ELEMENTA

PHILOSOPHIAE CHRISTIANAE

CVM ANTIQVA ET NOVA

COMPARATAE

AVCTORE

Caietano Sanseverino

METROPOLITANAE ECCLESIAE NEAPOLITANAE CANONICO

IN ALMO THEOLOGORVM COLLEGIO MAGISTRO

altera editio avcta et emendata

Nec recuso... hominem nosse se, et
perspicere debere, quid sit, unde
sit, quare sit; Min. Fel., Octav. c. XVI.

NEAPOLI

APVD OFFICINAM BIBLIOTHECAE CATHOLICAE

SCRIPTORVM

MDCCCLXXIII.

Neapoli — typis Vincentii Manfredi
via vulgo dicta Sanniсandro; n. 4.

INDEX

CAPITVM ET ARTICVLORVM

(volvminis hvivs)

*

LOGICAE PARS TERTIA

Methodologia

DYNAMILOGIA

IDEALOGIA

CRITERIOLOGIA

EPITOME

HISTORIAE PHILOSOPHIAE

AD TOTAM OPERIS RATIONEM INTELLIGENDAM

Philosophiae Christianae elementa tradituri consilium operis, institutique nostri ipso in limine aperire e re esse ducimus. Quod ut facile assequamur, de philosophiae origine, praecipuisque vicissitudinibus breviter disserendum nobis est.

Quisquis animum suum parumper scrutatus est, dubitare non potest, quin ad scientiam rerum adquirendam natura sua pertrahatur [1]. Huius, qua homo tenetur, naturalis sciendi cupiditatis causa ex eo repetenda est, quod quaelibet res ad actiones naturae suae consentaneas exerendas naturaliter inclinat. Nam, cum genus actionum intellectricium illud sit, quod ad naturam hominis proprie pertinet, homo ad cognitionem causarum rerum, in qua scientia posita est, adipiscendam natura sua feratur oportet [2]. Inde factum est, ut homines, et maxime ii, qui ceteris vi ingenii, et efficacia voluntatis excellerent, cum phaenomenorum, in quae incidebant, causas ignorarent, animum suum ad illas investigandas applicarent. Iam, quoniam cognitio rerum per causas, ut modo diximus, est scientia, ex illis investigationibus diversae scientiae paullatim extitere, et tandem *Philosophia* constituta est, quae apud veteres complexum omnium scientiarum designabat. Hanc ob causam Plato [3], et Aristoteles [4] philosophiam ab *admiratione* profectam fuisse statuerunt. Is enim admiratur, qui, cum in aliquod phaenomenon incidit, eius causam ignorat; unde, si ad hanc causam inquirendam accedit, profecto ab admiratione excitatur [5].

---

1) Cum Deus sit conditor naturae humanae, desiderium causas rerum cognoscendi menti hominis a Deo insertum esse Origenes merito observavit. Vid. *De principiis*, lib. II, n. 4, ed. Carol. Delarue, Parisiis 1733.

2) Cf s. Thom., *In lib. I Met.*, lect. I.

3) *Theaet.*, p. 155 A, ed. H. Stephanus, Parisiis 1733.

4) *Met.*, lib. I, c. 2, ed. Bonitz, Bonnae 1848.

5) Cf s. Thom., *Contr. Gent.*, lib. III, c. 25, n. 8.

At vero admirationem unicam causam philosophiae fuisse putandum non est. Etenim primo generis humani parenti rerum scientiam cum naturalem, tum supernaturalem a Deo infusam fuisse ab antiquissima historia mosaica primaevae conditionis generis humani [1], necnon ab aliis Sacrarum Litterarum libris [2] luculenter edocemur [3]. Mosis historia narrat quoque homines prima illa mundi aetate saepe vocem Dei auscultasse, et consuetudinem cum Angelis habuisse; unde illos sub visibili Dei, Angelorumque eius tutela fuisse constans veterum Scriptorum Ecclesiae opinio est [4].

Iam locuplex haec divinarum, humanarumque rerum cognitio divinitus accepta a tribus filiis Noe, nempe Sem, Cham, et Iaphet, qui post diluvium in diversas partes terrae diverterunt, et antiquissimorum Imperiorum fundamenta iecerunt, populis, qui ab eis ortum duxere, procul dubio tradita fuit; hoc tamen discrimine, ut apud Semi posteros, qui nationem hebraeam constituerunt, pura, ac sincera floruerit, apud vero Chami, et Iapheti nepotes, ob immanem morum corruptionem, tractu temporis valde depravata fuerit.

Haec autem traditorum dogmatum corruptio huiusmodi non fuit, ut gentes illorum oblivio prorsus caperet. Etenim ex certis veteris historiae documentis novimus apud antiquos Indos, Sinenses, Aegyptios, Persas, antiquissimos Graecos, Romanos, necnon apud Germaniae, et Scandinaviae populos vestigia primitivae Revelationis circa Vnitatem Dei, et Trinitatem Divinarum Personarum, creationem mundi, et originariam generis humani iustitiam, eiusque lapsum reperiri [5]. Accedit, quod ex dispersione decem tribuum Israel, ex longa captivitate babylonica populi iudaici, et ex commigratione Iudaeorum in Asiam, in Aegyptum, et in Europam, quae sequentibus temporibus frequentissima fuit [6], nonnullae harum Gentium multa ex Hebraeis discere potuerunt [7]. Quamobrem non

1) *Genes.*, c. II, v. 19.—2) *Eccli.*, c. XVII, v. 6.

3) Primum hominem ab ipso Deo institui debuisse ipsamet ratio, ut suo loco dicemus, nobis suadet.

4) Cf Origen., *Contr. Celsum*, lib. IV, c. 79, et 80, *Opp.* ed. cit., et s. Aug., *De Civ. Dei*, lib. X, c. 25. Divinae huius educationis necessitas a non paucis Rationalistis tandem agnita fuit. Sed de his alias.

5) Praeter libros alibi (*I principali sistemi di filos. sul Criterio*, c. 2, § 6, p. 227, not. 1, ed. 2ª, Napoli 1858) a nobis laudatos, qui alicuius harum Gentium traditiones enarrant, consulere iuvat F. Schlegel, *Filosofia dell' istoria* etc., lez. V, pp. 84 sqq, 1ª vers. ital., Napoli, *Biblioteca cattolica* 1858; Riambourg, *Rationalisme, et Tradition.*, *Oeuvr. phil.*, t. III, p. 7-429, Paris 1837, ceterisque omissis, Nunt. Signoriello, *Del Progresso religioso del genere umano* etc., in Ephem. *La Scienza e la Fede*, vol. IX, p. 93 sqq, Napoli 1845.

6) Peregrinationes Pythagorae, Lao-Tseu, aliorumque sapientum apud Hebraeos, quippe quae valde incertae sunt, silentio praeterimus.

7) Cf Theodoret., Serm. I *De curandis Graec. affect.* in eius *Opp.*, ed. *Schultz*, et *Noësselt.*, t. IV, Halae Saxon. 1769-1774.

pauca capita doctrinae, quae Deus Adamo, aliisque Viris sanctissimis principio revelavit, vetustis Gentibus innotuisse tum reliquiae huius primitivae revelationis, quae apud ipsas servatae sunt, tum commercium, quod aliquae ipsarum cum Hebraeis habuerunt, luculenter suadent.

Sed, si hoc certum est, ne revocari quidem in dubium potest, quin propter admirationem, quam Plato, et Aristoteles principium philosophiae esse dixerunt, antiqui Sapientes Gentium multa ingenio suo excogitassent [1]. Immo, etsi doctrina divinitus accepta apud Patriarchas, et populum sacrum Hebraeorum, qui ab eis originem repetebat, integra, et incolumis extiterit; tamen Patriarchas, et Sapientes populi iudaici non paucas cognitiones meditatione, et observatione sibi comparasse indubium est [2].

Quae cum ita se habeant, nemo inficiari potest, antequam Graeci ad philosophandum data opera accederent, non parvam cognitionum suppellectilem apud exteras gentes, et in ipsa Graecia extitisse, sive ipsam hominum ingenio partam, sive divinitus acceptam esse existimetur. Haec cognitionis suppellex *barbarica* [3] ab antiquis nuucupata fuit, quia Graeci, quemadmodum deinceps Romani, *Barbaros* vocabant, quotquot valde extranea, et peregrina lingua utebantur.

At vero doctrinae, quae ab Oriente in Graeciam migrarunt, non ita inter se connexae, et evolutae erant, ut ullum integrum cognitionum systema efficerent. Laudi Graecis vertendum est, quod illas ad examen revocassent, in ordinem digessissent, et non paucas veritates ex naturali rationis lumine a se detectas cum illis composuissent; quare primi omnium populorum dicendi sunt, qui philosophiam proprie, et stricte sumtam excoluerunt.

Ex his facile intelligitur nos dissidere a Iudaeis, qui, duce Aristobu-

---

1) Cf s. Aug., *De Doctr. Christ.*, lib. II, c. 19, n. 29. Quae, et quanta fuerit haec vetustissimarum Gentium scientia, ex vestigiis primaevae Traditionis exorta, et ex Sapientum investigationibus aucta, cognoscere admodum difficile est. Nam, praeterquam quod multa monumenta nobis deficiunt, inter omnes constat illarum Sapientes, et maxime Pontifices, praeter scientiam ἐξωτερικὴν (*exteriorem*), quam cum vulgo communicabant, aliam, nempe ἐσωτερικὴν (*interiorem*) excoluisse, quam soli *sacrorum initiati* ab eis excipiebant. Hanc arcanam scientiam apud omnes Gentes viguisse s. Augustinus (*De Civ. Dei*, lib. IV, c. 31, et 32, lib. VI, c. 5, lib. VII, c. 5, et lib. IX, c. 7) testis est locupletissimus. Cf ex profanis Scriptoribus Sainte-Croix, *Recherches hist. et crit. sur les mystères du paganisme*, 2e ed. revue, et corrig. par Sylvestre de Sacy, part. I, sect. V, art. 5, t. I, p. 196 sqq, et passim, Paris 1817.

2) De philosophia Hebraeorum legere iuvat Thomassinum, *La mèthode d' étudier, et de enseigner chrétiennement, et solidement la philosophie*, lib. I, c. 1-7, p. 28-87, Paris 1693.

3) De philosophia barbarica cf Otto Huernius, *Antiquitatum philosophiae barbaricae libri duo*, Lugduni Batavorum 1600, et Bruckerus, *Hist. crit. phil.*, Period. I, pars I, t. I, p. 46-364, Lipsiae 1767.

lo [1], Graecos universam suam philosophiam a Sacris Scripturis surripuisse volunt, aeque ac a Scriptoribus graecis, qui, ut ex iis, quae adversus ipsos antiqui Apologetae disputarunt, colligitur, suam philosophiam esse autumabant *autochtonam*, nempe cum ipsa terra Graeciae natam, ita ut nec Pythagoras, nec Plato,nec alius suae gentis philosophus quidquam a Iudaeis, ceterisque Barbaris didicerit [2]. Nos enim mediam amplectentes sententiam, quam fere omnium Patrum communem esse Franc. Baltus e S.I. solide ostendit [3], contendimus 1° Philosophos graecos praecipua dogmata, ex quibus varia eorum systemata conflantur, a sapientibus populorum Orientalium,et maxime ab Hebraeis excepisse; 2° ipsos ex nativis humanae mentis viribus plurima vera invenisse,et ex his in concordiam cum doctrina traditionali adductis integrum scientiarum systema confecisse.

Et sane, ad primum quod spectat, Graeci multa a Barbaris, quicumque tandem hi fuerint, didicisse certo certius est. Etenim, missa Platonis [4], et Aristotelis [5], Philosophorum Graeciae principum, auctoritate,

---

[1]) Cf Lud. Gasp. Valkenaer, *Diatribe de Aristobulo iudaeo philosopho peripatetico*, Lugduni Batav. 1806.

[2]) Harum sententiarum priorem Traditionalistae, posteriorem Rationalistae ob diversa,quae sectantur,philosophiae principia propugnant.Etenim Traditionalistae,inter quos, ut nuperrimos nominemus, P.Ioachim Ventura (*De methodo philosophandi*, Romae 1828), et Bonnetty (*Annales de phil. chrètien.*, passim) recensentur, cum negent rationem humanam posse ex vi sua ullas veritates detegere, vel saltem illas, quae ad religionem, et mores pertinent, demonstrare student Philosophos Graecos, quiquid boni, rectique de religione, et moribus docuerunt, id totum ex traditionibus penes Orientales populos servatis, vel ex libris mosaicis hausisse. E contrario Rationalistae, uti Hegel (*Lectiones hist. phil.*, germ., *Opp.* t. XIII, p. 40 sqq, Berol. 1832-1845), Cousin (*Fragmens phil.*, t. I, p. 36, 37, et passim, Paris 1838), Franck (*Diction. des scienc. phil.*, art. *Phil. des Grecs*, t. II, p. 589-593, Paris 1845) aliique, cum, reiecta omni revelatione supernaturali, et exteriori, rationem humanam ipsam sibi ad cunctarum veritatum cognitionem sufficere autument,in eo toti sunt, ut Graecos vetustas traditiones neglexisse, et ex unis ingenii sui viribus philosophatos fuisse evincant.

[3]) *Défense des ss. Pères accusés de platonisme*, Paris 1711, et *Jugement des ss. Pères sur la morale de la philos. payenne*, Strasbourg 1719.

[4]) Plato,praeterquam quod mentionem *cuiusdam divini sermonis* (*In Phaed*., p. 85, ed. H. S.), qui modo *sermo antiquus*, modo *superaddita opinio* ab eo nuncupatur (*De leg.*, lib. III, ed. cit.) saepe fecit, Graecos a Barbaris voces, et litteras accepisse (*Cratyl.*, p. 425, ed. cit.), multaque ab his, quippe qui ipsis *meliores*, et *Deo propinquiores* erant (*Phileb.*, p.17, ed. cit.) didicisse diserte asseruit. Cf etiam ea, quae scripsit in *Phaed.*, p. 59, et in *Tim.*, p. 22.

[5]) Aristotelem traditiones veterum neglexisse vulgata opinio est; sed hoc quam falsum sit, praeclarus locus *Metaphysicae* (lib. XI, c. 8, § 13, *Opp.* t.II, p. 608, ed.Didot) evincit, in quo ait: « Tradita autem sunt quaedam a maioribus nostris,et admodum antiquis,ac in fabulae figura posterioribus relicta. . . Et (ut

ex veterum tam prophanorum, quam Ecclesiasticorum testimoniis constat, et recentium eruditissimis disquisitionibus comprobatum est Graecos e vita sylvestri, in quam rursus inciderant [1], ad civilem vivendi statum evectos fuisse opera quorumdam Sapientum Barbarorum, inter quos Cecrops, et Danaus Aegyptii, Cadmus Phoenix, et Pelops Phrygius praecipua commemoratione digni sunt. Hi enim cum coloniis Graeciam appulerunt, illasque civitates condiderunt, quae, tractu temporis, opibus, armis, omnique scientiarum, et artium genere floruere [2]. Iam, nedum credibile, exploratum esse debet a Barbaris istis civitatum graecarum conditoribus doctrinas, quae in regionibus,unde profecti erant, tradebantur, ad Graecos transmissas fuisse, earumque potiorem partem, saltem apud Antistites sacrorum, fuisse servatam usque ad ea tempora, in quibus Graeci philosophari coeperunt [3].

Ab Hebraeis etiam Graecos multa, ut s. Augustinus ait [4], *colloquendo* edoctos fuisse, aliter ac multi Protestantes opinantur, certum nobis est [5]. Id enim, praeter eorum ad regiones, in quibus non pauci Hebraei commorabantur, peregrinationes, et ipsorum Hebraeorum in cunctas regiones Asiae, et Graeciae migrationes, mirabilis illa concordia multorum philosophiae graecae dogmatum cum doctrinis Hebraeorum adeo patefacit, ut nullum dubitationi locum relinquat [6].

---

verisimile est), saepius quaque arte et philosophia, quod possibile fuit, inventa, corruptaque rursus,has illorum opiniones,quasi quasdam reliquias,nunc usque salvatas esse »; Cf Laert., *De vitiis Philosophorum*, lib. I, Prooem., segm. 1.

[1] *Rursus*, inquimus, quia Graecia bis a statu civili in barbariem ruit. Cf Heeren, *Idèes sur la politique, le commerce, et le trafic des peuples de l'antiquitè*, trad. de l'allem., t. III, Paris 1842.

[2] Cf Raoul-Rochette, *Histoire critique de l'établissement des colonies grecques*, t. I, Paris 1815.

[3] Cf Bruckerus, *Op. cit.*, Per. I, part. II, lib. I, c. I, § 1, vol. I, p. 364, et 365, ed.cit.Id adeo verum est, ut ipsemet Cousinus,qui, uti diximus (p.x,not.2), philosophiam graecam *autochtonam* esse voluit, nihil sibi constans, vetustas traditiones *pannum* philosophiae graecae vocaverit. Vid. *Oeuvr. de Platon.*, trad. par Cousin, vol. VI, p. 465, Paris 1831.

[4] *De Civ. Dei*, lib. XVIII, c. 41. Platonem,aut ullum alium antiquum Philosophum graecum libros Hebraeorum legisse haud probabile cum s. Augustino (*De Civ. Dei*, lib. VIII, c. 11, et *De Doctr.Christ.*, c.28, n.43) existimamus. Cf I. B. Glaire, *Introd. stor. e crit. a' Libri dell' A. e N. T.*, Part. I, sez. II, q. 5, 1ª vers. italian. t. I, p.184-186, Napoli 1843.

[5] His Bruckerus (*Op. cit.*, Period. I, part. 17, lib. II, c. 6, § 6, p. 635 sqq, et c. 10, § 6, p. 1003) utrumque, ut aiunt, pollicem pressit.

[6] Cf prae caeteris Huet, *Demonstr. Evang.*, Prop. IV, c. 2, § 13, p. 46, Parisiis 1679; Thomassinus, *Op. cit.*, lib. I, c. 15. § 13, p. 173, ed. cit.; Baltus, *Défense des ss. Pères* etc., lib. IV, c. 22, p. 607 sqq , ed. cit., et Lami, *De recta Christianorum in eo, quod mysterium Trinitatis attinet, sententia*, Florentiae 1733.

Quod attinet ad alterum, Graecos integra philosophiae suae systemata ab Oriente in Graeciam importasse omnino incredibile est. Quis enim sibi persuadere posset Pythagoram ab Orientis sapientibus omnia didicisse, quae de numeris, et de constructione rerum per ipsos effecta tradidit? aut Platonem cuncta ea praeclara, et egregia, quae de vero, bono, et pulcro peracute perspexit, eleganterque disputavit? aut Aristotelem, ut multa alia praetereamus, suas categorias, illasque subtilissimas, firmissimasque leges, quas mens humana in inveniendo, perficiendo, tradendoque vero servare debet? Accedit, quod graeci Philosophi, uti ex eorum libris patet, traditiones Gentium orientalium non caeco auctoritatis obsequio amplexati sunt, sed ex ingenii sui viribus explicare studuerunt. Ex quo effectum est, ut puras, sincerasque doctrinas, quae ab Hebraeorum fontibus hauserant, ob superbiae suae doctrinam, non raro corrumperent [1].

Adversus Graecos, post Religionis Christianae mirabilem propagationem, Patres, ceterique Scriptores Ecclesiae, qui secundo, et sequentibus saeculis floruerunt, in arenam descenderunt [2]. Cum enim Philosophi armis e philosophia graeca petitis acerrimum bellum contra Religionem Christianam suscepissent, opus fuit Sanctis Ecclesiae Patribus veritatem dogmatum philosophiae graecae ad examen revocare, praeceptorumque vim discutere, ut, quantum in his omnibus Religio Christiana et diversis Philosophorum sectis, et cunctis ethnicis superstitionibus antecelleret, evincerent. Iam omnes quidem Patres haud pauca dogmata, et praecepta morum a diversis sectis Graecorum tradita fuisse non sunt in-

---

[1]) Cf Tertull., *De Anim.*, c. 2; Lactant., *Div. inst.*, lib. VII, c. 7; s. Aug., *De Civ. Dei*, lib. II, c. 7.

[2]) Diximus *in secundo saeculo*; nam Patres primi saeculi, ut ex eorum Epistolis a Cotelerio (*Patrum, qui temporibus apostolicis floruerunt, Barnabae, Clementis, Hermiae, Ignatii, Polycarpi, Opera vera et supposita*, Amstelaedami 1724), deinde post alios ab Heféle (*Patrum Apostolicorum Opera*, ed. 3, Tubingae 1847), simul editis luculentissime colligitur, nec ullam cum Graecis Philosophis controversiam susceperunt, nec ullum e philosophia adiumentum ad propagandam Christianam Religionem, moresque Gentilium emendandos aucupati sunt. Id, ut Origenes (*Contr. Celsum*, lib. III, c. 39) advertit, sapientissimo consilio a Iesu Christo provisum fuit, ne Divina Religio, quam hominibus ad salutem aeternam assequendam tradidit, ullis humanae sapientiae argumentis innixa videretur. Turpiter igitur fallitur Haureavius, qui Clericum (*Bibliothèque universelle*, p. 401-404, et *Epist.crit.*, Epist. VII, *Ars crit.*, t.III, p. 177 sqq, Amstelaedami 1730) secutus, haud dubitanter scripsit non modo Patres primorum saeculorum, sed etiam I. Christum, et Apostolos commercium cum Philosophis habuisse (*De la phil. Scolast.*, c. I, p. 2, Paris 1850). Ceterum, vetus haec est Christianae Religionis osorum calumnia, quam Origenes (*Contr. Celsum*, lib. VI, c. VII), et s. Augustinus (*Contr. Crescentium Donatistam*, lib. I, c. 14, n. 17; *De Civ. Dei*, lib. II, c. 14, lib. XVIII, c. 39; *De Doctr. Christ.*, lib. II, c. 28, n. 43), iam refutarunt.

ficiati; quin immo ipsorum Graecorum sententiis ad confirmandas veritates Religionis Christianae, quae vires mentis humanae non exsuperant, saepe usi sunt [1]. At vero nemo unus extitit, qui multos, turpesque errores, quibus graeca Philosophia scatebat, late, diserteque non adverteret [2]. Hinc eorum communis opinio fuit, quamvis non paucae veritates penes diversas sectas Philosophorum invenirentur, nullam tamen sectam illud consecutum fuisse, quod integrum, et ab omni errore immune systema veritatum concinnaret. Ex quo Philosophos, nisi ad Religionis Christianae portum confugissent, integram, puramque veritatem neutiquam assequi posse conficiebant [3].

Ex hoc, quod innuimus, veterum Scriptorum Ecclesiasticorum de Philosophia graeca iudicio coniici facile potest, quamnam philosophandi rationem ipsi sectati sint. Etenim ea, quae modo diximus, satis ostendunt veteres Ecclesiae Scriptores studio philosophiae vacasse, et diligentissime illam excoluisse, non eo consilio, ut aliquam novam sectam conderent, aut aliquam Philosophorum graecorum sectam eligerent, sed ut divinitatem, et necessitatem Religionis Christianae ethnicis persuaderent, et dogmata, quae rationi contradicere illi contendebant, cum rationis pronuntiatis optime componi posse demonstrarent. Quocirca nullam sectam aliis praeferendam censuerunt, sed quidquid in unaquaque secta Christianae Religionis dogmatis, et praeceptis consentaneum inveniebant, sibi vindicabant, et quidquid illis adversum esse sentiebant, amoliebantur. Luculenta sunt ad rem nostram haec Clementis Alex. verba: « Philosophiam autem non dico Stoicam [4], nec Platonicam, aut Epicuraeam, et Aristote-

---

[1]) « Ipsi gentiles, aiebat s. Augustinus, si quid divinum, et rectum in doctrinis suis habere potuerunt, non improbaverunt patres nostri » (*De Baptism. contra Donatistas*, lib. VI, c. 43, n. 87; cf *De Doctr. Christ.*, lib. III, c. 40, n. 61, et 62). Vid. ea, quae de Origene scripsit Gregorius Neocaesariensis (*Orat. panegyr. in Origenem*, § 13, *Opp. ad Orig. spectantia*, p. 72, ad calc. *Opp. Orig.*, t. IV, ed. cit.). Hinc Patres existimarunt philosophiam Graecis, non secus ac *Legem* Iudaeis *paedagogum* fuisse, qui eos ad Christum duceret, quippe quod illa, ob multas veritates, quas in diversis sectis sparsas complectebatur, Graecorum animos ad veritatem, et divinitatem Religionis Christianae agnoscendam praeparabat. Cf Clem. Alex., *Strom.* lib. I, c. 5, et lib. VI, c. 5, et 6, necnon s. Aug., *De bapt. contr. Donatistas*, loc. cit.

[2]) Clem. Alex. (*Strom.* lib. VI, c. 5, et passim), Origenes (*Contr. Celsum*, lib. VI, passim), et aliis antiquis missis, s. Augustinus (*De Civ. Dei*, lib. XVIII, c. 41, n. 2) id non raptim, et data occasione, sed omnes Philosophorum sectas recensendo praestiterunt. Legendus quoque est Degerandus, certe auctor non suspectae fidei, *Hist. compar. des syst. de phil.*, c. 22, t. IV, p. 16, ed. 2, Paris 1822.

[3]) Cf Lactant., *Div. Inst.*, lib. VII, c. 7, et s. August., *Epist. ad Dioscor.* n. 21.

[4]) Haec secta a Zenone Citico profecta est, et a porticu (στοά, *stoa*), in quo ludus erat, nomen accepit.

licam, sed quaecumque ab his sectis recte dicta sunt, quae docent iustitiam cum pia scientia, hoc totum selectum dico Philosophiam [1] ». Quae cum ita se habeant, liquet 1° rationem philosophandi a ss. Patribus usurpatam illam fuisse, quae *eclectica* sive *electiva* vocatur, ita tamen, ut Revelatio Christiana, seu Fides fuerit principium, ex quo illorum philosophia proficiscebatur, fundamentum, super quo extollebatur, et norma, secundum quam disquisitiones suas moderabatur [2]; 2° philosophiam ab

---

1) *Strom*. lib. I, c. 7. Cf s. Iustin., *Dial. cum Triph.*, c. 2; Orig., *Epist. ad Greg.*, *Opp*. vol. I, p. 30-32; s. Aug., *De Civ. Dei*, lib. VIII, c. 9. Ex his aperte colligitur recentes historiae philosophiae Scriptores, et maxime Protestantes, quibus inter Catholicos Guentherus (*Lydia*, germ., p. 72, Vindob. 1849), eiusque disciputi imprudenter nuper adstipulati sunt, platonismi notam plerisque, et nobilioribus Ecclesiae Patribus summa iniuria inussisse. Ne plura hac de re afferamus, satis est illud, quod inter omnes constat, in memoriam nobis revocare, antiquos Apologetas ad Religionem Christianam conversos esse, eo quod in ea veritatem, quam apud singulas sectas Philosophorum, non excepta platonica, frustra quaesiverant, invenisse sibi visi sunt, et, postquam ad Religionem Christianam confugerunt, platonicam philosophiam dogmatis huius Religionis valde dissimilem esse demonstrasse. Non aliter de Platone senserunt Clemens Alex., Origenes, Eusebius, Theodoretus, aliique (cf Baltus, *Op. cit.*, lib. II, et III, passim). Nos equidem non inficiamur ss. Patres magnis laudibus philosophiam Platonis prosecutos fuisse; at certum quoque nobis est ipsos non modo exitiales errores Platoni obiecisse, sed etiam in ea sententia versatos esse, quod pleraeque haereses, quae in primis Ecclesiae saeculis percrebuere, ex platonica philosophia extitissent (cf Ern. Salam. Cyprianum, *Diatribe, qua expenditur illud Tertulliani: haereticorum patriarchae philosophi*, Helmstadii 1699). Quod speciatim attinet ad s. Augustinum, qui ceteris apertius Platoni adhaesisse vulgo dicitur, ipse, quomodo laudem a se Platoni aliquando tributam intellexerit, non semel explicuit. « Ideo, ait, istos philosophos (*platonicos*) dixi aliis fuisse meliores in comparatione peiorum, quia fuerunt philosophi, qui docerent homini, cum mortuus fuerit, nullam vitam postea remanere. Talibus illi utique praeponendi sunt. Et in quo erant illi meliores, quamvis in multis a veritate deviantes, tamen in quo erant isti superiores, veritati fuerant propinquantes » (*Serm.* CCXL, *De resurrectione corporum contra Gentiles*, c. IV, n. 4; cf *De Civ. Dei*, lib. XI, c. 5). Ceterum postea huius laudis eum quoque poenituit, siquidem in primo suarum *Retractationum* libro (c. 1, n. 4) inquit: « Laus quoque ipsa, qua Platonem, vel Platonicos, seu Academicos philosophos tantum extuli, quantum impios homines non oportuit, non immerito mihi displicuit, praesertim quorum contra errores magnos defendenda est Christiana Religio ». Magnos, quos in Platonis philosophia s. Augustinus adnotavit errores, videre licet apud Andream Martin (*Philos. s. August.*, ed. Fabre, pars I, c. 15-25, Parisiis 1863). Platonici appellati quoque sunt *Academici*, quia Plato initio scholam habuit in hortulo quodam, quem in suburbio Athenarum ab Hecademo sibi comparavit, et ad suos haeredes transmisit. Vide, praeter Laert., lib III, segm. 20, aliosque antiquos, s. Basilium, *Homil.* XXII, *Ad adolescentes, Quomodo possint ex libris Gentilium fructum capere*, et s. Hieron., *Cont. Iovin.*, lib. II, c. 7.

2) Cave, ne methodum istam cum methodo eclectica a Neoplatonicis, et a Cou-

eis veluti προπαιδεῖαν (anteinstitutionem), ad Fidem habitam fuisse; siquidem ea utebantur, ut ad veritatem Revelationis divinae demonstrandam viam sibi sternerent, eamque adversus Sophistarum argumentationes defenderent, atque, quoad fieri poterat, argumentis *analogicis* declararent, quibus Fides quamdam formam scientiae induit [1].

At Philosophia Patrum novam formam in Scholis mediae aetatis accepit, in qua ad integrum philosophiae systema, quod scientiae Revelationis Divinae, seu Theologiae inservire possit, construendum Doctores illius aetatis totam suam operam collocarunt. Huius philosophiae originem, et naturam explicemus oportet.

Philosophia graeca, clausis ob edictum Iustiniani, initio sexti saeculi, Athenarum Scholis, pene interierat, et studium philosophiae Christianae ob Barbarorum incursiones iamdiu iacebat. Verum, saeculo octavo Alcuinus, sive Albinus, quem Carolus M. e Britanniae finibus in Galliam accersivit, instaurandis, promovendisque scientiarum, et artium studiis vehementer incubuit, et Scholam Palatii instituit, quae ad Regis, aliorumque ex eius domo instructionem destinabatur [2]. Ob conatus autem ip-

---

sino adhibita confundas, quia, uti alias dicemus, latum inter utramque discrimen intercedit. Vt quinam Neoplatonici fuerint, iuvenes discant, sciant oportet successores Platonis in Academia, nempe Speusippum primum Academiae auctorem (cf Laert., lib. IV, segm. 1 sqq, et Numenium, *De Academicorum a Platone divortio*, apud Eusebium, lib. XIV, c. 5), et Arcesilam, ac Carneadem, secundae, et tertiae Academiae conditores (cf Laert., *ibid.* segm. 28, et Numenium, *ibid.*, c. 7), ad scepticismum, hoc est, ad illam philosophandi rationem, quae nihil certi de naturis rerum cognosci posse profitetur, delapsos fuisse. Philo autem, et Antiochus, quorum illum quartae, hunc quintae Academiae institutorem fuisse nonnulli veteres perhibent (cf Sext. Emp., *Pyrrh. Hypoth.*, lib.I, c. 33 sqq, et Numenium apud Eusebium, *ibid.*, c.4), illam philosophandi rationem emolliverunt quidem, sed non omnino deseruerunt. Post Antiochum cum philosophia Platonis ipsa Academia pene evanuit; nec rursus in scenam ante prodiit, quam Plotinus saeculo tertio Scholam neoplatonicorum, sive recentium Platonicorum condidit. Ast ii, qui Scholis Neoplatonicorum praefuere, puram Platonis doctrinam non tradiderunt, sed in Platone, et Aristotele componendis adlaborarunt. Enimvero alii, ut Porphyrius, commentarios in libros Aristotelis elucubrarunt; alii, ut Proclus, eiusque successores, Platonis, et Aristotelis pronuntiata secum componere conati sunt; alii, uti Ammonius, Aristotelem Platoni praetulerunt. Res eo adducta est, ut per Ioan. Philoponum, Simplicium, et alios Plato in Scholis neoplatonicis locum Aristoteli cederet.

1) Cf Clem. Alex., *Strom.* lib. I, capp. 2, 5, 9, 16, 20, et lib. VI, capp. 7, et 10; Orig., in *Epist. ad Greg. Thaum.*, *Opp.*, ed. cit., vol. I, p. 30; s. Aug., *Ep.* CXX *ad Consentium*, c. I, n. 3, et 4; *De utilitate credendi*, c. 11, n. 25, c. 16, n. 1-3, 34, c. 17, n. 35; *Serm.* CV, c. 2, et 3, n. 3-4; *De vera Religione*, c. 45. Sed de his alibi.

2) De Alcuino, praeter Mabillonum, *Acta Sanctorum Ord. s. Bened.*, t.V, Parisiis 1668-1701 , et *Histoire litt. de France*, t. IV, legesis Fr. Lorenz, *Historia polit.* , *ecclesiast. et litter. aetatis caroloving.* (germ.), Halis 1829. Inter

sius Caroli M., necnon Ludovici Pii, et Caroli Calvi multae his temporibus surrexerunt Scholae, puta Lugdunensis, Fuldensis, Corbiensis, Rhemensis, aliaeque [1]. Ab his Scholis,in quibus Magistri extiterunt,quantum illius aetatis conditio ferebat, in primis eruditi, Rabanus Maurus [2], Alcuini discipulus, Henricus Antissidiorensis [3], Scotus Erigena [4], Gerbertus, qui Pontifex fuit nomine Sylvester II [5], aliique non pauci usque ad undecimum saeculum, initium sumsit philosophia, quae *Scholasticae* [6] nomen habuit, et cui propositum fuit scientiam constituere dogmatis Revelationis Christianae non modo non adversam, sed etiam declarandis, et inter se connectendis accommodatam [7].

---

eius Opera (ed. Frobenius, Ratisbonnae 1777) extant non pauca philosophica *De dialectica*, *De natura*, *et immortalitate animae*, *De ratione animae*,*De septem artibus* etc. Hae septem artes, seu disciplinae, quae in illa aetate tradebantur, in *trivium*, et *quadrivium* divisae fuerunt. Trivium inferiores artes liberales comprehendebat, nempe *grammaticam*, *rethoricam*, et *dialecticam*; quadrivium vero superiores, scilicet *musicam*, *arithmeticam*, *geometriam*, et *astronomiam*.

[1]) Cf Ioan. Launoy, *De scholis celebribus a Carolo M.*, *et post Carolum M. in Occidente instauratis*, Hamburgi 1717.

[2]) Cf *Fragmenta super Porphyrium*, quae Cousinus ex cod. mss. sangermanensi 1810 Bibl. Reg. Paris. evulgavit in suo opere *Fragm.de phil. schol.*,*Oeuvr. Phil.*, 3 ser., t. III, p. 8?-38, et *Appendice*, n. 1, p. 245-252, Parisiis 1846.

[3]) Legenda sunt *Fragmenta*, quae Cousinus ex eius Glossis *super Isagogen* (*Op.cit.*, p.89-96),et Haureavius ex Glossis *super Decem Categorias* (Hauréau, *Histoire de la scolastique*, c. 6, t. I, p. 140, Parisiis 1850) evulgarunt.

[4]) *De divisione naturae*, ed. Schltuerus, Monasterii Guestphalorum 1838.

[5]) Vid. eius tractatum , *De rationali* , *et ratione uti*, quod edidit Bernardus Petz, *Thesaurus anecdotorum novissimus* , t. I, Aug. Vindel. et Graecii 1721.

[6]) Quandoquidem philosophia, quae in tota media aetate viguit, ab his Scholis initium sumpsit, ideo *scholastica* nuncupata fuit. Vox vero *Scholasticus*, quae, vigente adhuc sermonis puritate , modo *discipulum*, modo *praeceptorem* significavit, in aetate, de qua agimus,ad designandum doctorem,qui praecepta artium, et philosophiae in scholis publicis Ecclesiarum Cathedralium, et Monasteriorum tradebat, adhibita fuit. Cf Bruckerum, *Op. cit.*, Period. II, part. II, lib. II, c. 3, sect. 2, t. III, p. 709-711.

[7]) Advertendum autem est iam ante Alcuinum, ob ss. Patrum, et maxime s. Augustini nullo tempore intermissam lectionem, non defuisse haud spernenda tentamina,quae huic operi viam straverunt.Re vera,saeculo quinto Claudianus Mamertus, Presbyter Viennensis, tres libros elucubravit *De statu animae* (*cum nott. Barthii*, Cygneae 1655). Marcianus Capella,in suo *Satyrico* (*Satyricon*, *sive de Nuptiis inter Philologiam et Mercurium* , *et de septem artibus liberalibus*, studio Frid. Kopp., Francof. 1836),septem disciplinas, quae ut diximus, sub *Trivii*, et *Quadrivii* nominibus in media aetate excultae sunt, tradidit. Sub finem quinti,et initium sexti saeculi Severinus Boëtius, praeter nonnulla opuscula philosophica , quosdam libros logicos Aristotelis e graeca in latinam linguam vertit, quosdam vero commentariis illustravit (*Opp.*ex Offic.

Saeculo autem undecimo, celeberrima controversia, quae de natura universalium inter Scholasticos exarsit [1], in causa fuit, cur philosophia scholastica magnum acciperet incrementum. Ne cunctos saeculorum undecimi, et duodecimi scriptores enumeremus, satis erit nominasse Willelmum Campellensem [2], Roscellinum [3], Abaelardum [4], et s. Anselmum [5], qui in controversia universalium magnum sibi nomen compararunt. Hugo autem, et Richardus a s. Victore, necnon idem s. Anselmus, aliique inferioris subsellii multas quaestiones ad Deum, ad homines, et ad relationes, quas homines cum Deo habent, pertinentes egregie tractarunt [6].

At saeculo decimo tertio, cum cuncta opera Aristotelis in varias Europae regiones importata fuissent, philosophia scholastica celeres, incredibilesque progressus assecuta est; tunc enim extitit celeberrima illa philosophiae scholasticae aetas, in qua Alexander Halensis, B. Albertus M., s. Thomas, s. Bonaventura, Henricus Gandavensis, et Scotus floruerunt. Isti Doctores, Glossis Theophrasti, Alexandri Aphrod., Simplicii, et Philoponi, *Commentariis* Arabum [7], et libris *Fons vitae* [8], et *de Cau-*

Henricpetrina, Basileae 1570). Cassiodorus, Boëtio aequalis, librum *De septem disciplinis*, sive artibus liberalibus, quas diximus, scripsit (*Opera*, ed. Garet, t. II, Rothomagi 1679). S. Isidorus Hispalensis, labente saeculo sexto, et ineunte septimo, viginti libros *Originum*, sive *Ethymologiarum* exáravit, in quibus non solas ethymologias sectatur, sed omne fere eruditionis genus persequens multa, quae ad philosophiam, et mathematicas disciplinas spectant, breviter exposuit (*Ethymologiarum* libri XX, *Opp.* ed. Arevalus, t. I et II, Romae 1797-1803). Saeculo octavo praecipua commemoratione digni sunt ven. Beda ex Anglia, et s. Ioannes e Damasco. Ille enim, cuius immensa eruditio ab omnibus celebrata fuit, *Commentarium in Boëtii consolationem de philosophia*, *Libros quatuor de philosophia*, *Sententias ex operibus Aristotelis, et Ciceronis*, *Axiomata Aristotelis*, aliaque opera philosophica scripsit (*Opp.*, t. I, et II, Coloniae 1688); hic vero *Capita philosophica*, quae dialecticam ex Aristotelis *Organo* haustam exhibent, et dissertationes *De animae partibus tribus*, *virtutibus quatuor, et de facultatibus* (*Opp.* ed. Lequien, Parisiis 1712) evulgavit.

[1]) De hac controversia suo loco agemus.

[2]) Fontes, ex quibus doctrina Willelmi hauriri potest, videre licet apud Patru, *Willelmi Campellensis de natura, et origine rerum placita*, Parisiis 1847.

[3]) De Roscellino cf Ioan. Sarisberey, *Metalogicus*, lib. II, c. 17, p. 814 837, Lugd. Batav. 1630, et s. Anselmum, *De Fide Trinit. contra blasphemias Roscellini*, *Opp.* p. 41 sqq, ed. Gerberon, Parisiis 1721.

[4]) *Opera*, ed. Cousin, Parisiis 1849. — [5]) *Opera*, ed. cit.

[6]) Cf Patru, *De la philosophie du moyen âge depuis l'VIII siècle jusqu' à l' apparition en Occident de la physique, et de la métaphysique d' Aristote*, Paris 1848.

[7]) Arabes, qui a Scholasticis passim citantur, sunt Avicenna, Avicebron, Avempace, et Averroe, iisque addi possunt Alfarabi, et Algazel, quorum mentio apud eos quoque occurrit.

[8]) Huius libri auctor Avicebronus fuisse perhibetur, qui quidem non fuit

sis[1] aditti, in philosophia peripatetica [2] probe intelligenda operam suam adhibuerunt, et secundum Patrum doctrinas errores, quos cum in libris Aristotelis, tum in commentariis Arabum inveniebant, emendarunt, lacunas philosophiae aristotelicae expleverunt, atque hoc pacto amplum, absolutumque philosophiae Christianae systema condiderunt, quod scientiae Revelationis Divinae, nempe Theologiae inserviret.

Iam nemo non videt ex Doctoribus huius aetatis germanam philosophiae scholasticae naturam hauriendam esse, quippe quod haec ab eis omni ex parte absoluta est, et ad culmen suum usque excrevit. Qua in re duo nobis explicanda sunt: 1° quanam ex causa philosophia scholastica *Aristotelica* nuncupetur; 2° quomodo philosophia secundum Scholasticos ad Theologiam referatur.

Quod ad primum attinet, quin philosophia scholastica aristotelica dicenda sit, nemini dubium esse potest. Enimvero natura cuiusque systematis philosophici a problemate de origine nostrae cognitionis pendet, quippe quod philosophia ad cognitionem rerum assequendam spectat, et vis cognitionis humanae, uti alias videbimus, oritur a natura instrumentorum, ex quibus ipsa in mente gignitur. Atqui Scholastici, ut toto in hoc opere copiose ostendemus, cum in cognitionis instrumentis enumerandis, tum in viis, per quas ratio humana, illorum ope, verum assequitur, indicandis non aliud praestiterunt, quam ut Aristotelis doctrinam exponerent, tuerentur, amplificarent. Ergo Scholastici philosophiam aristotelicam professi sunt; unde ipsi Aristotelem *Philosophi* nomine sine ulla additione significare solent [3].

---

philosophus arabs, uti usque ad hanc aetatem existimatum est, sed, ut nuperrime Munk ostendit, iudaeus. Cf Munk, *Mélanges de philosophie juive, et arabe*, § 1-7, p. 330-458, Paris 1859.

1) De hoc libro legesis Hauréau, *Op. cit.*, c. 3, t. I, p. 384 sqq.

2) Vnde nomen *Peripateticae* in Scholam Aristotelis derivatum sit, discito a s. Augustino: « Aristoteles sectam peripateticam condidit, quod deambulans disputare consueverat » (*De Civ. Dei*, lib. VIII, c. 12); verbum enim περιπατέω latine redditur *obambulo*.

3) SS. Patres, et reliqui Scriptores Ecclesiae, qui primis saeculis floruerunt, etsi nulli sectae, uti ostendimus, sese addixissent, tamen saepius Platonem, quam Aristotelem, ceterosque Philosophos secuti sunt. Etenim, cum ipsi, quemadmodum diximus, non quidem integrum philosophiae systema tradere sibi proponerent, sed pronuntiata philosophica, quae ad doctrinam a Deo revelatam quodammodo referuntur, in Graecorum Philosophorum libris exquirerent, ea apud Platonem, quem ipsi cum Iudaeis *colloquia* habuisse (cf p. XI) arbitrati sunt, maxime inveniebant, quia decreta platonica de Deo, Eiusque Providentia, de animorum immortalitate, de finibus bonorum, et malorum, et de alterius vitae poena, vel praemio minus corrupta, quam aristotelica, aut stoica, sunt. Scholastici autem, cum absolutum philosophiae systema ad commodum Doctrinae Christianae tradere sibi proponerent, non ad Platonem, in quo nec

At, si hoc certum est, illud est quoque certum, exploratumque Scholasticos non ita Aristoteli adhaesisse, ut non in quibusdam, iisque gravissimis pronuntiatis illum desererent, vehementerque impugnarent. Ii, qui acerrimum, foedissimumque bellum philosophiae scholasticae indixerunt, Scholasticos, neglectis reliquis Philosophis, uni Aristoteli, et, quod turpius est, perperam intellecto, veluti scopulo, fortiter adhaesisse praefracte asseruerunt, et inculcarunt [1]. At multa sunt capita, ex quibus hocce iudicium, quo ipsi tot doctissimis, sanctissimisque Viris, ut Leibnitii verbis utamur [2], insultant, prorsus falsum, et iniquum esse evincitur. Et sane 1° Scholastici, si in controversiis auctoritatem consulebant, consulendamque praecipiebant, ipsas nonnisi momentis rationis dirimi oportere aperte professi sunt [3]. 2° Omnes Scholarum Doctores in opinionibus

---

corpus logicae, nec integram philosophiam inveniebant, sed ad libros Aristotelis, qui solus logicam omnibus numeris absolutam, et omnes philosophiae partes fuse,et subtiliter tractavit, confugere coacti sunt. Ad quam rem advertendum est discrimen systematum philosophicorum, ut iam innuimus, ex iis constitui, quae de cognitionis humanae origine, et de vi rationis ad verum cognoscendum tradunt. Iamvero theoria platonica cognitionis humanae pronuntiatis de praeexistentia animarum, de reminiscentia, aliisque nititur,quae,cum Revelationi Divinae adversentur, a ss.Patribus solide refutata sunt,et veluti teterrimarum haeresium seminarium spectata.Ergo fieri nunquam potuit,ut ullus Scriptor Christianus pronuntiatis philosophiae platonicae ad scientiam Fidei, sive *theologiam* construendam uteretur. Enimvero ipsi ss. Patres, cum ad impetus hostium Christianae Fidei propulsandos armis eis opus erat, illa e logices aristotelicae penu sumebant, et quoties Mysteria ss. Trinitatis, et Incarnationis,quantum imbecillitas mentis humanae patitur, declarare, et ab haereticorum cavillationibus vindicare cogebantur, ad doctrinas Aristotelis de facultatibus animae, de diversis modis, quibus hae verum assequuntur, et de coniunctione animae, et corporis, aliisque ad naturam hominis spectantibus,uti in hoc opere patefiet, confugiebant.

1) Cf celeberrimos quatuorviros , qui agmen hostium philosophiae scholasticae duxere, Erasmum Roterodamum (*Elogium moriae*, cum commentt. Listerii etc., ed. Beckerus, Basileae 1780), Ludovicum Vives (*De causis corruptarum artium*, Neapoli 1764), Iacobum Fabrum (*Opera*, passim , Friburgi 1540, et 1541), et Marium Nizolium (*Antibarbarus, seu de veris principiis, et vera ratione philosophandi*, ed. Leibnitius. Francof. 1674).Quos hanc ob causam de philosophantium coetu immortaliter meritos fuisse Bruckerus (*Hist. crit.*, Period. III, part. I, lib. II, c. 1, § 3, t. IV, p. 85) scripsit. Protestantes etiam, quibus magna choors recentium Philosophorum, praesertim deistarum, et atheorum, fere usque ad exitum proxime elapsi saeculi plausit, Scholasticos veluti genuinae philosophiae aristotelicae corruptores despiciebant , cachinnisque lectorum obiiciebant.

2) *Systema theologicum*, p. 324, ed. et vert. Emery , Paris 1819.

3) Cf B. Alb. M., *Periherm.*, lib. I, tract. 1, c. 1; s. Thom., *In lib. I Ethic.*, lect. V; I, q. I, a. 1 c.; ibid., q. I, a. 8 ad 2, et 1a 2ae, q.XCVIII, a. 1 c.; Rog. Bacon., *Opus maius*, part. I, c. 7, p. 10, et 11, ed. Iebb, Londini 1733.

praecessorum suorum excutiendis illam regulam servandam esse praeceperunt, scilicet ut quae vera deprehenderent, amplecterentur, quae vero falsa, caverent [1]. 3° In ea sententia versati sunt, quod ad quemlibet philosophum pertinet non solum emendare errores suorum praecessorum, sed etiam aliquid eorum inventis addere [2]. 4° Ipsi, ut iam ab Emo Pallavicino observatum fuit [3], ea, quae Aristoteles de aeternitate mundi, de necessitate Divinarum actionum, de Providentia Dei, aliisque philosophiae gravissimis capitibus disseruit, vehementer impugnarunt [4]. 5° Si Aristotelem excusatum viderent ab erroribus, in quos eum re ipsa incidisse putabant, excusationem aperte reiiciebant [5]. 6° Denique interdum arma ad Aristotelem, vel pravos eius Commentatores impugnandos a platonica, vel potius neoplatonica philosophia, prout a ss. Patribus emendata, et perfecta fuerat, sumebant. Vt aliquod citemus exemplum, Scholastici doctrinam Platonicam *exemplarium Divinorum*, quam Aristoteles negavit, illo, quo a s. Augustino [6], aliisque Patribus emendata, et absoluta fuit [7], modo amplexati sunt [8].

Ex his omnibus luce meridiana clarius efficitur principes Scholarum Aristoteli haud sese mancipasse, sed ita ei adhaesisse, ut ipsius philosophiam magnis, gravissimisque augmentis ditarent, erroresque in ea latentes detegerent, et refellerent [9]. Quoniam vero hoc opus vestigia ss. Pa-

---

1) Cf prae ceteris s. Thom., *In lib. I de Anim.*, lect. II.

2) Cf s. Thom., *In lib. I Ethic.*, loc. cit., et Rog. Bac., *Op. cit.*, part. II, c. 8, p. 37.

3) *Storia del Concilio di Trento*, part. I, lib. VII, c. 14, § 3, t. I, p. 748, Milano 1745.

4) Cf s. Thom., *Qq. dispp.*, *De Pot. Dei*, q. III, a. 17 c.; *Contr. Gent.*, lib. III, c. 48, et 76; I, q. XXV, a. 3 ad 2; s. Bonav., *Hexaëm.*, Serm. VI; Rog. Bac. *Op. cit.*, part. II, c. 8, p. 29, et 36.

5) Cf s. Thom., *In lib. VIII Physic.*, lect. II, et *Qq. dispp.*, *De Potent.*, loc. cit.

6) Cf *Lib. de diversis quaestionibus octoginta tribus*, q. 46, n. 2.

7) Haec doctrina in eo posita est, quod Deus et omnium rerum ideas in se ab aeternitate habet, et in hisce ideis res, quotquot extra Ipsum sunt, cognoscit; non enim potuisset res e nihilo efficere, nisi illarum ideae iam ab aeternitate in Eius intellectu extitissent.

8) Exinde nonnulli nuperi Philosophi, ii praesertim, qui Ontologi dicuntur, Scholasticos in Platonis castris militasse inferunt, quippe quod mentem humanam intuitione illorum exemplarium, quae in Deo sunt, cognitionem rerum assequi secundum Platonem docuerunt. At perperam. Namque, uti ex dicendis in hoc opere patefiet, 1° Plato nuspiam docuit mentem nostram hac in vita exemplaria rerum intueri; 2° Scholastici originem cognitionis humanae secundum Aristotelem, non vero secundum Platonem explicarunt.

9) Hac in re consentientes habemus primores hodiernos historicos, qui quidem omni erga philosophiam scholasticam studii accusari non possunt. Cf prae ceteris Ritter, *De historia phil scholast.* in *Lexic. hist.* etc., p. 306, an. 1856.

trum, et maxime s. Augustini [1] prementes, perfecerunt, philosophia scholastica *continuatio philosophiae Patrum*, vel etiam *philosophia Patrum ad formam scientiae revocata* a nonnullis nuperis non modo Catholicis [2], sed etiam protestantibus [3] scite definita fuit.

Quod ad alterum, nempe, ad nexum philosophiae cum Theologia spectat, in primis memoria revocandum est veteres, quemadmodum innuimus [4], philosophiae nomine quidquid in universum sciri potest, hoc est, cognitionem tum humano ingenio partam, tum divinitus acceptam designasse. At vero Scholastici, cum cognitiones humanas, et divinas ad scientiarum normas revocare studuissent, cognitionem rerum humanarum, et divinarum, quam ratio humana assequi potest, philosophiae ambitu coegerunt, atque ita philosophiam a theologia distinxerunt, ut illius nomine scientiam rerum humano ingenio partam, huius autem nomine scientiam rerum divinitus acceptam significarent. Enimvero nihil frequentius apud Scholasticos, qui Patres [5] hac etiam in re secuti sunt, occurrit, quam quod duo genera veritatum ab se discriminent, aliarum quidem, quae rationi perviae sunt, aliarum vero, quae sunt rationi imperviae, et quamvis utriusque generis veritatum Deum auctorem faciant, tamen Deum diversis mediis ad illas hominibus manifestandas usum fuisse docent, quia veritates rationales lumine naturali *rationis*, et veritates Fidei lumine supernaturali *gratiae* ipsis revelavit [6]. Hinc Scholastici concorditer tradiderunt theologiam, et philosophiam esse duas scientias *secundum genus* [7] diversas; ipsae enim ab se discriminantur tum ex parte materiae, circa quam versantur, tum ex parte instrumentorum, quibus utuntur, tum ex parte certitudinis, quam in animo gignunt, tum denique ex parte finis, ad quem spectant [8].

Praeterea Scholastici philosophiam veluti *ancillam* Theologiae haben-

---

1) « Vt breviter dicam, aiebat s. Bonaventura, pauca, aut nulla ponunt magistri, quin illa reperias in libris Augustini »; *Epist. ad magistrum innominatum.*

2) Puta Matth. Liberatore, *Della conoscenza intellettuale*, part. II, c. 4, art. 2, § 140; et art. 4, § 154, Napoli 1858.

3) Puta Ritter, loc. cit.

4) Cf p. XII-XV.

5) Cf s. Aug., *In Ioann. Evangel. c. VIII*, tract. LXXIX, n.1; et s. Greg. M., *De Incarnatione*, lib. IV, c. 6.

6) Cf s.Thom., *Super Boëtium de Trinitate*, q.II, a. 3 c., et s.Bonav., *De reductione artium ad theologiam.*

7) S. Thomas advertit ipsam theologiam naturalem, quae, ut in *Introductione* dicemus, est pars philosophiae, a theologia revelata *secundum genus* differre; I, q. I, a. I ad 2.

8) Cf B. Alb. M., *Prolog. in partem primam Summ. theolog.*; s. Thom., *In lib. I Sent.*, Prolog., a. 1, et *Contr. Gent.*, lib. I, c. 3; s. Bonav., loc. cit.

dam esse sanxerunt [1], propterea quod ipsa iis officiis erga Theologiam fungitur, quae famulam erga dominam decent. Quoniam de bisce officiis in *Introductione* dicendum nobis erit, hoc unum adnotare satis sit, Scholasticos, Patrum [2] vestigiis insistentes, in ea sententia versatos fuisse, quod philosophia Fidei sive nondum receptae, sive iam receptae famuletur. Etenim ratio illi, qui nondum Fidem recepit, *motiva credibilitatis*, hoc est, argumenta, quae cum ad Fidem amplectendam ducunt, praebet, atque illi, qui iam Fidem recepit, opem fert, ut mysteria ab Ea proposita, quantum infirmitas humanae mentis patitur, *intelligere* [3] valeat [4].

Cum haec ita se habeant, pronum est erroris redarguere duas sententias osorum philosophiae scholasticae, quae adversis frontibus secum pugnant. Prima est Protestantium, qui Scholasticis obiiciunt eos, cum philosophiam theologiae ancillam facerent, theologiam placitis philosophiae aristotelicae perperam intellectis corrupisse [5]. Altera est Heghelii [6] asserentis philosophiam scholasticam in eo proprie positam fuisse, quod dogmata Religionis christianae ad examen rationis revocaret, et quae sub illis, veluti totidem symbolis, laterent pronuntiata rationis in medium proferret [7]. Haec sententia nuper in Germania longe pervagata est, et non paucos in Gallia sectatores habuit [8].

Iam, quod ad primum accusationis caput attinet, philosophia, cum a Scholasticis, uti ostendimus, veluti ancilla Theologiae considerata sit,

---

1) Cf B. Alb M., *Prologus in primam partem Summae Theologicae*; s. Thom., I, q. I, a. 5 ad 2, et *in lib. I Sent.*, Prolog., a. 1 *sol.*; s. Bonav., *De reductione artium ad Theologiam*, et *Brevil.*, Prolog.; Rog. Bac., *Opus maius*, pars II, c. 1, p. 23, ed. cit.

2) Cf p. xv.

3) Cf s. Thom., *In lib. I Sent.*, Prolog., a. 3, sol. 3.

4) Quantum dignitatis philosophia ex iis, quae erga theologiam fungitur, muniis assequatur, in unico *Criteriologiae* capite adversus recentes, in primisque Guentherum, ostendemus.

5) Satis est vel unum Bruckerum lectitare, quippe qui omnium scommata congessit, et probavit. Vid. *Op. cit.*, Period. II, part. II, c. 3, sect. 2, et 3, vol. III, p. 709 sqq.

6) *Philosophia Religionis* (germ.), part. I, t. I, p. 21-23, Berolini 1840.

7) Haec altera calumnia ab Heghelio, eiusque asseclis philosophiae Patrum quoque obiecta est. Verum, quoniam Scholastici in nexu theologiae cum philosophia statuendo ne latum quidem unguem a Patrum doctrina discesserunt, ea, quae ad veram indolem philosophiae scholasticae declarandam asseremus, de philosophia ss. Patrum quoque intelligi debent.

8) Hi sunt omnes illi, qui, cum veritates revelatas quibusdam symbolis, mythisque obvolvi teneant, philosophiae munus illas explicandi, atque inter se connectendi demandant, ut inde systema religionis philosophicum humanae naturae praestantia dignum exurgat. Eorum systema, uti alibi dicemus, *rationalismus* appellatur; unde isti Philosophi Scholasticos rationalismo suo praelusisse blaterant.

certe ab eis ita tractari non potuit, ut theologiam corrumperet. Repugnat enim philosophiam ad usum, et commodum Theologiae adhibere, simulque ea decreta probare, quae sanae Theologiae adversantur. Ad quam rem plane intelligendam iuvat duo mente reputare: 1° Scholastici dogmata Fidei Christianae non aliter corrumpere poterant, quam si ea absurdis philosophiae, quaecumque haec fuerit, pronuntiatis dimetirentur, et amplificarent. At res secus se habet. Nam Scholastici, uti ante ostendimus, non alia philosophiae pronuntiata probarunt, quam quae dogmatis a Deo revelatis vel consentanea, vel saltem non contradicentia esse comperiebant, eaque in theologiae usum adhibuerunt, non eo consilio, ut dogmata Fidei modulo humanae rationis metirentur, sed ut ea, quoad fieri poterat, similitudinibus e natura, et nexu rerum sumptis declararent, et ab obiectis, technisque incredulorum, et haereticorum defenderent. 2° Scholasticis nihil magis curae fuit, quam ut puritatem Fidei adversus nefarios adversariorum conatus sartam tectamque servarent; tantum abest, ut dogmata Fidei corrumperent [1]. Cuius rei illud illustri argumento est, quod omnes Theologi, et Philosophi recentis aetatis commenta Deistarum, et atheorum, quae dogmatis Fidei adversantur, placitis philosophicis e Scholasticorum lectione haustis explodunt [2].

Opinio autem Heghelii adeo abnormis est, ut ipsam in eius mentem venisse incredibile videatur [3]. Enimvero, si philosophia Scholastica in

---

[1]) Vt aliquod exemplum afferamus, B. Albertus M., et s. Thomas tot, tantaque studia in librorum Aristotelicorum interpretationem contulerunt non alio animo, quam ut multis erroribus, qui ex Arabum, praesertim Averrois, commentariis in Fidei periculum, et damnum succrescebant, obviam irent (cf Franc. Iacob. Clemens, *De Scholasticorum sententia, philosophiam esse theologiae ancillam*, p. 76, Monasterii Guestphalorum 1857). Ad hanc rem scire iuvat Arabes, quod vel absurdas Aristotelis sententias urgebant, vel sanas prave interpretabantur, in causa fuisse, cur non pauci, in primisque Almoricus Carnotensis, et David Dinantius, ex eorum commentariis decepti, aristotelicam philosophiam ad doctrinam Catholicam corrumpendam abuterentur. Hanc ob causam Patres Concilii Parisiensis (MCCIX) prohibuerunt, quominus philosophia aristotelica in Scholis vel omnino, vel ad triennium traderetur; quae prohibitio a Roberto Corceone, Gregorii IX legato, ad quosdam libros Aristotelis coarctata fuit. At vero, amota ex libris Aristotelis per Alberti M., s. Thomae, aliorumque Doctorum interpretationes, et discussiones omni erroris occasione, Vrbanus V (ann. MCCCLXVI per duos Cardinales Ioannem tit. s. Marci, et Aegidium tit. s. Martini, quos Lutetiam Parisiorum miserat, omnes libros Aristotelis tradi, et explicari non permisit tantum, sed iussit quoque, et inculcavit. Cf de hac re Launoj, *Op. cit.*, c. 1, p. 127-130, c. 6, p. 198-200. c. 9, p. 210-212.

[2]) Id fuse ostendit Gener in *Theolog. dogmatico schol.*, Prodr. 1, *Dissert. historico-chronologico-critico-apologetica pro theologia scholastica*, c. 2, § 5, p. 44-46, Romae 1767.

[3]) Nos non latet Heghelium ad rationalismum Scholasticis tribuendum ex eo

quibusdam rationis decretis, quae involucro dogmatum obteguntur, patefaciendis, declarandisque totam operam suam collocasset, a Scholasticis tradi debuisset philosophiam esse unam, eamdemque scientiam cum theologia, eamque normam nobis esse oportere, ex qua de vera notione dogmatum iudicandum nobis est. At neutrum a Scholasticis traditum unquam fuit. Non primum; nam ipsi non solum, ut iam ostendimus, theologiam a philosophia toto genere differre, sed etiam, ut in *Introductione* dicemus, theologiam multiplici ex capite philosophiae antecellere docuerunt. Nec alterum; constans enim, et concors Scholasticorum sententia, ut in *Criteriologia* videbimus, fuit, si quid ratio nobis suggerere videatur, quod dogmatis Fidei adversetur, tamquam falsum, et sophistice excogitatum, habendum esse; quare non philosophiam theologiae, sed theologiam philosophiae normam esse statuebant [1]. Ergo indoles philosophiae scholasticae omnino ab ea differt, quam Heghelius commentus est.

Philosophiae Scholasticae, cuius germanam naturam modo exhibuimus, usque ad initium saec. XIV viguit, floruitque. Hoc enim saeculo ineunte, Ockamus, discipulus Scoti, sicuti adversus Romanorum Pontificum potestatem, ita adversus doctrinas Scholasticorum, qui ei praeiverant, signum extulit, et liberiorem philosophandi rationem instituit [2]. Inde philosophia recentis aetatis, quae salutare iugum theologiae abiecit, et tot, tamque exitialium errorum parens fuit, invaluit.

Antequam huius recentis philosophiae historiam persequamur, fata,

---

permotum fuisse, quod ipsi philosophiam *ad intelligentiam dogmatum*, ut diximus p. XXI, spectare tradiderunt. At ipsum mire deceptum fuisse ex hoc uno colligi potest, quod Scholastici a Rationalistarum doctrina, qui mysteria Fidei in veritates rationales convertere conantur, cavendum iam praeceperunt. Audiatur s. Thomas: « Est valde cavendum, ne quis ad ea, quae Fidei sunt, aliquas demonstrationes adducere praesumat. . ., quia in hoc derogat excellentiae Fidei, cuius veritas omnem rationem humanam excedit, secundum illud *Eccl.* III, 25; *Plurima super sensum hominis ostensa sunt tibi*; quae autem demonstratione probari possunt, rationi humanae subduntur » (*Quodlib.* III, a. 31 c. Cf s. Bon., *In lib. III Sent*, Dist. XXIV, a. 11, q. 3 *ad arg.*, *ibid.*, Dist. XXIII, dub. I, et lib. IV, Dist. XI, dub. I). Quapropter illa locutio stricte accipienda non est, quemadmodum ab Heghelio, eiusque discipulis accepta fuit; non enim, ut ex iam dictis colligitur, aliud sibi vult, quam philosophiam theologiae adiumento esse, ut necessitatem Fidei non credentibus demonstret, credentes in Fide confirmet, et arma impugnantium Fidem retundat.

1) Cf s. Thom., *Contr. Gent.* lib. I, c. 7, n. 4; *Super Boeth. De Trin.*, q. II, a. 3 c.; I, q. I, a. 8 c.; *Qq. dispp.*, *De Potent.*, q. IV, a. 1 c.

2) Plerique Scriptores historiae philosophiae Ockamum, praesertim ob bellum, quod contra potestatem RR. PP. gessit, magnis laudibus prosequuntur, sed eum sub fine vitae resipuisse, atque a censuris absolutum fuisse silent. Cf Wadding., *Annal. Minor.*, an. 1347, n. 19 22, t. III, p. 549, et 550, ed. 2ª, Romae 1831 sqq.

quae philosophia scholastica interea temporis pertulit, summatim describere e re erit. Cum, exeunte saec. XIV, et sub initium saeculi XV, nonnulli Graeci in Italiam sese recipientes, secum graecos libros Platonis, et Aristotelis tulissent, non pauci Itali, relictis Scholasticorum castris, ad philosophiam alterutrius philosophi confugerunt [1]. Eorum, qui philosophiam platonicam, vel potius neoplatonicam instaurare studuerunt, princeps locus dandus est Marsilio Ficino [2]. Illi vero, qui philosophiam aristotelicam amplexati sunt, quam plurimi fuere; ast hi, quamvis Aristotelem ducem sequerentur, tamen, non secus ac illi, qui Platoni favebant, sese infensos in philosophiam scholasticam praebuere. Causa autem odii,quo in hanc philosophiam exardebant,non uno ex fonte repetenda est. Alii enim, quorum agmen duxit Angelus Politianus, Scholasticos insectabantur, quod barbarum, uti aiebant, dicendi genus adhibuerant; alii vero, inter quos Laur. Valla, Erasmus, aliique [3], et cum eis Lutherus, eiusque gregales [4] recensentur, quia philosophiam aristotelicam probe non noverant, atque quisquiliis, ineptiisque fere suffocaverant.

Platonica philosophia brevi tempore pene extincta, sola aristotelica in cunctis Scholis, et Vniversitatibus obtinere coepit. Verum, eius sectatorum alii, uti Protestantes, et pauci etiam, qui catholico nomine gloriabantur, philosophiam aristotelicam ab ipsis graecis Aristotelis libris sese haurire profitebantur; alii autem, iique fere omnes Catholici, in expo-

---

1) Cf Boeruerum, *De doctis hominibus graecis litterarum graecarum in Italia restauratoribus*, Lipsiae 1750. Advertendum hic est illos Italos eiusmodi studiis haud imparatos fuisse; iam enim in Italia, opera, et curis Dantis Aligherii, Petrarchae, et Boccacii, studium latinarum,graecarumque litterarum,quod numquam omnino perierat, restauratum fuerat. Cf Buhle, *Hist. de la phil. modern.*, trad. par Jourdain, sect. I, c. 2, et 3, t. II, p. 18-99, Paris 1816.

2) Hic, praeterquam quod versiones latinas operum Platonis, et Plotini, aliarumque ad sectam neoplatonicam pertinentium exornavit, libros platonicae philosophiae illustrandae idoneos scripsit (vid. prae ceteris *Theol. platon.*, *sive de immortalit. animarum*, *et aeterna felicitate*, lib. XVIII, *Opp.*, t. I, Parisiis 1641), et Academiae Platonicae praefuit, quae Florentiae saec. XV a Cosmo Mediceo instituta sub huius, necnon Petri filii, et Laurentii nepotis auspiciis laetissime floruit.

3) Cf p. XIX, not. 1.

4) Lutherus principio contra Aristotelem, et Scholasticos, quo maiori poterat impetu, debacchatus est. At, postquam Melanchtoni monitis edoctus se suique satellites in suis adversus Catholicos controversiis usu philosophiae carere non posse intellexit, philosophiam aristotelicam valde commendare coepit, ita tamen ut,quemadmodum diximus (*ibid.*),in Scholasticos invehi non desisteret. Cf Ioann. Hermannus ab Helswich, *Schediasma de varia Aristotelis fortuna*, quod praemisit dissertationi Launoji, *De varia Aristotelis fortuna in Acad. Parisiensi*, Vitembergae 1720.

nenda philosophia aristotelica Doctores Scholarum duces sequebantur. Iam, quoniam non pauci eorum, qui scholasticam philosophiam impugnarunt, adeo effraeni libertati philosophandi indulserunt, ut in suspicionem haeresium [1], vel etiam atheismi [2] venirent, Romani Pontifices nulli curae pepercerunt, ut doctrina Aristotelis ab omni errore immunis traderetur, et per Legatos suos in Gallia multa promulgarunt decreta, ut studia Vniversitatis Parisiensis contra Protestantium conatus sarta tectaque servarentur [3]. Denique,quod notatu dignum est,Patres Conciliorum Oecumenicorum Lateranensis, et Tridentini, quae saec. XVI celebrata sunt, cum multa sanxissent ad disciplinarum, et praesertim philosophiae studia pertinentia, nihil circa philosophiam aristotelico-scholasticam, quae in cunctis Academiis tradebatur, animadvertendum sibi esse censuerunt [4].

Accedamus modo ad tempora philosophiae *recentis*. Haec, quoniam divortium inter Theologiam,et Philosophiam professa est,rationemque philosophandi novam, et scholasticae omnino adversam invexit, philosophia *instaurata* appellari solet. Huius parens Cartesius vulgo salutatur. Namque, etsi *autonomia* philosophiae, quemadmodum diximus, ab Ockamo, eiusque discipulis, atque a non paucis Philosophis saec. XVI [5] commendata, vel saltem in suis investigationibus adhibita fuerit; tamen Cartesius ipsam ex instituto exposuit, et ad leges methodi revocavit [6], ita ut recentes Philosophi, qui illi methodo institerunt, eo duce, et magistro sese uti profiterentur.

Cartesius, veram, solidamque philosophiam erroribus, in quos omnes

---

[1]) E. g., Erasmus, Valla, et post alios Pompanatius.

[2]) E. g., Caesalpinus, et Cremoninus. Nec defuere, qui cum Vaninio atheismum aperte professi sunt, vel scepticismum instaurare cum Michaele Montano (Montaigne), et Petro Charonda (Charron) studuerunt.

[3]) Cf Crevier, *Histoire de l' Université de Paris*, t. II, p. 266, Paris 1771.

[4]) Cf Chastel, *De la valeur de la raison humaine* etc., part.III, c.2, p.367, Paris 1854.

[5]) Ex his commemorandi sunt Bernardinus Telesius, auctor Academiae Cosentinae (cf eius opus, *De natura rerum iuxta propria principia*, Neapoli 1586), Fr. Patritius (*Discussionum peripateticarum*, Basileae 1571, et, *Nova de universis philosophia libris L comprehensa* etc., Basileae 1591), Iordanus Brunus, Nolanus (cf Buchittè, qui longum indicem librorum, quos Brunus vulgavit,exhibuit in *Lexico philos.*, art. *Bruno*, t.I, p. 393, et 394, Paris 1844). His adiicimus Franc. Baconem a Verulamio, qui, paulo ante Cartesium « opus mentis universum resumere », atque « humanum intellectum rebus, et naturae parem » (*Novum Organum*, Praef., *Opp.* t. II, Amstelodami 1694) sese effecturum promisit. Ceterum Baco methodum potius ad scientiarum naturalium, quam ad universae philosophiae instaurationem, accommodatam tradidit, nullamque partem philosophiae ex instituto tractavit.

[6]) Vid. Fr. Bouillier, *Dict. phil.*, art.*Cartesianisme*, t. I, p. 442, Paris 1844.

Philosophi praeteritarum aetatum ruisse ei videbantur, explodendis opportunam condere volens, putavit sibi non esse confugiendum ad Fidem, atque hanc veluti normam disquisitionum suarum sumendam, sed omnia, quae didicerat, in dubium revocanda, ut vera a falsis, certaque ab incertis discernendi facultatem sibi compararet [1]. At statim advertit fieri non posse, ut ipse, dum talia cogitabat, non esset; quocirca « haec cogitatio, ipse ait, *ego cogito, ergo sum*, est omnium prima, et certissima, quae cuilibet ordine philosophanti occurrat [2] ». Exinde confecit 1° nihil pro vero habendum esse, nisi quod ex se evidens, et clarum est, atque ita evidens, et clarum, ut haec enunciatio, *ego sum* [3]; 2° cognitionem opinionum Philosophorum non praesidio, sed impedimento esse ad rerum scientiam assequendam [4].

Haec ratio dubitandi, quam Cartesius instituit, et tantopere inculcavit, maximas inter Philosophos turbas excitavit. Namque alii putarunt ipsam esse fontem scepticismi, et atheismi [5], atque horum errorum Cartesium accusarunt [6]; alii e contrario ipsam esse ad hos, aliosque eiusmodi errores refellendos valde opportunam, proindeque Catholicae Fidei non modo non adversam, sed etiam valde faventem contenderunt [7].

Verum, postquam controversiae de natura, et consectariis methodi cartesianae deferbuere, Cartesius quam plurimos nactus est et in sua, et sequentibus aetatibus sectatores [8]. Hi autem in explicanda, et adhibenda cartesiana philosophia valde inter se dissenserunt. Nonnulli enim, quorum quidam numerus nullo tempore defuit, rationis *autonomiam* intra limites, quos Cartesius ipse constituit, coëgerunt, ideoque veritates Fidei non esse iudicio rationis subiiciendas, nec pro vero habendum esse

---

1) *Princip. philos.*, part. I, § 1-5, p. 1, et 2, Amstel. 1666.

2) *Op. cit.*, loc. cit.

3) *De methodo*, part. IV, § 3.

4) *Op. cit.*, § cit.

5) Quid sit scepticismus innuimus p. XIV, not. 1. Atheismum autem illi profiteri dicuntur, qui eo usque delirant, ut notionem Dei veluti absurdam explodant, Deumque e medio tollant.

6) Has accusationes Cartesio iniuria obiectas fuisse in altera *Logicae* parte videbimus.

7) Huiusmodi controversias post alios multos nuperrime Fr. Bouillier copiose enarravit in suo opere, *Histoire de la philosophie cartesienne*, Paris, et Lyon 1854.

8) Sciendum autem est a Cartesio usque ad exitum saeculi proxime elapsi quolibet tempore extitisse, qui philosophiam scholasticam sectati sunt, eamque cum a cartesianae, tum a reliquarum recentium sectarum obiectis vindicarunt. Inter ultimos recensendus in primis est Fr. Salvator Rosellius, qui, saeculo XVIII exeunte, eruditissimam *Summam philosophicam* ad mentem s. Thomae Aquinatis concinnavit.

id, cui Fides contradicit, secundum Cartesium [1], sanxerunt. Quare ita philosophati sunt, ut quidquid adversari dogmatis Revelationis Divinae comperiebant, omnino reiicerent. Alii autem, quibus Fides Catholica vel parum cordi, vel etiam odio erat, neglectis illis declarationibus, quas Cartesius praesertim in suis ad obiecta adversariorum responsionibus saepe evulgavit, ex principiis Galli Philosophi absolutam *autonomiam* rationis prono alveo fluere opinati sunt ; unde philosophiae cartesianae ita adhaeserunt, ut Fidem Catholicam vel aliqua ex parte corrumperent, vel omnino tollerent.

Quamvis Cartesius non paucas suae methodi interpretationes, quas ei nonnulli aetatis suae philosophi obiecerant, vehementer reprobasset, et Philosophi Catholici, qui, Philosophia scholastica reiecta, cartesianam promoverunt, nullum huius pronuntiatum amplexi sint, quod cum Catholica Fide pugnare eis videretur; tamen certum nobis est ex methodo a Cartesio instituta, praecipuisque eius doctrinis cuncta illa errorum portenta enata esse, quae usque ad hanc aetatem omnes, quotquot sunt, scientias divinas, et humanas immane quantum perturbarunt.

Vt, quod asseruimus, ex recentis philosophiae historia comprobemus [2], in primis advertimus Cartesium philosophiam unico conceptu cogitationis ita conclusisse, ut omnes actiones cognitrices animae tum sentiendi, tum intelligendi communi *cogitationis* nomine designaret [3]. Iamvero ab hoc principio aliqui philosophi omnes cognitiones ad sensationes revocarunt, atque inde ortum duxere *empirismus* Lockii [4] in Anglia, et *sensismus* Condillachi, qui in Gallia longe, lateque obtinuit. Ab empirismo Lockii David Humius *scepticismum*, qui nihil de natura rerum menti humanae compertum esse asserit, et ex philosophia Condillachi Lametrius, Auctor *systematis naturae* [5], aliique eiusdem furfuris impii *materialismum*, qui non aliud, nisi corpora, existere decernit, nullo negotio, ut in hoc opere passim ostendemus, derivarunt. E contrario alii Philosophi, ex eodem Cartesii principio profecti, cogitationes ad solas intellectiones revocarunt, indeque idealismum, qui realem existentiam corporum a nobis cognosci negat, diversis formis extruxerunt. Iam idea-

---

1) *De methodo*, part. I, § 11, p. 5, Amstel. 1678, et *Principia phil.*, part. I. § 76.

2) Philosophorum systemata in hoc opere passim exponemus, et excutiemus, librosque, in quibus ea propugnarunt, suis locis citabimus.

3) *Les principes de phil.*, part. I, § 9, *Oeuvr.*, ed. cit., t. I, p. 231.

4) Lectio Operum Cartesii Lockium a scholasticae philosophiae studio deterruit. Cf Ritter, *Histoire de la philosophie moderne*, trad. par Challemer Lacour, lib. II, c. 2, t. II, p. 24, Paris 1861.

5) Huius operis, quod diversis scriptoribus tributum est, verus auctor fuit Paulus Thiry, Baro d' Holbach. Cf *Diction. phil.*, art. *D' Holbach*, vol. III, p. 111 sqq, Paris 1847.

lismus, cui Leibnitius [1] sua de origine idearum sententia, quin viam praecluserit, latiorem, faciliorem que stravit, eo usque pervenit, ut Philosophi Germaniae post Kantium unam *cogitationem puram*, quae neque ad subiectum cogitans, neque ad obiectum, quod cogitatur, ullam habet relationem, principium philosophiae esse docuerint.

Praeterea, ne de cunctis erroribus dicamus, ex methodo philosophandi, et ex quibusdam placitis Cartesii recentes Philosophi *ontologismum*, *pantheismum*, *deismum*, et *rationalismum theologicum* elicuere. Et sane, Malebranchius [2], quem nostrae aetatis Ontologi suum magistrum venerantur, essentiam animae in cogitatione positam esse, secundum Cartesium [3], docuit, et, quoniam nulla res sine essentia sua umquam esse, aut intelligi potest, mentem humanam ideas suas in ipso Deo intueri inde confecit. Spinosa autem [4], ex quo recens pantheismus nomen *spinosismi* accepit, notionem substantiae a Cartesio mutuatus est, ex eaque substantiam nonnisi unam, et infinitam esse posse secundum pantheistarum placita confecit. Denique illa regula methodi cartesianae, quae nihil, nisi quod perspicuum est, pro vero habendum esse decernit, ipsa per se ad deismum, et rationalismum theologicum ducere potuit. Etenim, si ratio humana ea tantum pro veris habere debet, quae evidenter cognoscit, consequens est ipsam dogmata, quae divinitus revelata dicuntur, cum evidenter non cognoscantur, admittere non posse. Hinc pronum est vel omnem Religionem supernaturalem, tamquam absurdum hominum figmentum, respuere, ut Deistae [5] autumarunt, vel, quemadmodum sec-

---

1) Leibnitius in Germania novam philosophandi rationem, quam Cartesius instituerat, valde promovit. Quocirca, etsi philosophiam scholasticam haud despiceret, et, secus ac Cartesius, historiam philosophiae plurimi faceret; tamen in causa fuit, cur philosophia Scholastica in cunctis Academiis germanicis dominari desineret, novaeque philosophiae multis, variisque systematis locum daret Ex his, quae Leibnitius in multis opusculis, et epistolis disseminavit, Wolfius integrum systema philosophiae composuit, et methodo geometrica exornavit.

2) Malebranchium lectio libri *De homine*, quem Cartesius edidit, ad philosophiam excolendam permovit. Cf Buhle, *Op. cit.*, vol. III, p. 367.

3) Cf *Méditations*, Medit. II, § 7, *Oeuvr.*, ed. Garnier, t. I, p. 104, Paris 1835.

4) Notum est Spinosam philosophiam Cartesii exponendam suscepisse in primo suo opere, quod hanc habet epigraphen: *Renati Des-Cartes principiorum phil.* pars I, et II, *more geometrico demonstrata*, Amstel. 1663. (Extat in eius *Operibus*, quae Paulus rursus evulgavit, vol. I, p. 1-86, Ienae 1802). De convenientia philosophiae spinosisticae cum cartesiana legere iuvat Tennemann (*Hist. phil.*, germ., vol. X, p. 381, et 421, Lipsiae 1817), Degerando (*Hist. de la phil. modern.*, c. 15, t. II, p. 398 sqq, Paris 1847), Cousin (*Du Vrai, du Beau, et du Bien*, p. 4, et 5, Paris 1854), quibus praeiverat Leibnitius, *Lettre à M. l' ab. Nicaise*, *Opp.*, p. 139, ed. Erdmann, Berolini 1840.

5) Varias deismi formas exposuit Samuel Clarke in suo opere, *Traité de l' existence, et des attributs de Dieu*, t. II, c. 2, trad. de l' angl., Amsterdam 1744.

tatores rationalismi theologici volunt, veritates, quae dicuntur supernaturales, exhibere tanquam principia religionis, quae nonnulli homines marte suo invenerunt, et quibusdam symbolis, seu mythis exornarunt, ut ea ad rudem populorum intelligentiam accommodarent.

Diversa systemata philosophiae, quae e Schola Cartesii exorta sunt, Cousinus perbelle secum componi posse docuit, atque ita *eclecticam* philosophandi rationem, hodie Galliae dominantem, instituit. Verum, praeterquam quod hic ecletismus, ut suo loco ostendemus, absurdus est, Cousinus, statim ac philosophari aggressus est, ipsum deseruit, et systema philosophiae condidit, quod a pantheismi labe omnino purgare non potuit [1].

Ex his, quae hactenus de praecipuis recentis philosophiae systematis innuimus, colligere nobis licet philosophiam, postquam Catholicam Fidem ducem sequi destitit, et se *autonomam* declaravit, ita defecisse, ut in errores, quibus omnes scientiae tum humanae, tum divinae profligantur, prolapsa sit. Nonnulli Philosophi Catholici malis ex recenti methodo philosophandi exortis remedium afferre volentes, philosophiam ad principium auctoritatis, a quo discesserat, revocare studuerunt. Hinc ipsi rationem humanam tamquam cunctis, vel saltem metaphysicis, et moralibus veritatibus assequendis imparem traduxerunt, et Divinam Revelationem, quae vel ex Sacra Scriptura, vel ex generis humani traditione, vel ex institutione sociali nobis patescit, illarum germanum criterium esse autumarunt [2]. Ast hi, quemadmodum evenire solet, Charybdim vitaturi in Scyllam inciderunt. Nam, quoniam, ut suo loco ostendemus, ex eorum doctrina *motiva credibilitatis*, seu momenta rationum, quibus veritas Revelationis asseritur, destruuntur, ipsaque natura rationis pessumdatur, factum est, ut Rationalistae, in primis Damironus [3], Jouffroyus [4], Saissetus [5], ac Simonius [6] non modo maiores vires resumpserint, sed etiam cunctis Philosophis, Theologisque catholicis, quibus illorum paucorum Catholicorum opinionem tribuunt, veluti rationis humanae detractoribus, omnisque scientiarum progressus adversariis insultaverint.

---

[1]) Omissis in praesentia aliis locis, legere satis est, *Introd. à l'histoire de la phil.*, leç. IV, V, et VI, Bruxelles 1836; *Du Vrai, du Beau, et du Bien*, p.4-5, ed. cit., et *Praefationes*, quas repetitis editionibus *Fragmentorum* praemisit.

[2]) Hanc methodum philosophandi, quam Lamennais, Bautain, Ventura, Bonnetty, et Scriptores *Ephemeridum Catholicarum* Lovanii promovere totis viribus studuerunt, nuperrime Froschmannus (*Introductio in philosophiam* etc., Monasterii 1858) novo modo propugnavit.

[3]) Damiron, *Cours de l' hist. de la phil. en France au XIX siècle*; Concl. p. 393, Bruxelles 1832.

[4]) Jouffroy, *Mélanges* passim, et praesertim *I Comment finissent les dogmes?* et *II De la Sorbonne, et des philosophes*, Paris 1838.

[5]) Saisset, *Essais de philosophie religieuse*, Paris 1859.

[6]) Simon, *La religion naturelle*, 4 ed., Paris 1857.

Quae cum ita se habeant, ii rectius sane, tutiusque sibi consulunt,qui, ut iura Revelationis, et Rationis aeque servent, et scopulos, syrtesque hodierni rationalismi vitent, ad philosophiam scholasticam, eo praesertim modo, quo ab Aquinate exornata, et ad sacras disciplinas accommodata fuit, veluti ad unicum salutis portum, confugiunt. Neminem profecto latet inter ipsos novae philosophiae sectatores iam non defuisse, qui evidentia rei perculsi praestantiam philosophiae scholasticae agnoverunt, eiusque studium commendarunt. Satis est nominare Leibnitium, recentium philosophorum facile principem. Qui quidem ingenue fassus est se, cum initio « novae cuiusdam ac blandientis imaginationi philosophiae » opiniones de corporis, animaeque naturis amplexatus esset, tandem post longam meditationum seriem ad veterum, praesertim Scholasticorum, doctrinam, redire coactum esse [1]. Hac autem nostra aetate in eadem Germania Viri in primis eruditi, Catholicaeque doctrinae amore ferventes instaurationem philosophiae scholasticae maximopere commendarunt. « Nos, inquit Iulius Sthal, celeb. Iurisconsultus, et in rebus philosophicis maxime versatus, omnino indigemus quodam opere, quod, Summae Theologicae s. Thomae instar, cunctas scientias nostrae aetatis luce christianae veritatis illustratas comprehendat [2] ».

Optimo igitur consilio postremis hisce annis Philosophi, et Theologi Catholici ad studium Scholasticorum maiori animi contentione conversi sunt, et scholasticam philosophiam cum in theologicis, tum in philosophicis disputationibus adhibuerunt. Eorum autem permulti vel elementa philosophiae secundum Aquinatis mentem elucubrarunt, vel aliquod caput logicae, aut anthropologiae, aut dynamilogiae scholasticae exposuerunt, vel lexica philosophiae scholasticae concinnarunt [3].

---

1) *Systema theologicum*, edid. Lacroix, et gall. vertit Alb. De Broglie, p. 200, et 202, Paris 1846. Alio in loco vehementer conquestus est recentes de s. Thoma, aliisque magnis illius aetatis viris perverse iudicasse; siquidem « sententiae philosophorum, et theologorum scholasticorum plus soliditatis prae se ferunt, quam vulgo existimatur, dummodo ipsae ad rem, et locum suum adhibeantur. Mihi persuasum est, si quis diligens, et meditationis assuetus philosophus doctrinas eorum illustrandas, ac more geometrarum analyticorum digerendas susciperet, eum plurimas veritates maximi momenti, et prorsus demonstrativas nactum iri »(*Discours de métaphysique*; in *Commercio epist. Leibnitii, et Arnaldi*, quod Grotefend evulgavit, p. 163, Hanovre 1846). Idem fere iudicium tulit de Scholasticis posteriorum aetatum, qui, praesertim in Hibernia, et in Hispania, floruerunt. Scripsit enim: « Quisquis in illius generis philosophia eruditus aurum, quod in eorum libris latet, patienter foderet, multarum, utiliumque veritatum inventione labores eius rependerentur; *Trois lettres à Mr. Remond de Montmort*, Lett. III, p. 704, *Opp. phil.*, ed. Erdmann.

2) *Philosophia iuris* (germ.), t. II, Praef., Berolini 1854. Cf Iacob. Clemens, *Dissert.* cit., p. 81, et 82.

3) Harum omnium elucubrationum auctores, inter quos scriptores Ephem.

Ad hanc philosophiae instaurationem aliquam symbolam conferre volentes voluminosum illud opus vulgandum suscepimus, quod inscribitur *Philosophia Christiana cum antiqua et nova comparata.* Quo in opere illud propositum nobis est cunctas doctrinas Patrum et Scholasticorum, in primisque s. Augustini, et s. Thomae, cum antiquorum, recentiumque Philosophorum placitis usque comparare, ut hoc pacto omnibus planum fieret philosophiam Christianam omnium problematum, quae ab antiquis, et recentibus ventilata sunt, examen instituisse ac veras solutiones dedisse, simulque omnes difficultates praeoccupasse, quas recentes adversus illas solutiones obiecerunt. Sed quoniam multi sacrorum Antistites auctores nobis, hortatoresque fuerunt, ut interea temporis amplum illud Opus ad Ecclesiasticae iuventutis commodum accommodaremus, nos tum *Compendium Philosophiae Christianae*, quod spatio unius anni facile absolvi possit, tum has eiusdem *Philosophiae Christianae Institutiones* pro iis, quibus scientiam penitus haurire lubet, concinnavimus.

Vnum modo restat, quod praemoneamus, quum in discutiendis recentium philosophorum opinionibus graves quandoque errores in eorum systematis notaverimus, nos non eo animo illud fecisse, ut ullam auctoribus censuram affingeremus, sed tantum ut quae uniuscuiusque sententiae consectaria sint, prout ipsa instituti nostri ratio postulat, praemonstraremus.

***La Civiltà Cattolica* et *La Scienza e la Fede* peculiari commemoratione digni sunt, passim in hoc opere laudabimus.**

INTRODVCTIO
AD
PHILOSOPHIAM

1. Quoniam, aiente Cicerone, *omnis, quae ratione suscipitur, de aliqua re institutio debet a definitione proficisci, ut intelligatur quid sit id, de quo disputatur* [1], philosophiae *Institutiones* scribere aggredientes illius definitionem in primis tradamus necesse est. Hac enim praestituta, quaenam sit philosophiae indoles, qua in re a reliquis scientiis differat, quot in partes dividatur, demum quaenam eius sit utilitas, faciliter cognoscemus.

2. Iam philosophiam ex vi nominis *studium*, vel *amorem* sapientiae significare exploratissima res est; id enim innuunt illa verba, quibus constat, φίλος, et σοφία [2]. Quod quidem nomen a Pythagora, qui D circiter ante Christum natum annis obiit, invectum fuisse s. Augustinus [3], post Tullium [4], scriptum reliquit; ut propterea ante illum, quae nunc philosophia, *sophia* diceretur, et qui nunc philosophi, *sophi* appellarentur.

3. Verum vix paucis enarrari potest, quot, et quam variae fuerint opiniones Philosophorum de natura, et definitione, quemadmodum aiunt, reali huius scientiae, ut exinde nonnulli ipsam nullo pacto definiri posse sibi persuaderent [5]. Quod sane vel ipsa ratio declarat; nam, cum huius scientiae notio eadem apud omnes non fuerit, sed nullo certo modo, aut fine circumscripta sit, nil mirum est, si et ipsa definitio, quae hanc notionem designat, eadem pro qualibet aetate esse non potuerit. Qua in re, ne longiores, quam par est, simus, duo tantum animadvertenda censemus. Primum est, philosophiam, prout nunc obtinet, non posse illo modo definiri, quo ab antiquis, teste

---

1) *De Officiis*, lib. I, c. 2.

2) Cf Tull., *ibid.*, lib. II, c. 2, et s. Aug., *Contr. Acad.*, lib. II, c. 2, n. 6, ed. Maur. — 3) *De Civ. Dei*, lib. VIII, c. 2. — 4) *Dispp. Tuscul.*, lib. V, c. 3.

5) Inter hos recensendi sunt Laromiguière (*Leçons de phil.*, part. 2, leç. I, t. II, p. 3, Paris 1833), et Jouffroy, *Oeuvres de Reid*, trad. par Theod. Jouffroy, Prèf. du Traducteur, vol. I, Paris 1840.

Tullio [1], definita fuit, scilicet *scientiam rerum divinarum, atque humanarum, causarumque, quibus hae res continentur* [2]. Namque haec definitio non notionem philosophiae, prout haec scientia hodie accipitur, sed notionem universae humanae sapientiae, prout ab antiquis accipiebatur, designat. Alterum est, apud recentiores morem iam invaluisse philosophiam pro prima scientia habendi, sive, quod idem est, pro scientia, quae fundamenta tradit, sine quibus alias scientias recte, et quodam ordine construere haud possibile est. Ex quibus perspicis definitionem philosophiae nobis tradendam esse, quae peculiare quoddam genus cognitionis, non vero universam cognitionem humanam denotet, et quae obiectum eius, quod modo innuimus, designet.

4. Vt vero huiusmodi definitio rite conficiatur, primum innuere oportet, quid nomine scientiae veniat. Inter omnes convenit scientiam alicuius rei in perfecta eius cognitione consistere, atque perfecta rei cognitione eum potiri, qui causas, ex quibus illa gignitur, probe cognoscit. Quapropter scientia optime definita est: *Cognitio rerum per caussas*, vel, quod idem valet, *cognitio rerum per suas rationes*; caussae enim rerum, pro eo ut a nobis cognoscuntur, rerum *rationes* vocari solent. Hinc *scientia*, sive *cognitio scientifica* a cognitione, quae *vulgaris* [3] audit, non parum differt, quippe quod haec tantum rem esse, illa autem, cur ita esse debeat, nobis exhibet.

5. Quod si in qualibet scientia cognitionem alicuius rerum generis ex principiis, quae ipsam gignunt, nobis comparamus, aliqua scientia, quae circa ipsa cognitionis humanae principia, atque circa supremas causas rerum in omnibus scientiis cognitarum versatur, existat necesse est. Huiusmodi scientia illa est, quae hodie *Philosophia* dicitur, quaeque idcirco definiri potest: *scientia supremorum*

---

[1]) *De Offic.*, lib. II, c. 2. Haec definitio ad verbum legitur apud Clem. Alex., *Strom.*, lib. I, c. 5, ed. Potter, Oxonii 1715, et Origenem, *Cont. Cels.*, lib. III, c. 72, ed. Delarue, Parisiis 1733.

[2]) Pythagoras, et Socrates illa verba, *quibus hae res continentur*, omiserunt, idque fortasse ob hanc causam, quod, cum scientia sit cognitio rerum per causas, illa verba voce *scientiae* continentur. Vid. Plut., *De placitis phil.*, lib. I, Prooem., *Opp.*, t. IV, par. 2, p. 517, Oxonii 1793. De hac, aliisque, quibus veteres usi sunt, philosophiae definitionibus vid. Ioan. Gherard. Vossium, *De artium et scientiarum natura et constitutione* lib. V, seu *De Philosophia*, c. 2, § 5; *Opp.*, t. III, p. 230, Amstelodami 1696; et Goess, *De variis, quibus usi sunt Graeci et Romani philosophiae definitionibus*, Vlm. 1811-16.

[3]) De duplici hoc cognitionum genere iam olim disseruit Clem. Alex., *Strom.*, lib. VI, c. 1.

principiorum, *seu supremarum caussarum tum cognitionis*, *tum rerum*, *quae ratione humana cognosci possunt*. Illa verba, *scientia supremorum principiorum cognitionis humanae*, significant philosophiam inquirere leges, quibus mens humana actiones cognoscendi exercet, facultates, quibus ipsas perficit, et vim, quae ipsis ad obiectivam rerum existentiam manifestandam inest, itemque notiones universales, quibus caeterae scientiae innituntur. Illa autem verba, quae sequuntur, *scientia supremarum caussarum rerum*, *quae ratione humana cognosci possunt*, denotant philosophiam tractare de illis obiectis, ad quae reliquarum scientiarum obiecta referuntur, quaeque idcirco eiusmodi sunt, ut sine ipsorum notitia nullius rei perfecta scientia existere possit. Haec autem suprema obiecta sunt Deus, mundus universe spectatus, et homo. Deus quidem est principium absolute supremum, ex quo res, quotquot sunt, perfecte cognoscuntur. Nam, cum Deus sit causa absolute prima, ex qua omnes res sunt, consequitur nullum genus rerum perfecte cognosci, seu sciri posse, nisi illud, postquam in se cognitum est, ad Deum, tamquam ad causam primam sui, relatum quoque consideretur; si quidem res tum perfecte cognoscuntur, seu sciuntur, cum per omnes causas, per quas sunt, cognoscuntur. Post Deum mundus, universe consideratus, est quoque principium supremum, ex quo res ipsum constituentes cognoscuntur, quia cum omnia, quae in mundo sunt, quibusdam nexibus inter se contineantur, nullius generis rerum, ex quibus mundus constat, scientiam adipisci nobis licet, nisi leges universales, quibus res colligantur, omnino calleamus. Homo denique est alterum post Deum principium supremum, ex quo speciales scientiae efficiuntur. Enimvero, cum homo sit subiectum omnium scientiarum, sequitur hominem nullam scientiam perfecte assequi posse, si seipsum ignoret, quippe quod, ut suo loco dicemus, scientia ad subiectum, quod scit, necessario refertur; eorum autem, quae ad se invicem referuntur, unius perfecta cognitio, sive scientia sine cognitione alterius haberi nequit. Reliqua verba, quibus definitio clauditur, nempe, *quae ratione humana cognosci possunt*, eo consilio in definitione posuimus, ut philosophia a scientiis theologicis, quae Divinae Revelationi innituntur, distingueretur. Nam, quamvis philosophus, uti alias ostendemus, Revelationem Divinam prae oculis semper habere, et quidquid ipsi contradicere comperit, veluti falsum reiicere debeat; tamen ei non alia pronuntiata in philosophiam invehere licet, quam quae argumentis e ratione petitis demonstrare potest[1].

---

[1]) Cf Rog. Bac., *Opus maius*. Pars II, c. 8. ed. Iebb, Londini 1733.

6. Ex ista, quam explicavimus, philosophiae definitione duas esse ipsius potissimas partes facile intelligitur; unam nempe, quae de supremis principiis tractat, quorum ope humana mens actiones suas cognoscendi exercens ad scientiam rerum assequendam pervenit; alteram, quae de principiis supremis rerum, ex quibus mens humana cognitionem perfectam ipsarum rerum elicit. Atque prior pars hodie *subiectiva* vocari solet, quia subiectum cognitionis, hoc est,animam,prout est subiectum cognitionis, expendit; altera autem *obiectiva*, quia suprema quaedam obiecta ipsius cognitionis expendit, inter quae, si, uti iam diximus, animam recenset, hanc, prout est quoddam obiectum, non vero prout est subiectum cognitionis, considerat.

7. Iam illud perspicuum est, utrique parti alias partes subiici, si quidem plura tractanda in utraque sese nobis offerunt. Enimvero pars subiectiva complectitur in primis *logicam*, quae exponit diversas actiones,quas mens humana in veri cognitione persequenda exerit, leges, quibus illas actiones exercet, et ordinem, quo illas ad veri inquisitionem adhibere debet: tum *dynamilogiam*, hoc est, tractatum de facultatibus animae,qui has facultates enumerat,singularum naturam, modum operandi, obiectumque proprium scrutatur; deinde quomodo, ipsarum subsidio, intellectus primas cognitiones rerum sibi comparet, quamque vim ipsae ad cognitionem rerum gignendam habeant, inquirit; ex qua duplici investigatione *Idealogia*, et *Criteriologia* constituuntur; tum demum *ontologiam*, nempe tractatum de supremis notionibus, prout hae ad naturas rerum, quas denotant, referuntur. Pars obiectiva autem in quatuor alias partes subdividitur, quarum prima, quae de Deo,Eiusque attributis ex naturali lumine rationis disputat, quantum infirmitas mentis humanae sinit, vocatur *theologia naturalis*; altera, quae de mundo universe spectato disserit,*cosmologia*, duae postremae vero *anthropologia*, et *ethica* vocitantur; atque anthropologia naturam hominis expendit, ethica principia, seu leges universales morum inquirit, ad quas homo,si finem ultimum a Deo sibi praestitutum assequi velit, actiones suas accommodare debet. Illud vero hic monendum est, *dynamilogiam*, et *anthropologiam*, unico *Psychologiae* nomine, et *ontologiam*, *psychologiam*, *cosmologiam*, et *theologiam naturalem* unico nomine *Metaphysicae* a multis recentis aetatis philosophis, praesertim Wolfianis, significatas fuisse. Quocirca philosophia ab eis divisa fuit in *logicam*, *metaphysicam*, et *ethicam*,et rursus metaphysica in *ontologiam*, *psychologiam*, *cosmologiam*, et *theologiam naturalem*. Quandoquidem autem ea, quae in logica, et metaphysica

traduntur, in *theoria*, nempe in contemplatione rerum versantur, et quae in ethica ad *praxim*, hoc est, ad *operationem* spectant, philosophia vulgo etiam distinguitur in *theoreticam*, sive *contemplativam*, et *practicam*, sive *activam*, quarum illa logicam, et ceteras, quas enumeravimus, partes, haec ethicam complectitur.

8. Quamvis autem plures, et diversae philosophiae partes sint, tamen ipsa non multiplex, sed una scientia est; partes enim, ex quibus ipsa conflatur, ad hoc unum spectant, ut supremas rationes, quibus principia specialium scientiarum humanarum sive theoreticarum, sive moralium indigent, investigent.

9. Ex his facile intelligitur philosophiam a ceteris scientiis in eo potissimum differre, quod in ceteris scientiis aliquod obiectorum genus cognoscendum suscipitur, philosophia autem leges inquirit, et explicat, secundum quas cognitio humana ad specialium scientiarum consecutionem evolvitur, et quaedam obiecta expendit, ad quae specialium scientiarum obiecta referuntur, atque hoc modo principia suprema statuit, quibus omnes speciales scientiae innituntur.

10. Denique de praestantia, et utilitate huius scientiae plura persequi opus nobis non est. Enimvero, quantum philosophia ceteris scientiis humanis praestet, quantamque utilitatem in ipsas conferat, vel ex eo tantum perspici potest, quod, ut s. Thomas advertit [1], atque ex dictis patet, *omnibus aliis scientiis perfectionem impartitur*; ipsa enim de iis agit, quibus mens nostra opus habet, ut perfectam in ceteris scientiis cognitionem adipiscatur. Neque scientiae dumtaxat, sed etiam artes ingenuae, uti rethorica, poësis, grammatica, aliaeque id genus subsidio philosophiae indigent. Nam quaelibet ars regulas tradere debet, quibus opus quoddam recte perficiatur. Iam hae regulae rectae, et tutae esse non possunt, nisi ex principiis rerum, ad quas referuntur, plane, liquidoque deriventur; quocirca non nisi philosophus illis perfectissime uti potest. Hinc Tullius aiebat se oratorem « non ex Rethorum officinis, sed ex Academiae spatiis extitisse [2] ». Quod si philosophia, prout ad Theologiam revelatam refertur, consideretur, multa quidem sunt capita, quorum gratia Theologia philosophiae antecellit. Horum potiora sunt tria, quae secundum s. Thomam exponere iuvat. Theologia humanis scientiis antecellit primo ob praestantiam sui obiecti, quia ipsa « est principaliter de his, quae sua altitudine rationem transcendunt. Aliae vero

[1]) *In lib. II Sent.*; Dist. XXVII, q. II, a. 4, sol. 2 ad 1.
[2]) *Orator.*, c. 4.

scientiae considerant ea tantum quae rationi subduntur ». Secundo, ob effectum, quem in animis discentium producit, quia « aliae scientiae certitudinem habent ex naturali lumine rationis humanae, quae potest errare, haec autem certitudinem habet ex lumine Divinae Scientiae, quae decipi non potest ». Tertio ob nobilitatem finis, ad quem homines ducit, prout practica scientia est; « nam finis . . . huius doctrinae, in quantum est practica, est beatitudo aeterna; ad quam, sicut ad ultimum finem ordinantur omnes alii fines scientiarum practicarum [1] ». Nihilominus philosophia tot, tantisque famulatus officiis erga Theologiam fungitur, ut huic necessariam esse Rogerius Baco asserere non dubitaverit [2]. Has famulatus partes s. Thomas exposuit his paucis: « Tripliciter autem in sacra doctrina philosophia uti possumus. Primo ad demonstrandum ea, quae sunt praeambula Fidei, quae necessaria sunt in Fidei scientia, ut ea, quae naturalibus rationibus de Deo probantur, ut Deum esse, Deum esse unum, et huiusmodi de Deo, vel de creaturis in philosophia probata, quae Fides supponit. Secundo ad notificandum per aliquas similitudines ea, quae sunt Fidei, sicut Augustinus in libris *de Trinitate* utitur multis similitudinibus ex doctrinis philosophicis sumptis ad manifestandam Trinitatem. Tertio ad resistendum his, quae contra Fidem dicuntur, sive ostendendo esse falsa, sive ostendendo non esse necessaria [3]». Vnde philosophiam Origenes *praeludium ad Christianismum* sapienter appellavit [4].

---

1) I, q. I, a. 5 c. Haec breviter innuimus, ut in ipso vestibulo discentes ab errore Rationalistarum amoveremus, qui putantes dogmata Theologiae non esse aliud, quam praecipuas veritates philosophiae rudium captui accommodatas, philosophiam ipsi Theologiae anteferre non dubitant; unde illam cum Cousinio (*Introd. à l' hist. de la phil.*; *Oeuvres* t. I, p. 10, Bruxelles 1840) *fontem omnis lucis ac auctoritatem omnium auctoritatum salutant.*

2) *Opus maius*, pars II, c. I.

3) *Super Boët. De Trin.*, q. II. a. 3 c. Vid. quae de hac re longius disputavimus in nostro opere, *Saggio di risposte alle quistioni di Logica e Metafisica, per servire all' esame religioso degli aspiranti all' insegnamento delle suddette scienze nella R. Università degli studi*, in Ephemeride *La Scienza e la Fede*, vol. XIX, p. 353 sqq., Napoli 1850.

4) *Epist. ad Greg.*, t. I, p. 30, ed. Delarue, Parisiis 1733. Cf Clem. Alex., *Strom.*, lib. I *passim*, et s. Iust., *Exhort. ad gentes*, nn. 3-6.

LOGICA

PROLEGOMENA

1. Logica definiri potest cum s. Thoma: « Scientia, quae est directiva ipsius actus rationis, per quam scilicet homo in ipso actu rationis ordinate, et faciliter, et sine errore procedat [1] ». Cuius definitionis ratio ut facile perspiciatur, advertendum est animum nostrum, ope intellectus, supra se ipsum reflectere, atque ideo non solum res, sed etiam intellectiones suas, et seipsum intelligere posse. Quod si animus actiones cognoscit, per quas res cognoscit, ipse procul dubio potest leges detegere, quibus actiones suas cognoscendi ad rerum scientiam assequendam dirigit, atque illarum diversos modos, ususque investigare. Hinc scientia confici potest, quae circa modum dirigendi actiones cognitrices humanae mentis versatur, ut hae verum sine errore, facile, et certo ordine in ceteris scientiis assequantur. Haec scientia ea est, quae *Logica* nuncupatur. Quapropter *rationalis scientia* ab eodem Aquinate appellata fuit non solum « ex eo, quod est secundum rationem, sed etiam ex eo, quod est circa ipsum actum rationis, sicut circa propriam materiam [2] ». Mens nostra autem per tres diversas actiones ad rerum cognitionem pervenit, atque hae sunt *notio*, qua mens res simpliciter apprehendit, *iudicium*, quo mens notiones inter se collatas vel invicem coniungit, vel segregat, prout unam alteri convenire, aut repugnare perspicit, demum *ratiocinium*, quo ex duobus iudiciis alterum iudicium eruit, atque ita ex notis ad ignotorum notitiam progreditur. Huiusmodi actiones ita inter se comparantur, ut prior posteriori contineatur, eique inserviat, propterea quod haud possibile est, ut s. Thomas advertit [3], coniungere, aut segregare, nisi ea, quae iam simpliciter apprehensa sunt, neque ad ignotum pervenire, nisi per id, quod iam notum est.

2. Iamvero ex his nostrae mentis actionibus tertia est proprium Logicae obiectum. Id contra Hamiltonum Scotiae philosophum [4] in promptu est evincere. Namque finis Logicae est mentem dirigere, ut

---

1) *In lib. I Poster.*, lect. I.—2) *In lib. IV Met.*, lect. IV.—3) *In lib. I Poster.*, lect. cit.

4) *Fragmens* etc., *Logique*, p. 203, et 209, trad. par Peisse, Paris 1840.

ipsa in scientiis verum sine errore, facile, et certo ordine assequi possit. Sed mens nostra in scientiis verum assequitur e notis ad ignotum progrediendo, atque haec progressio nomen ratiocinationis habet. Ergo finis Logicae est mentem in ratiocinando dirigere [1]. Quocirca ratiocinatio est proprium Logicae obiectum, meritoque Logica a Galluppio [2] aliisque recentibus post s. Augustinum [3] definita fuit *scientia ratiocinationis*. Quandoquidem autem logicus perfectam notitiam ratiocinationis acquirere non potest, nisi elementa, ex quibus ipsa conflatur, seorsum intelligat, necesse est, ut ipse notionem quoque, et iudicium ad examen revocet, non prout per se, sed prout elementa ratiocinationis sunt.

3. At enim, est ne Logica scientia, an ars? Auctor *Artis cogitandi* [4], aliique ex eo, quod in logica modus conficiendi ratiocinationem traditur, ipsam non scientiam, sed artem esse arbitrati sunt. At falso. Nam, ut suo loco dicemus, ars quasdam regulas in experientia fundatas statuit; scientiae autem proprium est ex principiis internis rei naturam, et affectiones eius colligere; et si interdum regulas praescribit, eas ex ipsarum rerum, ad quas referuntur, principiis eruit [5]: atqui Logica ex principiis, quae ratiocinationem constituunt, colligit, quomodo ratiocinationes componendae sint, ut ex noto ad ignotum progredi liceat; ergo Logica est scientia [6]. Vehementer etiam falluntur Wathely [7], Bentham [8], aliique recentes philosophi, qui logicam simul scientiam, et artem esse sentiunt. Etenim, cum scientia, et ars, uti suo loco dicemus, sint valde ab se dissociatae, prorsus repugnat, quae scientia est, esse simul artem, et contra.

6. Denique alii philosophi, inter quos nonnulli graeci interpretes Aristotelis numerantur, Logicam non esse quamdam specialem scientiam, sed cum singulis scientiis confundendam esse docent, quippe

---

1) Cf Alb. M., *De Praedicam.*, lib. II, tract. I, c. 4.

2) *Lezioni di Filos.*, Lez. 10, vol. I, p. 58, Napoli 1853.

3) *De Civ. Dei*, lib. II, c. 7.—4) *Ars cogitandi*, p. 1, Lugduni 1703.

5) Cf Bossuetum, *De la connaissance de Dieu, et de soi même*, lib. I, c. 15; *Oeuvres phil.* ed. de Lens, p. 49 50, Paris 1843.

6) Advertendum tamen est, veteres philosophos, itemque scholasticos interdum artis vocabulo scientiam significasse. Ex quo intelligi potest, cur iidem, quibus Logica scientia visa est, artem eam quandoque appellaverint. Neque illud tacendum est, Logicam, quemadmodum s. Thomas monuit (*Super Boët. De Trin.*, lect. II, q. I, a. 1 ad 3), ad artem quodammodo accedere; quippe quod, cum ipsa modos conficiendi enunciationem, syllogismum, aliasque, quae ab his oriuntur, et pendent, cogitationis formas, secus ac ceterae scientiae, tradat, quodammodo circa opus versatur.

7) *Elementa Logicae* (angl.), p. I, Oxonii 1827.

8) *Compendium novi systematis Logicae* etc. (angl.), p. 12, Londini 1827.

quod singulae scientiae illa, tamquam instrumento, utuntur. Verum, nos contra eos cum Scoto [1] reponimus Logicam, etsi sit instrumentum scientiarum, quippe quae de ratiocinatione agit, qua ceterae scientiae utuntur; tamen specialem in se scientiam esse. Et sane, scientiae, ut suo loco explicabimus, inter se distinguuntur ratione obiectorum, circa quae versantur; atqui obiectum logicae ab obiectis reliquarum scientiarum distinguitur; ergo Logica cum reliquis scientiis non est confundenda. Et sane, si Logica modum investigat, quo progredi a noto ad ignotum licet, hanc investigationem, non prout in singulis scientiis peragenda est, sed ipsam in se, sive a rebus, circa quas singulae scientiae versantur, avulsam considerat; quocirca logicae obiectum ad obiecta reliquarum scientiarum haud pertinet. Quod ut luculentius fiat, advertito logicam non conficere syllogismos, quorum ope quaelibet scientia circa propriam materiam e noto ad ignotum progreditur, sed dumtaxat modum illos conficiendi generatim tradere. Quapropter ipsa potius scientia instrumentorum scientiarum, quam instrumentum scientiarum, dicenda est.

5. Tractationem huius scientiae, quam Logicam diximus, tres in partes dividemus. In prima de iis, quae ad formam, seu structuram syllogismi pertinent, agemus; ob idque primum elementa, quae syllogismum efficiunt, nempe notiones, et iudicia expendemus; deinde leges investigabimus, secundum quas ratiocinatio conficienda est, ut per illam ignotum ex noto inferri queat. In altera parte diversas species syllogismi ex diversitate materiae, circa quam versatur, exponemus. Cuius partis obiectum ut intelligatur, advertendum est ratiocinationem ex parte materiae esse vel *sophisticam*, nempe illam, quae falsum concludit, erroremque gignit, vel *dialecticam*, nempe illam, cuius conclusio non est necessario certa, ideoque aliquam suspicionem de eius veritate inducit, vel *apodicticam*, sive demonstrativam, nempe illam, quae certam, et necessariam cognitionem, sive scientiam parit. Hinc ad cognoscendum diversum gradum cognitionis, quem ratiocinatio in mente humana gignere valet, necesse est, ut logica ratiocinationem ex illa parte etiam, quatenus ad materiam spectat, consideret. Quamobrem in altera Logicae parte primum redargutiones *sophismatum*, seu fallaciarum exponemus, ut a quibus erroribus in syllogismo sive demonstrativo, sive dialectico cavendum nobis sit, discamus; tum *locos* ad syllogismi dialectici constructionem, nempe ad probabilium argumentorum inventionem, ex quibus via ad syllogismum demonstrativum conficiendum nobis

---

[1]) *Super Universalia Porphyrii*, q. II, n. 2.

paratur, exponemus; tum denique de ipsa demonstratione, sive de syllogismo demonstrativo, et de scientia, quam demonstratio parit, disseremus. Denique in tertia parte, quae *Methodologia* dicitur, inquiremus, a quibusnam principiis studioso cuiusque scientiae proficiscendum sit, et quonam ordine in suis argumentationibus progrediendum, ut obiectum scientiae suae consequi possit [1].

6. Restat, ut nonnihil de praestantia logices dicamus. Qua de re sciendum in primis est duplicem logicam existere, unam *naturalem*, alteram *scientificam*. Naturalis est inchoata, et imperfecta notitia instrumentorum scientiarum, eaque oritur ex dispositione animis insita, per quam facultatibus ad cognoscendum destinatis recte utimur. Scientifica est illorum instrumentorum perfecta, et absoluta notitia, quam ante declaravimus. Iam nos ii non sumus, qui logicam scientificam adeo necessariam esse arbitramur, ut sine ea nihil in rerum cognitione proficere liceat; non enim nos latet scientias, ope logicae naturalis, haud mediocriter profecisse, antequam Logicae praecepta existerent, atque in unum corpus redigerentur [2]. Nihilominus ipsam in reliquas scientias immane quantum utilitatis conferre contendimus. Et sane, quemadmodum artifex, quo melius instrumenta artis suae novit, eo perfectiora opera concinnare valet; ita quisque eo facilius, et rectius scientias assequitur, quo penitiorem habet notitiam instrumentorum, quibus illae utuntur. Quoniam autem perfectam notitiam huiusmodi instrumentorum Logica suppeditat, dubitandum non est, quin Logica ad scientiarum augmentum, et perfectionem magno adiumento sit [3].

---

1) Aristoteles fortasse de hac Logicae parte in opere deperdito, quod Μεθοδικά inscripsit, cuiusque meminit *Rethoric.*, lib. I, c. 2, tractavit. In libris eius, qui extant, methodi vocem usurpavit, sed illam non eodem modo accepit; modo enim *doctrinam*, *scientiam*, *disciplinam*, modo *viam*, et *rationem* designavit. Nihilominus in eis multa, quae ad methodologiam pertinent, inveniuntur, et vocabula ὁδὸς (*Anal. Post.*, lib. I, c. 30), et τρόπος (*Meteor.*, lib. I, c. I; *Ethic. Nicom.*, lib. II, c. 7; *Polit.*, lib. I, c. 8), quae cum methodi notione congruunt, saepe occurrunt.

2) Inter omnes constat, etsi ante Aristotelem quamplura logicae doctrinae capita exculta fuerint, tamen ipsa ab eo multum aucta, perfecta, atque ad iustae scientiae formam redacta esse. Revera, Stagirita omnium primus in suo *Organo* rudem illam et indigestam praeceptorum logicorum copiam ad certa principia revocavit, limitibus suis circumscripsit, litesque dialecticas et sophisticas diremit, composuitque. Cf I. G. Buhle, *De philosophorum graecorum ante Aristotelem de arte logica invenienda et perficienda conaminibus*, inter *Comm. Societ. Gotting.*, t. XI, p. 234 sqq., Gottingae 1791.

3) Cf s. Aug., *De ord.*, lib. II, c. 13, n. 38. Hinc intelligitur, cur libri logici Aristotelis ab eius Operum collectoribus *Organi*, sive instrumenti no-

PARS PRIMA

Prior Logicae pars, ut iam innuimus, tres investigationes complectitur, quarum una circa *notiones*, altera circa *iudicium*, et tertia circa ratiocinationem *formaliter* sumtam versatur. Scilicet in prima inquiritur, quot sint notiones communes et generales, quibus notiones propriae singularum rerum continentur; in altera, quomodo eae in iudicio componantur; in tertia quot et quibus modis ex iudiciis syllogismus conficiatur, ut per unum notum alterum ignotum cognoscatur [1]. Quapropter priorem hanc Logicae partem tribus capitibus comprehendemus.

CAPVT PRIMVM

De notionibus

ARTICVLVS PRIMVS

Quomodo in Logica de notionibus tractandum sit

1. Notio est mentis actus, quo ipsa aliquid simpliciter apprehendit, quin de eo ullam proprietatem affirmet, aut neget, eaque *idea*, aut *intellectio*, aut *conceptus* appellari quoque solet [2]. Quandoquidem notio pluribus modis accipi potest [3], principio statuendum nobis est, quo modo spectatae notiones obiectum Logicae sint.

---

mine donati sint; et Franciscus Baco Logicam suam *Novum organum scientiarum inscripserit.*

[1]) « Ratio, inquit B. Alb. M., non potest devenire ad instrumentum, quo cognitionem incogniti eliciat ex cognito, nisi tribus actibus, qui sunt ordinare unum ad alterum, componere unum cum altero, et colligere composita secundum discursum, qui fit ex uno in alterum. Sic enim et non aliter accipiet cognitionem incogniti per id quod est cognitum »; *Praedicam.*, lib. II, tract. I, c. 1.

[2]) A Scholasticis nomen *intentionis* etiam habuit, quia mens vim suam in rem *intendendo* notionem ipsius rei adquirit.

[3]) Vulgo a Logicis consideratur etiam modus, quo mens nostra res sibi obiectas concipit, quatenus interdum eas ita percipit, ut illas ab aliis quibus-

2. Notionum aliae ad singulas res referuntur, cuiusmodi sunt notiones *Socratis*, et *Platonis*; aliae ad id, in quo plures res secum conveniunt, et quo a ceteris differunt, seu ad diversa genera, vel ad diversas rerum species, puta, *animalitatis*, et *humanitatis*; aliae demum, quae *supremae* notiones audiunt, ad id, quod diversis rerum generibus est commune, cuiusmodi sunt notiones *substantiae*, *quantitatis*, *relationis*, aliaeque id genus. Iam compertum est supremas dumtaxat notiones ad Logicam spectare. Nam Logicae proprium est non huic, aut illi generi rerum studere, sed modum generalem investigare, et tradere, quo singulis rerum generibus studere menti humanae datur; quapropter ipsa non notiones rerum, quae diversarum scientiarum obiecta sunt, sed dumtaxat notiones, ad quas diversae notiones diversorum obiectorum scientiarum revocantur, enumerare, et explicare debet, seu notiones, quibus opus iis est, qui aliquod naturarum genus nosse affectant. Atqui huiusmodi

---

libet facile internoscat, interdum non ita. E. g., oleam, ficum, vitem ita percipimus, ut eas a se invicem, atque a ceteris arboribus discernamus: contra vero, si plures plantae peregrinae nobis occurrunt, ita eas percipimus, ut aliam ab alia distinguere minime valeamus. Primi generis notiones *clarae*, alterius, *obscurae* dicuntur. Evidens porro est, nos non posse rem aliquam ab alia distinguere, nisi quasdam cognoscamus qualitates cuiusque rei proprias, quae *notae* vocantur. Iamvero, ut experientia nobis testatur, aliquarum rerum notas ab se invicem internoscimus, aliarum autem notas distinguere non valemus; hoc est notarum modo claram, modo obscuram notionem habemus. Ita sunt qui oleam ab aliis plantis discernunt, sed eius notas clare non cognoscunt; e contrario, alii oleae corticem, folia, fructus, flores optime distinguunt. Cum non solum rem ab aliis discernimus, sed etiam notas distinguimus, ob quas ab aliis differt, eius perceptio *distincta* appellatur; *confusa*, si rem a re, sed non notas rei inter sese discernimus. Insuper haud raro fit, ut qui alicui rei intelligendae sedulam operam navat, non solum eius notas, sed etiam notas notarum clare cognoscat. Ita botanicae peritus non solum clare distinguit corticem, folia, aliaque ad oleam spectantia, sed horum omnium naturam et proprietates callet. Notio, quae notarum rei obiectae claram notionem continet, *adaequata*; quae secus, *inadaequata* appellatur. Hanc notionum divisionem ex doctrina D. Thomae confecit Leibnitius in *Actis Eruditorum* (an. 1684. Vid. s. Thom., *In lib. I Post.*, lect. XIX, et I, q. LXXXV, a. 3); eamque deinceps Wolfius (*Log.*, par. I, sect. II, c. 1) explicavit. Hic vero contendit ideam distinctam aliquando *completam*, aliquando *incompletam* esse; completam quidem, cum exhibet huiusmodi notas, quibus ad eam ubique cognoscendam, et ab aliis in quolibet statu distinguendam opus est; incompletam, cum notae huiusmodi sunt, ut non semper, earum ope, res discerni ab aliis possit. Verum haec additio supervacanea nobis videtur. Nisi enim alicuius notiones tot notae nobis compertae sint, quot ad eius obiectum internoscendum sufficiunt, ipsa magis vel minus clara erit, numquam vero distincta.

notiones, ad quas notiones rerum ad diversas scientias pertinentes revocantur, illae sunt, quae notiones supremae, sive generalissimae dicuntur. Ergo notiones supremae dumtaxat ad Logicam spectant.

3. Praeterea notiones in *primas*, et *secundas* dividuntur. Notio *prima* est notio rei spectatae in se, e. g., notio *hominis*, prout haec ipsum *esse* hominis repraesentat. Notio *secunda* est notio rei non in se spectatae, sed relatae ad modum, quo ab intellectu cognoscitur, puta notio *hominis*, prout homo cogitatur velut quaedam *species*, ad quam Plato, Socrates et alii reducuntur. Item, notio generalissima *substantiae* accipi potest et prout complectitur omnes res, quae sunt *per se*, easque ab iis discriminat, quae sunt *in alio*, quaeque *accidentis* notione includuntur; et prout per illam cognoscitur aliquid ad aliquid tamquam substantiam, non tamquam accidens ordinem habere. Haec autem notionum distinctio ex ea ortum ducit, quod intellectus non solum in res vim suam intendere potest, sed etiam supra se ipsum reflectendi virtute pollet. Iam, cum in ipsas res vim suam intendit, harum notiones adipiscitur, quae *primae* dicuntur, et cum in ipsas notiones iam comparatas vim suam retorquet, ipsarum notionum notiones adquirere valet, quae notiones *secundae* vocantur, atque hoc nomen accipiunt, quia notiones primas iam formatas expostulant. Iam vero supremas notiones non prout primae, sed prout secundae sunt, ad Logicam spectare pro certo habendum est. Nam logicus notiones considerat, ut modum illas in iudiciorum constructione adhibendi cognoscat; ac proinde non considerat res ipsas, ad quas illae referuntur, sed ordinem, quem cum aliis notionibus sibi subiectis habent, ut exinde intelligere possit, quomodo aliqua notio particularis, e.g., *hominis*, ad aliquam notionem supremam, puta *substantiae*, revocetur. Quamobrem notiones dumtaxat *supremae*, atque hae, prout *secundae* sunt, ad Logicam spectant.

4. Iam notiones supremae, eo modo, quo in Logica considerantur, *categoriae*, sive *praedicamenta* dicuntur. Etenim Logica, uti diximus, de illis tractat, prout ordinem cum aliis notionibus habent, hoc est, prout aliis notionibus, quas subiectas sibi habent, attribui possunt. Sed attribuere aliquid alicui in Scholis *praedicare* dicitur. Supremae igitur notiones, eo modo, quo in Logica considerantur, *categoriae* seu *praedicamenta* iure dicuntur. Sed advertendum praeterea est logicum non posse cognoscere, quomodo notiones supremae de aliis notionibus praedicentur, nisi communes modos, quibus aliquid de aliquo praedicari potest, iam cognoscat. Notiones quidem, quae communes praedicandi modos exhibent, *categoremata*,

seu *praedicabilia* nuncupantur [1]. Quare tractationi de praedicamentis tractatio de praedicabilibus praemittatur necesse est. Itaque hoc primum caput, quod *De notionibus* inscribitur, circa praedicabilia, et praedicamenta praecipue versatur [2].

ARTICVLVS SECVNDVS

De Praedicabilibus

5. Praedicabilia sunt illae universales notiones, quae communes modos, quibus aliquid de alio enunciari potest, exhibent. Vt illorum numerum, et naturam perspiciamus, nonnulla nobis animo recolenda sunt. Proprietates, quae de rebus enunciari possunt, vel earum *essentiam* [3] constituunt, vel ab essentia derivantur. Illae, quae essentiam constituunt, vel complectuntur totam essentiam, vel aliquid eorum, ex quibus ipsa constat. Rursus eorum, ex quibus rei essentia constat, aliquid ipsam quodammodo inchoat, atque tum illi rei, tum aliis commune intelligitur; aliud essentiam perficit, et complet, ipsamque ab omnibus aliis discriminat. E. g., in homine *animalitas*, et *ratio* totam illius essentiam, nempe *humanitatem* effi-

---

[1]) Aristoteles supremas notiones rerum, seu praedicamenta in eo libro exposuit, quem de *Categoriis* Interpretes eius exscripsere, et primum *Organi* librum fecerunt. De praedicabilibus autem speciale opus non exaravit; sed Porphyrius (*Introductio de quinque vocibus* inter Aristotelis *Opera*, ed. Theoph. Buhle, vol. I, p. 309 sqq., Biponti 1791) ea, quae in cunctis Stagiritae libris, et praecipue in *Topicis*, et *Metaphysicis* dispersa sunt, in unum corpus collegit, ut categoriarum Aristotelis intelligentiam faciliorem et promptiorem redderet.

[2]) Hanc tractationem menti humanae ad actiones suas sine difficultate et certo ordine exercendas utilem, immo necessariam esse luce meridiana clarius est. Perspicuum enim est, neminem posse sine difficultate, et ex ordine notiones in iudicio dividere et componere, nisi quot modis illae ad se invicem referuntur, quibusque modis alia de alia praedicatur, aliaque alii subiicitur, cognoscat. Atqui ad horum cognitionem arripiendam universa doctrina *praedicamentorum* et *praedicabilium* destinatur. Ergo, quin haec tractatio, quae circa praedicabilia et praedicamenta versatur, utilis sit, nullus sanae frugis Philosophus dubitare potest. Laus ideo danda est nuperis Philosophis, a quibus tractatio categoriarum instaurata est, quorumque studio ipsa ad philosophiam tractandam valde utilis ab omnibus hodie existimatur. Re vera inter omnes constat plures Philosophos Germaniae in quodam conventu Gothae habito an. MDCCCXLIV in eo consensisse, quod doctrina categoriarum universae philosophiae fundamentum est.

[3]) *Essentia*, ut suo loco dicemus, significat id, quo res est id, quod est, atque a ceteris rebus distinguitur.

ciunt; sed *animalitas* est id, quod essentiam eius inchoat, quodque ei cum brutis commune esse intelligitur, et *ratio* est pars essentiae, quae humanitatem perficit, quia per illam homo revera constituitur, atque a belluis distinguitur. Ex proprietatibus autem, quae ab essentia promanant, aliae cum essentia necessario coniunguntur, uti est *risibilitas* in homine, aliae autem fortuito essentiam consequuntur, uti *esse philosophum* in ipso homine.

6. Iam hae omnes proprietates cuilibet rei simul insunt. E. g., Socrates est simul homo, et animal, et ratione praeditus, et risibilis, et philosophus. Nihilominus nostra mens potest aliquam proprietatem ab aliis seiunctam considerare, necnon cogitare hanc proprietatem multis aliis rebus inesse posse. Hoc modo ipsa illas universales notiones sibi comparat, per quas, veluti per quasdam notas, comperit, quomodo aliquid de aliquo enunciari possit. Hae notiones, ut ex dictis patet, sunt quinque, eaeque sunt, quae *genus*, *differentia*, *species*, *proprium*, et *accidens* dicuntur [1]. Vti *genus* de re praedicatur illud, quod est inchoatio, et fundamentum essentiae; uti *differentia*, illud, quod essentiam perficit, eamque a ceteris discriminat; uti *species*, illud, quod totam essentiam complectitur; uti *proprium*, id, quod essentiam necessario consequitur; uti *accidens*, id, quod essentiam fortuito concomitatur. Ita Socratem dicimus esse *genere* animal, *differentia* ratione praeditum, *specie* hominem, *proprio* risibile, *accidenti* philosophum.

7. Hisce notionibus in universum enumeratis, ad singularum explicationem accedamus.

Genus definitur *notio universalis, quae de pluribus specie differentibus in quid incomplete, nempe secundum horum essentiam incompletam praedicatur.* Huiusmodi, e. g., est notio *animalis.* 1° Genus de pluribus specie differentibus praedicari dicitur, quia id denotat, in quo plures species conveniunt. Ita *animal* de homine, de equo, de avibus, aliisque belluis, quae specie inter se differunt, praedicatur. Quod si interdum genus etiam de individuis, seu de rebus singularibus praedicatur, puta cum enunciatur Socratem esse animal, haec praedicatio est impropria; Socrates enim non *per se*, nempe prout est hic homo, sed per speciem, idest, prout ad speciem hominis pertinet, generi animalis subiicitur [2]. 2° Genus prae-

---

[1]) Verbis politioribus pro proprio *coniunctum*, pro accidente *eventum* Lucretius dixit; *De natura rerum*, lib. V, v. 452 et 457.

[2]) Inde fit, ut nos possimus nobis notionem generis conficere sine notione individui, sed non sine notione speciei.

dicari *secundum essentiam incompletam* dicitur, quia aliquid denotat, quod essentiam rei inchoat, imperfectamque exhibet. Ita *animal* essentiam hominis denotat non quidem determinatam, et perfectam, sed inchoatam, atque imperfectam.

8. Species est *notio universalis*, *quae de pluribus solo numero differentibus in quid complete*, nempe *secundum essentiam completam praedicatur*. Huiusmodi, e. g., est idea *hominis*. Species praedicari de pluribus numero differentibus dicitur, quia, cum ipsa aliquid denotet, in quo plures res singulares conveniunt, de rebus singularibus praedicatur. Ita *homo* de Socrate, de Platone, aliisque singulis hominibus praedicatur. Dicitur autem praedicari secundum *essentiam completam*, quia species essentiam rei non inchoatam, et imperfectam, uti genus, sed determinatam, et perfectam exhibet.

9. Advertendum hic est speciem considerari posse etiam prout generi subiicitur, sed ipsam, si hoc modo consideretur, non esse aliquod praedicabile, propterea quod relata ad genus non praedicatur de ulla re, sed genus praedicatur de ipsa. E. g., si *homo* consideretur, prout *animali* subiicitur, animal de homine praedicatur. Neque dicas speciem praedicari de individuis ex eo, quod sub genere ponitur, et re ipsa est quaedam determinatio generis et ipsa universalis. Nam, ut apposite inquit Goudin, « sicut licet iudex, qui immediate sub rege collocatur, sit superior respectu populi, attamen non habet superioritatem ex eo, quod subiicitur regi, sed ex eo quod praeest populo; sic species, licet sit universalis, non tamen habet universalitatem ex eo quod sit sub genere, sed ex eo quod sit superior ad individua [1] ».

10. Quod ad differentiam spectat, sciendum in primis est differentias in *communes*, *proprias*, et *maxime proprias* dividi. *Communis* est aliqua qualitas accidentalis a subiecto, cui inest, separabilis, per quam vulgus hominum unum ab altero differre perspicit. Hac ratione, e. g., Plato sedens a Socrate stante distinguitur. *Propria* illa est, per quam aliquid ab alio distinguitur, tamquam per qualitatem, quae, etsi accidentalis sit, tamen a re, cui inest, separari nequit, puta color albus columbae, quo ipsa a corvo distinguitur. Denique *maxime propria* est illa, quae non solum a re, quae per ipsam differt, separari nequit, sed etiam illius essentiam ingreditur, puta *ratio*, qua homo a bellua essentialiter distinguitur. Haec postrema differentia dicitur quoque *specifica*, quia est illud, per quod unum

---

1) *Phil. iuxta inconcussa tutissimaque D. Thomae dogmata*; *Log. mai.*, p. I, q. I, a. 4.

ab altero specie differt, eaque est tertium praedicabile, de quo hic agimus.

11. Iamvero differentia specifica 1° genus in plures species dividit. E. g., differentia, quae dicitur *ratio*, animal in *rationale* et *irrationale* dividit; 2° genus determinat. E. g., *animal*, quatenus genus est, hominem, atque belluam indeterminate significat; at, cum *animali ratio* adiicitur, inde tota *animalis* essentia ad unam naturam hominis cogitur. Haec autem determinatio efficit, ut id, quod *inchoate*, et imperfecte in genere est, perficiatur, sive, ut id, ad quod suscipiendum genus aptum erat, *actu* in ipso genere sit. 3° Compertum est differentiam ex hoc ipso, quod determinat genus, constituere speciem. Ita species *homo* ex *ratione* addita generi *animalis* constituitur. Quapropter species ex genere et differentia constare dicitur, seu uniuscuiusque speciei essentia est ipsa essentia generis cum determinatione, quam per differentiam habet [1].

12. Deinde inter varias *differentiae* definitiones Porphyrio traditas, hanc seligimus: Est *notio universalis*, *quae de pluribus*, *et specie differentibus in quale quid*, *seu secundum qualitatem essentialem praedicatur.* Primo differentia dicitur praedicari de pluribus; nam, quoniam cuiuslibet universalis proprium est posse de pluribus praedicari, ipsa quoque differentia ita comparata esse dicitur, ut de pluribus praedicari queat. Praeterea dicitur *et specie differentibus in quale quid* praedicari, tum ut a genere, et specie, tum ut a ceteris universalibus discriminetur. Atque in primis a genere; nam non secundum essentiam simpliciter consideratam, uti genus, sed secundum essentiam iam qualitate formatam, hoc est, secundum essentiam, per quam res est *qualis*, de pluribus specie differentibus praedicatur. A specie autem, quia, cum species essentiam generis aliqua differentia iam determinatam in se contineat, de pluribus numero, non specie differentibus praedicatur. Denique a proprio, et accidente, quia haec duo universalia, uti paulo post dicemus, de pluribus secundum qualitatem accidentalem praedicantur. Illud vero, *de pluribus speciebus praedicari*, non ita intelligendum est, quasi una differentia in pluribus speciebus inveniatur, de hisque singulis praedicetur, sed quatenus differentia plures species sub genere constituit,

---

[1]) Cf s. Thom., *In lib. II Sent.*, Dist. III, q. 1 a. 5 *sol.* Inde cuilibet perspicere licet, quam sapienter sancitum a Scholasticis fuerit definitionem rei ex genere et differentia constare. Revera finis definitionis est determinatam, seu completam essentiam rei declarare: hanc autem species, uti dictum est, repraesentat; quare cum species ex genere et differentia conflatur, oportet, ut definitio genus, et differentiam rei declaret.

quia differentia eo ipso, quod genus dividit, genus ad plures species efficiendas aptum reddit [1]. Vel etiam explicari potest, quatenus species, quae ex differentia constituitur, est quoddam genus, quod plures species complectitur; et ideo eadem illa differentia de his speciebus praedicatur. E. g., differentia *vivens*, quae speciem substantiae viventis constituit, de omnibus speciebus, in quas substantia vivens dividitur, praedicatur. Ex quo consequitur ultimam differentiam vim differentiae stricte acceptae non habere; quia species, quam ipsa constituit, non est genus, quod in alias plures species dividitur; proindeque ipsa plures species non constituit.

13. Ad penitiorem huius notionis intelligentiam haec prae oculis habenda sunt: 1° Differentia in genere non *actu*, sed *potestate* continetur. Non quidem *actu*: nam si differentia actu in genere esset, ipsa generi adiecta nihil ei adderet; et species, quae ex genere et differentia constat, nihil amplius contineret, quam quod in genere est. Atqui species continet aliquid, quod extra essentiam generis esse intelligitur [2]. Ergo differentiam in genere *actu* non contineri pro certo habendum est. Continetur autem *potestate*; seu, ut s. Thomas inquit, *implicite*, aut *virtute* [3]; quia genus habet in se aliquid, per quod ad differentiam recipiendam disponitur, quodque illam quodammodo inchoat; unde genus a differentia *determinari*, *compleri*, *perfici* dicitur [4].

2° Differentiae genus dividunt, non quia simplicem essentiam generis in partes secant, sed quia eam diversis modis determinant. Quapropter singula, in quae genus per differentias dividitur, integram essentiam generis habent, et specie ab se differunt, eo quod hanc diversis modis per differentias determinatam complectuntur.

3° Quoniam differentiae genus, quod commune est, dividunt, ipsae oppositae esse debent; si quidem ea dumtaxat, quae aliquo modo sibi repugnant, id, quod commune est, dividere possunt [5]. Haec autem oppositio ea est, quae *contraria* appellatur. Etenim contraria, uti suo loco dicemus, sunt ea opposita, quae etsi in eodem subiecto *actu* esse nequeant, tamen subiectum ad ea suscipienda comparatum est. Atqui differentiae pertinent ad idem subiectum, quia idem genus diversis qualitatibus essentialibus, puta animal rationali et ir-

---

1) Cf Alb. M., *De Praedicabil.*, tract. V, c. 4.
2) Cf s. Thom., *Qq. dispp.*, *De Pot.*, q. III, a. 16 ad 4.
3) *In lib. II Sent.*, Dist. III, q. I, a. 6 ad 1, et 1a 2ae, q. XXXV, a. 8 c.
4) Vid. Alb. M., *Op. cit.*, tract. V, c. 4.
5) Vid. s. Thom., *In lib. VIII Met.*, lect. X.

rationali determinant. Differentiarum igitur, per quas genus in species dividitur, oppositio contraria est [1].

14. Postquam de tribus prioribus universalibus disseruimus, iuvabit ea inter sese conferre, ut quo nexu secum colligentur, perspiciamus. Iam quoniam differentiae genus determinant, inde intelligitur genus magis, vel minus determinari, prout plures, vel pauciores differentiae ipsi adduntur. Puta, si generi *substantia*, quod ad substantiam sive corpoream, sive incorpoream indifferens est, diffe-

---

[1]) Postremo iuvat adnotare, quid genus, et species inter se differant ex ea parte, quatenus ad plura referri intelliguntur. Notio speciei, quippe quae aliquod universale est, natura sua expostulat, ut de pluribus praedicari queat, sed non expostulat, ut ad plura individua referri actu intelligatur (cf B. Alb. M., *De Praedicab.*, tract. IV, c. 6, et s. Thom., I, q. XIII, a. 9 c.; *In lib. VII Met.*, lect. XIII; *In lib. I Sent.*, Dist. XIX, q. IV, a. 2 *sol.*). E contrario, ad notionem generis constituendam, si necesse non est, ut intelligatur genus actu esse in pluribus, necesse est, ut genus posse de pluribus praedicari, simulque plures species ei subiici actu intelligatur (cf B. Alb. M., *Op. cit.*, tract. III, c. 3, et s. Thom., *In lib. I Post. Anal.*, lect. XII ; *In lib. I Sent.*, loc. cit.). Discrimen inter genus, et speciem hac in re ex eo enascitur, quod differentiae, quae genus in species dividunt, in ipso genere *potestate*, seu *virtute* sunt, atque ideo principium, per quod genus ad species referri intelligitur, est ipsi generi intrinsecum, et essentiale. Atqui nihil intelligi potest sine iis, quae ad eius essentiam pertinent. Ergo genus non potest actu intelligi, nisi ad species referatur. Plures autem esse species, ad quas genus referri actu intelligendum est, ex eo evincitur, quod genus nonnisi per plures, et oppositas differentias dividi potest. Atqui plures differentiae plures species constituunt. Ergo genus ad plures species referri actu intelligendum est. E contrario, principium, per quod species ad individua refertur, extra essentiam ipsius speciei est; si quidem principium, per quod species ad singula individua determinatur, est materia, puta Socrates est hic homo, quia hanc carnem, et haec ossa habet. Atqui id, quod extra essentiam rei esse intelligitur, ad rem actu intelligendam non expostulatur, quia per accidens ad rem pertinet. Ergo species intelligi potest, quin ipsam referri ad plura individua *actu* intelligatur. Hinc s. Thomas advertit in quibusdam compositis materialibus, et in cunctis substantiis spiritualibus revera id evenire, ut speciei unicum sit individuum. Etenim in rebus materialibus quandoque unum individuum totam materiam absorbet. « In omnibus, ait, quorum materia invenitur tota sub uno individuo, non est nisi unum individuum in una specie; sicut patet in sole, et luna, et huiusmodi » (I, q. CXIX , a. 1 c.). In substantiis autem spiritualibus unicum est cuiuslibet speciei individuum, quia, cum substantia spiritualis sit omnis materiae expers, non habet principia , per quae multiplicari potest, et, cum sit incorruptibilis, per unicum individuum conservatur. « Cum materia sit propter formam, distinctio materialis est propter formalem. Vnde videmus, quod in rebus incorruptibilibus non est, nisi unum individuum unius speciei; quia species sufficienter conservatur in uno »; *Ibid.*, q. XLVII, a. 2 c.

*

rentia *corporis* addatur, ipsum ad genus *substantiae corporeae* coarctatur. Praeterea *genus substantiae corporeae* tum corpora viventia, tum non viventia amplectitur; at si differentia *viventis* ipsi addatur, efficitur genus *substantiae viventis*. Item *substantia vivens*, quae tum viventia sensu praedita, idest animalia, tum sensu carentia, nempe vegetabilia, complectitur, per differentiam *sensus* ad genus *animal* determinatur. Denique genus *animal*, in quo species hominis, et belluae continentur, per differentiam *rationis* speciem *hominis* dumtaxat repraesentat. Exinde oritur distinctio generum, specierum, et differentiarum in *suprema*, *media*, atque *infima*. Genus *supremum* est illud, quod omnibus praeest, et nulli alii generi subiicitur. Genera *media* sunt illa, quae superiori subiiciuntur, et simul inferioribus praesunt. Denique genus *infimum* est illud, quod nulli generi, sed solis speciebus praeest. Ita in allato exemplo *substantia* est genus supremum, *animal* vero est genus *infimum*, denique *corpus*, et *vivens* sunt genera *intermedia*, quae ita dicuntur, quia inter supremum, et infimum intercedunt. Genus supremum numquam efficitur species, quia nonnisi ad inferiora refertur, sed genus medium, et infimum sunt simul genus, si cum speciebus comparentur, et species, si ad genus superius referantur. E. g., corpus respectu *substantiae* est species, et respectu *viventis* est genus, quia corpus potest esse vivens, aut non vivens. Item *animal* relatum ad *vivens* est species; relatum autem ad belluam, et hominem est genus. Ad haec, genus, prout refertur ad species, quae sub eo immediate ponuntur, dicitur genus *proximum*, et, prout refertur ad species mediate, idest per alias species, dicitur *remotum*. Ita genus proximum hominis, et belluae est *animal*, remotum vero *vivens*, quia homo, et bellua animali *immediate*, *viventi* autem *mediate* subiiciuntur.

15. Quod attinet ad species, *suprema* est, quae supra se aliam speciem non habet, ut *corpus*, *media* autem, quae tam supra, quam infra se habet aliam speciem, ut *animal*, *infima* denique, quae sub se non habet ullam speciem, sed tantummodo res singulares, ut *homo*. Quocirca species infima eiusmodi est, ut nunquam sit genus. Tandem perspicuum est differentias esse vel *supremas*, vel *medias*, vel *infimas*, prout genus supremum, medium, vel infimum determinant. E. g. *corporeum*, et *incorporeum* sunt differentiae supremae; *animatum*, et *inanime* sunt differentiae mediae; *rationale*, et *irrationale* sunt infimae.

16. Hactenus de tribus prioribus praedicabilibus. Restat, ut duo postrema, nempe *proprium*, atque *accidens* explicemus. *Proprium* est notio universalis, *quae de pluribus numero differentibus in quale*

necessario praedicatur, cuiusmodi est *esse risibile* in homine. Dicitur 1° praedicari *in quale*, hoc est, secundum qualitatem, quia non denotat aliquid, quod essentiam rei ingreditur, sed quod ab essentia iam constituta *resultat*. Dicitur 2° *in quale necessario*, hoc est, secundum qualitatem necessariam, nam exhibet illud, quod ex cunctis, et adaequatis principiis, quae essentiam componunt, necessario fluit [1]. Denique *de pluribus numero differentibus*, quippe de illis ipsis individuis, de quibus species, et proprium, praedicatur, licet non eodem modo, cum species *in quid*, proprium *in quale necessario* dicatur.

17. Quod cum ita sit, huiusmodi proprium illud est, *ad quod*, ut inquit Porphyrius, *concurrunt et omni, et soli, et semper. Omni*, quia cum in singulis individuis tota essentia speciei inveniatur, nullum individuum iis carere potest, quae essentiam speciei necessario consequuntur. *Soli*, nam, cum essentia nonnisi uni speciei tantum convenire possit, quia est illud, quo una species ab alia differt, consequitur illud, quod a cunctis principiis essentiae derivatur, nonnisi uni speciei tantum convenire posse. Denique *semper*, quia, si nullum individuum aliquando expoliari potest essentia speciei, ne illud quidem, quod ab essentia promanat, amittere aliquando potest. Quocirca et hoc idem proprium distinguitur tum a proprio, quod *soli* speciei inest, sed non *omni*, ut homini *Geometram esse*, tum ab illo, quod *omni* quidem speciei inest, sed non *soli*, ut *bipedem esse*, tum denique ab illo, quod *omni*, et *soli* inest, sed non *semper*, ut *canescere*. Ex his in promptu est colligere definitionem *proprii*, quam Porphyrius tradidit, quaeque huiusmodi est: *Notio universalis, quae speciei naturam necessario consequitur, et per eam praedicatur de pluribus numero differentibus.*

18. Denique quintum praedicabile, quod *accidentis* nomen habet, *in quale contingenter* [2] praedicari dicitur, quia aliquid denotat, quod non solum extra essentiam rei est, sed etiam contingenter ab ea fluit, ita ut sive de re affirmetur, sive negetur, notio rei non destruatur. Quare a Porphyrio definitur: *Notio universalis, quae pluribus pot-*

---

1) Ex quo facile est colligere differentiam *propriam* (cf p. 16) confundendam non esse cum *proprio*, de quo hic agimus.

2) Ex his, quae diximus, circa modum harum quinque notionum praedicationis, illud, quod Scholae docebant, colligitur, nempe omnem praedicationem esse vel *in quid*, vel *in quale*; quia genus et species *in quid*, et differentia, proprium et accidens *in quale* praedicantur. Genus et species ab se differunt, quod illud *in quid incomplete*, haec autem *in quid complete* praedicatur; et tria alia universalia inter se distinguuntur, quod differentia praedicatur *in quale essentiale*, proprium *in quale accidentale necessarium*, et accidens *in quale accidentale contingens*.

est adesse, vel potest abesse, incolumi eorum natura, et de iis praedicatur. Huiusmodi est esse *philosophum in homine* [1]. Ad cuius definitionis penitiorem intelligentiam illud sedulo monendum est, ad notionem *accidentis* non expostulari, ut accidens a subiecto *actu* separabile sit, sed dumtaxat ut *cogitatione* a subiecto separari possit. E.g., etsi nigredo a corvo *actu* separari nequeat, tamen ipsa accidens est, quia intellectus potest corvi essentiam a nigredine seiunctam intelligere, imo oppositam qualitatem in eo cogitare, quin notio ipsius essentiae corvi destruatur.

19. Quoniam praedicabilia, de quibus hactenus disseruimus, sunt notiones universales, explicandum nobis est, quaenam sit notio universalis, quidque a particulari, atque a singulari differat.

Notio universalis ea est, quae aliquid unum exhibet, quod de multis praedicari potest. Notio autem singularis est ea, quae essentiam rei cum cunctis principiis, ex quibus in ipsa re determinatur, coniunctam exhibet. Ita, notio Socratis est singularis, quia humanitatem, non prout haec in se est, sed prout determinata in Socrate est, denotat. Notio autem singularis, quoniam essentiam rei determinatam significat, ita uni propria est, ut de nullo alio eiusdem essentiae praedicari queat; e contrario, notio universalis de pluribus praedicari potest, quia essentiam rei seiunctam a principiis, ex quibus ipsa in re determinatur, repraesentat. Quapropter eadem notio singularis definiri quoque solet ea, quae ad aliquod *individuum* refertur. Est autem individuum id, quod in plura talia, quale ipsum est, dividi nequit, nempe id, quod ex proprietatibus ita determinatis constat, ut hae omnes eaedem alii convenire non possint, puta *Socrates*. Hinc ab Aristotele definitur, *id quod non est praedicabile de multis* [1]. Notio singularis, cum rem, prout in se determinata existit, exhibeat, *concreta*, universalis autem, cum essentiam repraesentet seiunctam a qualitatibus ipsam determinantibus, *abstracta* nuncupatur. Denique particularis aliqua notio dicitur, prout ad universale, cui subiicitur, refertur, quia notio considerata,

---

1) Ne ullus aequivocationi adytus pateat, monendum est *accidens* accipi posse vel prout denotat illud, quod extra essentiam subiecti intelligitur, vel prout denotat illud, quod non per se est, sed alteri, nempe substantiae, inhaeret. Hoc altero sensu acceptum non est aliquid praedicabile, sed est, ut inferius dicemus, ens, quod est commune cunctis categoriis, excepta prima, nempe substantia. Priori modo acceptum significat quidquid essentiae advenit, sive necessario, uti proprium, quod dicitur etiam *accidens speciei*, sive contingenter, cuiusmodi est illud accidens, de quo hic sermonem facimus, quodque idcirco dicitur etiam *accidens* individui, vel *accidens commune*.

prout alicui universali subiicitur, ipsum universale non *universe*, sed *ex parte* denotat. Quocirca particularis est tum notio, e. g., *aliquorum hominum* relata ad notionem *hominis*, tum notio *hominis*, relata ad notionem *animalis*.

20. Confundendae autem non sunt notiones universales cum *collectivis*, quemadmodum Nizolius [1], et deinceps Robinetus [2], Smithus [3] aliique factitarunt. Notiones collectivae illae vocantur, quae plures res singulares aliquo ordine comprehensas exhibent [4]. Huiusmodi est notio *exercitus*, quae pluribus hominibus belli sociis convenit. Iam, notiones collectivae ab universalibus ex duobus capitibus differunt. Nam 1° universalis de omnibus individuis speciei, vel generis, collectiva autem de quibusdam tantum praedicatur; 2° illa singulis individuis, quae complectitur, seorsum sumtis convenit; haec vero nonnisi omnibus simul sumtis tribui potest. Ita de unoquoque homine dici potest esse hominem, sed non item de unoquoque milite esse exercitum.

21. Denique, ne quidquam, quod ad notionis universalis intelligentiam pertinet, praetereamus, animadvertendum est 1° in qualibet notione inveniri quemdam *complexum*, seu quaedam elementa, ex quibus ipsa efficitur, et quemdam *ambitum*, seu numerum subiectorum, ad quae illa porrigitur [5]; 2° complexum, atque ambitum *in ra-*

---

1) *Antibarbarus*, lib. III, c. 7, Francofurti 1674.

2) *De la nature*, part. V, § 15, vol. II, p. 56 sqq., Amsterdam 1763.

3) *De l' origine des langues* apud Dugald-Stewart, *Elemens de phil.*, trad. Peisse, c. 4, sect. I, t. I, p. 116, Paris 1845. Adversus Nizolium cf Leibn., *Dissert. de stylo phil. Marii Nizolii*, § 31, *Opp.*, t. IV, part. I, p. 61-62, ed. cit.; adversus Robinetum, vid. Galluppium, *Saggio filos. sulla critica della conoscenza*, lib. I, c. 2, § 30, t. I, p. 42 sqq., Napoli 1832; et adversus Smithum vid. Rosminium, *Nuovo Saggio* etc., sez. III, c. 4, a. 2-18, *Opp.* vol. II, p. 60 sqq., Napoli 1842.

4) Cf s. Thom., I, q. XXXI, a. 1 ad 2.

5) Cartesiani et Wolfiani pro *complexu comprehensionem*, et pro *ambitu extensionem* dixere. Ratione *ambitus* existit notionis divisio, quam assignavimus, in *universalem*, *particularem*, et *singularem*. Ratione autem *complexus* notio dividitur in *simplicem*, et *compositam*. Simplex ea dicitur, quae essentiam, sive substantiam rei dumtaxat exhibet; composita autem, quae essentiam cum accidentibus complectitur. Ita notio hominis, quamquam homo ex anima et corpore componatur, est simplex, quippe unicam hominis essentiam exhibet: e contrario, notio hominis albi est composita, quod ex essentia hominis, et proprietate albedinis conflatur. Recentes philosophi, uti Clericus, Heinnecius, Genuensis, aliique permulti ex Lockii sententia (*Essais de l' entend. hum.*, lib. II, c. 2, § I, trad. Coste, Paris 1753) vulgo docent, simplices esse notiones, *in quibus plura ne mente quidem distinguere possumus* (vid. Ioan. Cler., *Log.*, c. 2, n. 1), cuiusmodi sunt colorum, saporum,

tione inversa esse, ita ut, quo maior est alicuius notionis complexus, eo minor sit ambitus, et, contra ea, quo maior est ambitus, minor sit complexus. E.g., complexus *hominis* maior, quam *animalis* est, quia *homini animal* per *rationem* perfectum inest, sed minor est *ambitus*, quia *animal* non solum ad homines, sed etiam ad belluas porrigitur. Ex quibus facile est haec colligere: 1° In serie universalium genus supremum maximum ambitum, sed minimum complexum habet; species ultima e contrario minimum ambitum, et maximum complexum continet. 2° Cum in notione inferiori maior, et in superiori minor sit complexus, sequitur quidquid in superiori continetur, in inferiori etiam inveniri, sed non vicissim. Puta quidquid in genere *animalis* continetur, invenitur etiam in *homine*, et quidquid invenitur in homine, cuilibet individuo homini etiam inest; sed non omnia, quae sunt in *homine*, sunt etiam in *animali*, neque quidquid est in Socrate, est etiam in homine, quia notio inferior ex ipsa notione superiori cum additione alius differentiae constituitur. Quapropter a genere ad speciem, atque a specie ad individua, sed non item ab individuo ad speciem, atque a specie ad genus concludi potest.

ARTICVLVS TERTIVS

Quinam sint termini univoci, aequivoci, atque analogi, explicatur

22. Mos in Scholis est ante categoriarum tractationem quaedam explicandi, quorum cognitio ad ipsarum categoriarum intelligentiam valde confert, quaeque idcirco *Antepraedicamenta* vocantur. Ex his ea, quae ad terminos *univocos*, *aequivocos*, et *analogos* spectant, praesertim nota esse volumus.

---

odorum. Verum Lockium vehementer falsum esse p. Buffier luculenter cum ex ceteris, tum ex eo praesertim ostendit, quod nullae nobis sunt notiones, in quibus plura distinguere nobis non liceat (vid. *Prèm. logiq.*, lett. 2, n. 15; *Second. logiq.*, art. 7 in *Cours des sciences*, p. 750, 795, Paris 1732). Re sane vera, notiones colorum, saporum etc., quorum exemplis potissimum utuntur, inter maxime compositas Leibnitius merito recensuit. « Cum colores, ipse inquit, aut odores percipimus, habemus figurarum et motuum perceptionem tam multiplicium, ut mens nostra singulis distincte considerandis in hoc praesenti statu non sufficiat, et proinde non advertat perceptionem suam ex figurarum et motuum minutissimorum perceptionibus compositam esse » (*Medit. de cogitatione* etc., quas evulgavit in *Actis* Lipsiae 1684; vid. *Opp.* ed. Dutens, t. II, part. I, p. 18, Genevae 1768). Nos secuti sumus doctrinam s. Thomae, quam Scholastici vulgo exponunt. Cf prae ceteris And. Spagni, *De ideis mentis humanae*, pars I, sect. V, art. I, t. I, Romae 1772, et Salv. Roselli, *Summ. phil.*, *Log.*, q. VIII, art. 2.

Univoca quae a Graecis *synonima* nuncupata sunt, sanctus Damascenus definivit «ea, quorum nomen commune est, et ratio essentiae, quae nomine significatur, eadem est [1] ». E. g., homo, et brutum, si considerentur non prout sunt in se, nempe prout sunt diversae species, atque diversas essentias habent, sed prout ad genus *animal* reducuntur, sunt *univoca*, quia ipsis commune est nomen *animal*, atque communis est essentia, quam illud nomen significat.

23. *Aequivoca* autem, graece *homonyma*, « sunt, inquit ipse sanctus Damascenus, quorum nomen dumtaxat commune est, ceterum definitione, aut descriptione differunt, ut canis nomen aequivocum est; nam et terrestrem, et marinum canem significat; alteram porro definitionem habet terrestris canis, et alteram marinus, quandoquidem diversa utriusque natura est [2] ». Iam aequivocorum duo praecipua genera sunt, nempe vel *a casu*, vel *a consilio*. Priora sunt, quae idem nomen habent, non quia ulla similitudo, aut ullus alius ordo unius ad alterum inveniatur, sed per accidens. Huiusmodi est nomen *canis*, cum animali, et sideri tribuitur. Posteriora sunt, quae idem nomen habent, quia est in eis aliqua similitudo, sive aliquis ordo, ex quo, tanquam communi ipsorum principio, commune nomen accipiunt [3]. Huiusmodi est nomen *sanitas*, quod cum corpori, tum medicinae, tum pulsui tribuitur ob ordinem, quem ad sanitatem habent; corpus enim dicitur sanum, quia sanitas ei, tamquam subiecto, inhaeret; medicina dicitur sana, quia in causa est, cur corpus sit sanum; et pulsus vocatur sanus, quia corpus esse sanum patefacit. Scholastici ea, quae *casu* sunt aequivoca, *pura aequivoca* dixerunt, atque ea, quae *a consilio* aequivoca sunt, peculiari nomine *analogorum* donarunt. Iam ex dictis perspicitur modum dicendi analogum, ut s. Bonaventura inquit, *partem tenere de natura pure aequivoci*, quatenus ratio, quae communi nomine designatur, *simpliciter* est diversa, et *partem tenere de natura univoci*, quatenus non deest aliquod principium, in quo communitas nominis fundatur [4].

24. Praetermittendum hic non est *analoga* a Scholasticis distingui in *analoga attributionis*, et in *analoga proportionis* [5]. Illa commune

---

1) *Dialect.*, c. XXXII. Synonima, ut ex allata definitione perspicitur, confundenda non sunt cum *multivocis*, sive *polyonimis*, quae sunt nomina diversa, quibus idem conceptus respondet, puta *ensis*, *gladius* etc.

2) *Op. cit.*, c. XXXI.—3) Cf s. Th., *In lib. I Sent.*, Dist. XXXI, q. II, a. I ad 2.

4) *In lib. I Sent.*, Dist. XIV, a. 1, q. 2 *resol.*

5) Varias analogorum species Clemens Alex. exposuit, *Strom.*, lib. VIII, c. 8. Cf etiam Nazianzenum, *Orat.* XXXVII *adversus Arianos.*

nomen ex eo sortiuntur, quod quemdam ordinem habent ad aliquid, in quo essentia illi nomini accommodata principaliter, seu proprie invenitur; haec autem non ex eo, quod ordinem ad aliquid principale, sed ex eo, quod quemdam ordinem inter se habent, ita ut essentia nomine communi significata, quamvis sit in eis *simpliciter* diversa, tamen eis secundum aliquem respectum convenire possit. E. g., cibus, medicina, et pulsus *sana* dicuntur *analogia attributionis*, eo quod ordinem habent ad animal, cui sanitas proprie, et principaliter convenit; atque animal, et cibus *sana* dicuntur *analogia proportionis*, quia sanitas secundum aliquam proportionem in animali, atque in cibo invenitur, nimirum in animali, quia in hoc, tamquam in subiecto est, et in cibo, quia ipsam conservat [1]. Rursus, analogia proportionis duos diversos modos habet. Ipsa enim quandoque denotat quemdam ordinem, seu convenientiam inter terminos eiusdem proportionis, quandoque autem ordinem, seu convenientiam inter duas proportiones, hoc est, proportionem duarum proportionum. Priori modo analoga sunt *duo*, et *unum*, quia numerus binus est duplum unitatis, posteriori autem *sex*, et *quatuor* sunt analoga, quia ita sex ad tria, sicut quatuor ad duo, se habet, cum uterque numerus sit alterius duplum [2].

25. Quae de univocis praesertim, et analogis antea explicuimus, spectant tum ad praedicationem generum, et specierum de iis, quae sibi subiiciuntur in singulis categoriis, tum ad modum, quo ens, quod categoriarum fundamentum est, de omnibus categoriis praedicatur. Si enim genera, et species uniuscuiusque categoriae ad ea, quae ipsis subiiciuntur, comparentur, de illis *univoce* praedicantur. E. g., in prima categoria *substantia* eadem ratione tum substantiae corporeae, tum incorporeae attribuitur; utraque enim, quatenus substantia est, significat aliquid, quod habet *esse non in alio*. Sin vero singulae categoriae inspiciantur, quatenus diversos modos denotant, quibus *esse* in illis inveniri potest, *ens* de illis *analoge* praedicatur; si quidem unaquaelibet ens *secundum modum sui proprium continet* [3]. Ita « nomine substantiae, Aquinas inquit, exprimitur quidam specialis modus essendi, scilicet per se ens, et ita est in aliis generibus [4] ».

---

[1]) Cf s. Thom., I, q. XIII, a. 5 c.
[2]) Cf s. Thom., *Qq. dispp.*, *De Verit.*, q. II, a 11 ad 2.
[3]) *In lib. I Sent.*, Dist. XXII, q. I, a. 3 ad 2.
[4]) *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. I, a. 1 c.

ARTICVLVS QVARTVS

De Praedicamentis, seu Categoriis

26. Categoriae, ut iam diximus [1], sunt illae supremae notiones, ad quas ceterarum rerum notiones revocantur. Dicuntur etiam *suprema praedicandi genera*, quia omnia complectuntur, quae de rebus *praedicari*, seu enunciari possunt [2]. Decem ab Aristotele enumeratae sunt, quas Augustinus probavit [3], et s. Bonaventura breviter recensuit hunc in modum: « Decem sunt praedicamenta, scilicet *substantia*, *quantitas*, *relatio*, *qualitas*, *actio*, *passio*, *ubi*, *quando*, *situs*, et *habitus* [4] ».

27. A categoria *substantiae* ordiamur. Omnia, quae in natura rerum occurrunt, ex eo in primis distinguuntur, quod aut habent *esse in se*, uti *homo*, aut *in alio*, uti *color*. Ex quo fit, ut intellectus notionem *entis* evolvens in primis intelligat *esse* posse rei convenire vel *in se*, et *non in alio*, vel *in alio*. Illud, quod habet *esse in se*, nomen *substantiae*, et illud, quod *in alio*, nomen *accidentis* accepit. Itaque substantia a s. Thoma ita definitur: *Res, cui convenit esse non in subiecto* [5], hoc est, res, cui *esse* ita convenit, ut in alio, tamquam in subiecto, non inhaereat. Negare autem de aliqua re, quod habet esse in alio, idem est, ac affirmare, quod ipsa sit huiusmodi, ut habeat esse *in se*, vel *per se*. Quare substantia est res, cui convenit esse *in se*, vel *per se*. Ex quibus perspicitur notionem substantiae ex eo constitui, quod res habet *esse*, quin indigeat subiecto, cui inhaereat, non autem ex eo, quod non indigeat causa, a qua pendeat. Illud enim, quod a causa non pendet, non solum *in se*, sed etiam *a se* esse dicitur, quod solius Dei proprium est. Sed de his alibi.

28. Substantia autem, prout diverso modo consideratur, est aut *prima*, aut *secunda*. *Prima substantia*, seu *maxime propria*, est *individuum*, nempe, ut Aristoteles inquit, *hoc aliquid*. Substantiae *secundae* sunt species, et genera; haec enim *esse in se*, nonnisi prout in individuo determinantur, habent. E. g., *humanitas* nonnisi in Petro, aut in Paulo, aut in alio quovis homine re ipsa subsistit.

29. Substantia *prima* est, quae primam categoriam constituit. Nihilominus, cum categoriae logice consideratae suprema genera rerum

---

1) Pag. 13.
2) Cf *ibid.* — 3) *De Trin.*, lib. V, c. 7, n. 8. — 4) *Breviloq.*, p. I, c. 1.
5) *Contr. Gent.*, lib. I, c. 25.

denotent, substantia prima, prout categoria est, non ullum certum individuum, sed individuum universe spectatum, nempe *vagum* [1] sit oportet. Quapropter Aristoteles maluit substantiam primam *hoc aliquid*, quam individuum, dicere.

30. Ex proprietatibus substantiae unam dumtaxat nosse Logici valde interest, quae huiusmodi est. *Substantiae primae de subiecto nullo modo dicuntur*, quippe quod, cum individua nullo modo in subiecto sint, de subiecto praedicari nequeunt, puta impropria esset haec praedicatio : *Socrates est hic homo*. Sed, *Substantiae secundae de substantiis primis, tamquam subiectis, nempe individuis praedicantur*, quia species, et genera in substantiis primis, nempe in individuis, aliquo modo sunt, non quidem tamquam accidentia, alioquin velut substantiae intelligi non possent, sed tamquam superiora in inferioribus, quia essentiam individui constituunt. Quapropter, cum superius de inferiori praedicari possit, species, et genera, quae sunt substantiae secundae, de primis, nempe de individuis, tamquam subiectis, praedicantur. E. g., proprie praedicatur de Socrate *esse hominem*. Neminem nobis obiecturum arbitramur, si substantia prima de subiecto non praedicatur, ipsam inter praedicamenta recenseri non posse. Nam substantia prima, quemadmodum ex dictis intelligitur, prout praedicamentum est, non hoc, aut illud individuum, puta Petrum, aut Paulum, sed modum existendi communem omnibus individuis denotat, ac proinde de singulis substantiis, quae extra intellectum sunt, praedicatur.

31. De substantia satis. Antequam ad *quantitatis*, aliarumque categoriarum explicationem accedamus, iuvat animo recolere haec, quae sequuntur: 1° Quandoquidem « omnis res, ut ait s. Thomas, vel est substantia, vel accidens [2] », reliquae novem categoriae accidentia sint oportet. Quapropter, si substantiae proprium est *esse non in alio*, ceterae categoriae aliquid denotare debent, quod *esse in alio*, tamquam in subiecto, habet.

2° Subiectum, cui reliquae novem categoriae insunt, nonnisi substantia esse potest. Et sane, si ipsum non esset substantia, oporteret esse aliud accidens; at, cum hoc accidens, non secus ac omne aliud

---

[1]) Discrimen inter ullum certum individuum, nempe *individuum signatum*, atque *individuum vagum* ita a D. Thoma explicatur: « Individuum vagum, ut aliquis homo, significat naturam communem cum determinato modo essendi, qui competit singularibus, ut scilicet sit per se subsistens distinctum ab aliis. Sed in nomine singularis designati significatur determinatum distinguens, sicut in nomine Socratis haec caro, et hoc os »; I, q. XXX, a. 4 c.

[2]) *Qq. dispp.*, *De Pot.*, q. VIII, a. 2 c. Cf p. 27.

accidens, subiectum expostulet, in quo insit, progressus accidentium in infinitum admittendus esset. Sed huiusmodi progressus, omnibus fatentibus, est absurdus [1]. Ergo substantia est novem reliquarum categoriarum subiectum.

3° In singulis novem categoriis, praeter rationem communem *accidentis*, idest inesse in subiecto, inspiciendus est, monente s. Thoma [2], peculiaris modus inhaerendi, quo unaquaeque determinatur, atque a ceteris distinguitur; nam novem categoriae diversae sunt, prout diversi sunt modi, quibus accidens substantiae inhaeret.

32. His praestitutis, ad categorias *quantitatis*, *relationis* et *qualitatis* explicandas progrediamur, reliquas hic omittentes, tum quod penita harum cognitio ad Logicae usum non pertinet, tum quod alias de illis opportunius, et facilius tractandum nobis erit.

33. Atque a categoria quantitatis ordientes in primis monemus ipsam posse considerari vel secundum suum *esse* absolute sumtum, vel secundum modum, quo eius conceptus in nostro intellectu exurgit. Si priori ratione consideretur, ipsa, ut s. Thomas docuit, *consistit in quadam divisibilitate* [3]. Et sane, quantitas, dum est aliquid *unum*, sine extensione, hoc est, sine multitudine partium intelligi nequit; atqui multitudo partium in aliquo uno esse non potest, nisi ipsum divisibile sit; ergo ex divisibilitate ratio quantitatis constituitur. Sin altera ratione spectetur, ipsa, ut idem Aquinas inquit, est *mensura substantiae* [4]. Re quidem vera, nos quantitatem tamquam divisibilem in partes, ac proinde tamquam totum ex partibus conflatum intelligimus, quatenus aliquid *minimum* in ea sumimus, atque huic minimo, tamquam uni primae parti, alias, unam post aliam, addi intelligimus, ita ut ex ipsis, tamquam ex pluribus unitatibus numerus, certa, et definita quantitas efficiatur. Atqui illa minima pars, cui alias addi intelligimus, dicitur *mensura*, aeque ac unitas dicitur principium, et mensura numeri. Ergo mensura est id, per quod quantitas rei innotescit. Iam, si mensura in causa est, cur quantitas nobis innotescat, ex mensura conceptum quantitatis oriri dicendum est [5]. Idem ex eo magis declaratur, quod uni substantiae maiorem, atque alii minorem quantitatem tribuimus, prout illi minimae parti quantitatis, quam veluti mensuram sumimus, in una substantia plures, in alia pauciores partes addi comperimus.

---

[1]) Hinc s. Thomas adnotavit, si quandoque accidens est subiectum alterius, uti, e. g., superficies est subiectum coloris, id ei convenire per substantiam, cuius est accidens; *In lib. 1 Sent.*, Dist. III, q. IV, a. 3 ad 2.

[2]) I, q. XXVIII, a. 2 c. — [3]) *In lib. 1 Sent.*, Dist. XIX, q. I, a. 1 ad 1.

[4]) I, loc. cit. — [5]) Cf Alb. M., *Met.*, lib. I, tract. II, c. 3.

34. Quantitas autem in *continuam*, et *discretam* dividitur. *Continua* ea est, cuius partes aliquo communi termino nectuntur. *Discreta* est ea, cuius partes nullo communi termino nectuntur, sed singulae a singulis seiunguntur. In substantia corporea, ad quam, utpote ex partibus conflatam, quantitas vere, et proprie pertinet, tres dimensiones quantitatis continuae nobis occurrunt, eaeque sunt *longitudo*, *latitudo*, et *profunditas*; omne enim corpus est re ipsa longum, latum, et profundum. Iam, etsi hae tres dimensiones simul iunctae in corpore semper existant; nihilominus licet nobis longitudinem sine latitudine, et profunditate, et longitudinem, atque latitudinem sine profunditate cogitare. Longitudo sine latitudine, et profunditate est ea quantitas, quae dicitur *linea*; longitudo autem, et latitudo sine profunditate efficiunt illam quantitatem, quae vocatur *superficies*; quantitas vero, quae longitudinem, latitudinem, et profunditatem habet, *corpus* nuncupatur [1].

35. Quantitas, ob tres dimensiones, quas in ea esse vidimus, *dimensiva* dicitur, et, quoniam substantiae corporeae propria est, quantitas *molis* quoque vocatur. Verum, sciendum est quantitatem substantiis spiritualibus, quae partium expertes sunt, sensu translato etiam tribui, et, prout ipsis tribuitur, non dici dimensivam, sed *virtualem*, quia denotat aliquam illarum perfectionum, quae vel ad naturam, vel ad *esse*, vel ad durationem, vel ad vim agendi pertinent [2].

36. *Relatio* in universum accepta illud proprie denotat, per quod unum ad aliud quemdam ordinem habet. Quare ad relationem constituendam tria expostulantur, scilicet *subiectum*, nempe illud, quod ordinem ad aliud habet, *terminus*, ad quem subiectum ordinem habet, et *fundamentum*, seu principium, cuius ratione subiectum ad terminum comparatur. Ita, si cygnus *similis* columbae propter albedinem dicatur, cygnus erit *subiectum*, columba *terminus*, albedo autem *fundamentum* huius relationis.

37. Ex his facile est intelligere, qua in re relatio a reliquis accidentibus differat. Relationi cum reliquis accidentibus commune est *inhaerere*, nempe esse in substantia, tamquam in subiecto, atque ab aliis discriminatur ex eo quod ista subiectum ita afficiunt, ut ordinem ad aliud in eo non ponant, illa autem subiectum ita afficit, ut in eo ordinem ad aliud ponat. E. g., quantitas, et aequalitas, quae

1) *Corporis* nomine hic intelligitur non corpus *physicum*, nempe quod qualitatibus sensilibus est praeditum, sed corpus *mathematicum*, quod est *quantum* praecise sumtum, hoc est, *quantum*, in quo dimensiones quantitatis a materia sensibili seiunctae intelliguntur.

2) Cf s. Thom., I, q. XLII, a. 1 ad 1.

sunt duo accidentia ligni, ambae in ligno inhaerent; hoc tamen discrimine, quod illa tantum extendit lignum, haec vero lignum ad aliud habere ordinem cogit, nam si aequale dicitur, certe alicui alteri aequale dicatur oportet. Hinc Scholastici *relationem* accidens *respectivum* nuncuparunt, ut eam a ceteris accidentibus, quae *absoluta* dici possunt, distinguerent.

38. Relatio autem vel *proprie*, et *stricte realis*, vel *logica*, vel *mixta* esse potest. Relatio realis, aiente s. Thoma, *consistit in ordine rei ad rem* [1]. Ipsa enim ea est, quam intellectus deprehendit [2] inter res vere existentes, quae *secundum suam naturam ad invicem ordinatae sunt, et ad invicem inclinationem habent* [3]. Huiusmodi, e. g., est relatio, quae inter patrem, et filium intercedit. Quandoquidem relationis proprie realis fundamentum in ambobus extremis, nempe tum in subiecto, tum in termino realiter existit, ipsa est, et vocatur *mutua*. Puta, mutua est relatio, quae inter patrem, et filium intercedit, quia pater ad filium, et filius ad patrem ordinem habet.

39. Relatio autem *logica*, vel *rationis consistit*, ut idem sanctus Doctor inquit, *in ordine intellectuum*, seu *in apprehensione rationis conferentis unum alteri* [4]. Quapropter, aiente s. Bonaventura, est ea qua aliquid ad aliud refertur *non secundum rationem existendi*, sed *secundum rationem intelligendi* [5]; unde ex eo exurgit, quod intellectus ordinem inter suos ipsos conceptus ponit, atque ita unum ad alterum refert. E. g., cum intellectus notionem *hominis*, prout haec speciem repraesentat, refert ad genus *animal*; vel cum unum idemque pluribus distinctis actibus intelligens, quemdam ordinem unius eiusdemque ad seipsum, proindeque unum idemque ad seipsum relatum intelligit. Paucis, relatio *logica* est, « quando ordo, vel habi-

---

1) *Qq. dispp.*, *De Pot.*, q. VII, a. 1 c.

2) Diximus, *quam intellectus deprehendit*, ut significaremus notione relationis includi actum rationis unum ad alterum referentis. Nam, cuiuscumque naturae sint termini, inter quos relatio intercedit, relatio in illis non nisi *potentia*, sive *aptitudine* est, quatenus termini ita se habent, ut intellectus illos ad se invicem referre queat; verum relatio *actu* in intellectu est; siquidem intellectus unum habere ordinem ad alterum cognoscens, unum ad alterum refert. At, quamvis relatio *actu* sit in intellectu, et *potentia* dumtaxat in terminis; tamen eius natura non a natura actionis intellectricis, sed a natura terminorum, qui obiectum sunt actionis intellectricis, pensanda est (cf s. Thom., *Quodlib.* IX, a. 4 ad 2); nam natura cuiusque actionis intellectricis non ab ipsa actione, sed a natura obiecti, circa quod versatur, pendet.

3) I, q. XXVIII, a. 1 c.

4) *Qq. dispp.*, *De Pot.*, loc. cit., et I, q. cit., ibid.

5) *In lib. I Sent.*, Dist. XXVIII, dub. 3.

tudo non potest esse inter aliqua, nisi secundum apprehensionem rationis tantum [1] ».

40. Denique relatio dicitur *mixta*, quoties ordo inter eius extrema huiusmodi est, ut in uno eorum fundamentum naturale habeat, in altero autem ab intellectu ponatur [2]. Haec relationis species *partim logica*, et *partim realis*, aut *realis non mutua* dici etiam solet, quia in ea unum extremorum dumtaxat ordinem ad alium re ipsa habet. Id genus est relatio creationis, quae inter Deum, et res ab Eo creatas intercedit; nam, cum per actum creationis res creatae, quidquid sunt, a Deo accipiant, et Deus ab eis nullo modo perficiatur, relationem creationis in rebus creatis realiter, in Deo autem tantum *secundum rationem* inveniri manifestum est.

41. Ex his conficitur audiendum non esse Renouvierium [3], aliosque cum eo, qui relationem non esse specialem categoriam, sed aliquid omnium categoriarum, commune autumant. Nam cuiuslibet categoriae, ut iam innuimus [4], proprium est denotare specialem modum, quo *esse* in rebus inveniri potest; atqui relatio specialem modum denotat, quo *esse* in rebus invenitur, illum nempe, per quem substantia ordinem ad aliud habet; ergo relatio est specialis categoria. Id autem de relatione reali est intelligendum; nam, ut s. Thomas inquit, « nihil, quod est tantum in anima, in genere determinato collocatur [5] ».

42. Scholastici, relationem esse specialem categoriam clarius evincere volentes, relationem in *secundum dici*, et *secundum esse* dividi observarunt. Prior est, quae primario accidens absolutum, secundario quemdam ordinem ad aliud denotat. Huiusmodi relatio, e. g., est scientia; haec enim in primis denotat qualitatem in subiecto, qua ipsum *sciens* efficitur, deinde ordinem quemdam ad obiectum scibile, quia scientia intelligi non potest, quin ad aliquid scibile referatur. Posterior relatio non est aliud, quam ipse ordo unius ad alterum, ita ut unicum eius munus sit unam rem ad aliam ordinare. Ita paternitas non denotat aliquid, quod absolute inest patri, sed aliquid, per quod pater ad filium ordinem habet. Iam, etsi relationes *secundum dici* inter categorias numerari non mereantur, quia earum obiecta nonnisi *consequenter*, nempe secundario ad aliud referuntur; tamen relationes *secundum esse* speciale categoriarum

---

1) I, q. XIII, a. 7 c.
2) Cf s. Thom., *In lib. I Sent.*, Dist. XXVII, q. II, a. 1 *sol.*
3) Renouvier, *Essais de critique générale*, part.3, § XXVI, p.98, Paris 1854.
4) Pag. 27.—5) *In lib. I Sent.*, Dist. XXVI, q. II, a. 1 *sol.*

genus constituunt, quia natura, sive essentia sua specialem modum significant, quo *esse* in rebus determinatur. Quamobrem relatio, prout categoria est, definitur: *modus accidentalis essendi, cuius ratio, sive essentia in ordine ad aliud consistit.* Brevius s. Thomas: « Ratio relationis est, ut referatur; ad alterum [1] ».

43. Obiicit Renouvierius: Categoriae denotant diversos modos, quibus praedicatum ad subiectum refertur. Ergo relatio non est quaedam specialis categoria ab aliis distincta, sed omnes ad eam, tamquam ad unicam categoriam, revocantur [2].

Resp., *Neg. cons.* Nam relatio non denotat communiter omnes modos, quibus praedicatum ad subiectum refertur, sed dumtaxat specialem modum, quo aliquid alii ita inest, ut ipsum ad aliud ordinet. Quin immo tantum abest, ut ad relationem ceterae categoriae revocentur, ut nulla relatio esse queat, quae in aliqua categoria fundamentum non habeat. Vt nonnulla exempla afferamus, relatio aequalitatis in quantitate, et relatio similitudinis in qualitate fundamentum habent [3].

44. Denique quaenam sint praecipuae proprietates extremorum relationis, explicemus oportet.

1° Termini relationis mutuae *sunt simul cognitione*, quippe quod conceptus unius conceptum alterius, et vicissim expostulat. E. g., pater intelligi non potest, quatenus ad filium refertur, nisi et filius simul intelligatur. Diximus *quatenus ad filium refertur*, quia, si termini relationis spectentur non prout sunt res relatae, sed prout simpliciter sunt quaedam res, cognitio unius cognitionem alterius non expostulat. E. g., si Petrum, qui est pater Pauli, spectes, non prout hic homo est, potes Petrum intelligere, quin simul intelligas Paulum.

2° Termini relationis mutuae *sunt simul natura*, si quidem non potest eorum unus poni, quin et alter ponatur, nec unus tolli, quin et alter tollatur. Puta, si est, qui dicitur pater, oportet etiam esse, qui dicatur filius, et, si est, qui dicitur filius, necesse est patrem aliquem esse; pariterque, si pater non est, non erit filius, et, si non est filius, nec erit pater. Id autem intelligendum est quoad *esse*, quo relativa sunt res relatae, non autem quoad *esse*, quo simpliciter sunt quaedam res, nempe quoad *esse* relationum, quae in subiectis sunt, non vero quoad *esse* subiectorum, in quibus sunt relationes. E. g., *esse* patris, et *esse* filii, prout homines sunt, non sunt simul

[1]) *Ibid.*, Dist. II, q. I, a. 5 *sol.* — [2]) *Op.* cit., ibid.
[3]) Cf s. Thom., *de Pot.*, q. VIII, a. 3 ad 12.

natura. Hinc Scotus : « Relativa sunt simul natura secundum illud esse, quod est eis proprium, in quantum sunt relativa [1]».

3° Sin relatio non est mutua, termini non sunt *simul natura*, quia cum in uno extremorum fundamentum relationis est reale, in altero autem logicum, tunc illud extremum, in quo fundamentum est reale, haberi nequit sine illo, in quo est logicum, sed non vicissim. Ita existentia rerum contingentium haberi nequit sine existentia Entis necessarii, nempe Dei, sed non vicissim. Item, non sunt simul *cognitione*, nam per cognitionem illius extremi, in quo fundamentum est reale, ad cognitionem illius, in quo est logicum, sed non vicissim, mens nostra assurgere potest. Puta, conceptus rerum, quae in mundo sunt, mentem nostram ad conceptum Entis necessarii, nempe Dei, extollit, sed conceptus Entis necessarii ad rerum, quae in mundo sunt, conceptum necessario nos haud perducit, quia Deus sine rebus existere potest. Quod si ambo termini huiusmodi relationis non mutuae spectentur, prout relati sunt, ita ut ille terminus, in quo fundamentum relationis est logicum, tamquam illud, ad quod alius terminus ordinem habet, consideretur, ipsi simul *natura* et *cognitione* sunt; termini enim relati, prout relati sunt, intelligi nequeunt, nisi quemdam ordinem inter se vicissim actu habeant; hic autem ordo expostulat, ut unus haberi, et cognosci nequeat sine alio. E. g., etsi, posito scibili, necesse non sit poni scientiam, tamen non potest aliquid spectari tamquam scibile, nisi ad aliquem referatur, qui illud sciat. Item, etsi conceptus Dei secum non ferat conceptum rerum creatarum; tamen Deus sine rerum creatarum cognitione tamquam rerum creator intelligi non potest.

45. Reliquum est, ut notionem illius categoriae, quae *qualitas* nuncupatur, explicemus. *Qualitas*, secundum s. Thomam [2], est *accidens*, *quod substantiam disponit*, *sive modificat*, nempe, ut idem aliis verbis significemus, est accidens, quod specialem essendi modum *per se* in substantiam inducit; puta scientia, virtus, color etc. Iam qualitas, cum accidens vocatur, a *differentia specifica* distinguitur; haec enim, etsi substantiam *qualem* efficiat, tamen non est accidens rei, quia essentiam rei constituit [3]. Per reliqua autem verba ab aliis accidentibus categoricis discriminatur. Etenim alia accidentia procul dubio substantiam *qualem* efficiunt, quippe quod singula accidentia ipsam quodammodo determinant; at vero substantiam

1) *Super Praedicam.*, q. XXVII.
2) Cf 1a 2ae, q. XLIX, a. 2 c.
3) Cf p. 17.

qualem efficiunt non per se, sed *consequenter*, quia ex singulis, diversisque modis, quibus diversa accidentia substantiam rei afficiunt, res quodammodo *qualis* efficitur. Ita quantitas substantiam quodammodo *qualem* efficit, at non per se ipsam, sed per extensionem partium, quam in illa producit; quia, cum extensio partium sit quaedam determinatio substantiae, quantitas ex eo, quod partes in substantia extendit, ipsam quodammodo determinat, proindeque quodammodo *qualem* efficit. Contra ea, qualitas est accidens, quod per se ipsum, et sine alius accidentis subsidio substantiam modificat.

46. Variae autem *qualitatis* species ex variis modis, quibus substantia simpliciter qualificari potest, constituuntur. Iam prima qualitatis species illa dicitur, per quam substantia ita determinatur,ut vel in se, scilicet in suo *esse*, vel ad aliquid operandum bene, vel male se habeat. Puta, sanitas corpus ita determinat, ut bene, et aegritudo, ut male se habeat; itemque scientia intellectum ita determinat, ut bene, error autem ut male circa veritatis cognitionem se habeat. Haec autem qualitatis species, si eiusmodi est, ut a subiecto, in quo inhaeret, difficulter divelli possit,*habitus*;sin huiusmodi, ut facile ab eo removeatur, *dispositio* vocatur. E. g., scientiae, et artes dicuntur *habitus*, quia hae, cum principiis firmis innitantur, non nisi aegre, puta vel longa desuetudine, vel magna vi morbi, a subiecto divelluntur; sed opinio, suspicio, et dubium sunt *dispositiones*, quia,cum magis, minusve infirma sint principia, ex quibus in intellectu gignuntur, ab anima facile dimoventur.

47. Ad secundam qualitatis speciem pertinet illud accidens, quod substantiam ad aliquam rem agendam, vel ad alicui rei resistendum disponit; eaque, si fortis est, *potentia*; sin debilis, *impotentia* vocatur. Cuius rei ratio haec est: Quandoquidem nulla res, ut alias ostendemus, potest aliquid agere, nisi facultate illud agendi polleat, certe facultati aliqua proclivitas, vel imbecillitas inesse potest ad agendum ea, quae illius obiectum sunt, et ad resistendum iis, quae illius exercitationem vel omnino impedire, vel minus expeditam reddere possunt. Iam haec proclivitas,vel imbecillitas ad agendum, vel resistendum, subiectum, in quo facultas est, *qualificat*, atque secundam qualitatis speciem constituit. E. g., Petrus si valet, fortis est ad agendum, sin aegrotat, debilis.

48. Tertia qualitatis species est illud accidens,quod in substantia alterationem, sive transmutationem sensibilem producit,vel ab alteratione sensibili producitur. E. g., tam metus, qui statum hominis perturbat, quam pallor, qui ex metu, qui hominem perturbat, in eius vultu efficitur, ad qualitates tertiae speciei pertinent. Haec ter-

tia qualitatis species duos modos habet, quia alteratio, quae in subiecto per huiusmodi qualitates efficitur, interdum est levis, et fugax, cuiusmodi est, e. g., pallor, qui ex metu gignitur; interdum vero constans, et diuturna, puta pallor ex longa aegritudine ortus. Qualitates, quae ad priorem modum pertinent, vocantur *passiones*, et quae ad secundum modum, *passibiles qualitates*.

49. Denique quarta qualitatis species illud accidens dicitur, quod ex dispositione partium quantitatis resultat. Haec postrema species qualitatis, prout id denotat, quod quantitatem claudit, *figurae* nomen habet, et, prout id denotat, quo una quantitas ab alia discriminatur, *forma* vocatur.

ARTICVLVS QVINTVS

De Definitione, et Divisione

50. Quoniam ad notionum perfectionem assequendam *definitio*, et *divisio* haud parvi momenti sunt, nonnulla, quae ad illarum naturam, et leges pertinent, persequemur.

Definitio, ut inquit Cicero, est *quae quasi involutum evolvit id, de quo quaeritur* [1], et clarius alibi: *oratio*, *quae quid sit id*, *de quo agitur*, *ostendit quam brevissime* [2]. Definitionis duplex est genus, *nominis* nempe, et *rei*. Definitio *nominis* ea est, quae explicat, quid per aliquod nomen significetur. Definitio autem *rei* ea est, quae essentiam rei per aliquod nomen significatae determinat [3].

51. Definitio nominis pluribus modis confici potest. Primo quidem, cum aliqua vox explanatur per dictiones, a quibus oritur, seu per eius *etymologiam*. Ita s. Thomas definivit notionem intellectus, ubi ait: « nomen intellectus quamdam intimam cognitionem importat. Dicitur enim intelligere, quasi intus legere [4]». Secundo, cum signi-

---

1) *Top.*, c. 2.

2) *Orator.*, c. 33. Idem fusius exposuit s. Thomas, ubi ait: « Dicendum quod tunc intellectus dicitur scire de aliquo quid est, quando definit ipsum, idest quando concipit aliquam formam de ipsa re, quae per omnia ipsi respondet »; *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. II, a. 1 ad 9.

3) S. Thom., *In lib. II Poster.*, lect. IX. Aristoteles auctor est, usum definitionis Socrati acceptum referendum esse. « Duo sunt, ipse ait, quae Socrati iure proprio attribuat quispiam, inductivas orationes, et definitionem universalis »; *Met.*, lib. XII, c. 4, ed. Berolini 1831. Et sane Socrati, sophistas acerrime impugnanti, opus fuit, ut rerum notiones, quas illi maximopere conturbabant, aptas, clarasque stabiliret. Cf F. Ravaisson, *Met. d'Arist.*, t. I, p. 278. — 4) 1a 2ae, q. VIII, a. 1 c.

ficatio vocis ex usu communi declaratur. Hoc modo idem s. Thomas de natura animae acturus eius definitionem exposuit. « Ad inquirendum de natura animae oportet praesupponere, quod anima dicitur esse primum principium vitae in his, quae apud nos vivunt: animata enim viventia dicimus, res vero inanimatas vita carentes [1] ». Tertio, cum disputantes patefaciunt, quo sensu voces usurpare velint.

52. Porro rerum definitiones stricte acceptae *a descriptionibus* sunt distinguendae. Illae enim conficiuntur, cum proprietates, quae essentiam rei exhibent, simpliciter recensentur; puta cum homo definitur *animal ratione praeditum*. Huic definiendi modo affinis est ille, qui fit per causas internas, sive *materialem*, *et formalem*, quae rem constituunt; cuiusmodi est illa definitio hominis: *homo est substantia constans ex corpore, et anima rationali*. Descriptiones autem conficiuntur, cum non solum illae proprietates recensentur, quae rei essentiam constituunt, verum etiam illae, quae ab essentia necessario, aut fortuito fluunt. Ita Cicero hominem non definivit, sed descripsit, cum dixit hominem esse « animal providum, sagax, multiplex, acutum, memor, plenum rationis et consilii [2] ». Quemadmodum definitiones interdum per causas internas rei fiunt, ita descriptiones quandoque conficiuntur per causas externas rei, scilicet *efficientem*, *exemplarem*, et *finalem*, puta si dicatur: *Homo est a Deo in sui similitudinem creatus propter beatitudinem*.

53. Vt definitiones stricte sumtae rite conficiantur, quatuor observare oportet. Principio, definitio debet esse *plena*, atque *brevis*. Huiusmodi vero est, cum non pauciores, neque plures notas, quam quae necessariae sunt ad rem definitam ab omnibus aliis discernendam, enumerat [3]. Perperam faceret, e. g., qui hominem *animal bipes*, vel *animal bipes ratione praeditum* definiret. Hinc intelligis, cur logici doceant definitionem, si recta sit, cum re definita reciprocari. Revera aeque dici potest: *Quisquis est homo, est animal ratione praeditum*, et, *Quidquid est animal ratione praeditum, est homo* [4].

54. Ex hac regula altera fluit, qua praecipitur, ut in definitione genus proximum, et differentia specifica adhibeantur; hoc enim pacto tota rei natura quam brevissime exhibetur, atque a ceteris omnibus secernitur [5]. Genus proximum ideo adhibendum est,

---

1) I, q. LXXV, a. 1 c. — 2) *De Leg.*, lib. I, c. 7.

3) Huc, ni fallimur, redit illud praeceptum s. Augustini: « Definitio nihil complecti debet, quod esset alienum »; *Cont. Acad.*, lib. II, c. 5, n. 13.

4) Cf s. August. *De quantit. anim.*, c. 25.

5) Lockius (*Op. cit.*, liv. III, c. 3, § 1), et Laromiguierius (*Leçons de phil.*

quod genus remotum non complectitur omnia, quae generis inferioris notione continentur [1]; ac proinde si definitio fiat per genus superius, aliqua, quae spectant ad genus proximum, differentiam ingrediuntur. Ita, si triangulum rectiangulum definiatur per figuram planam tribus lineis circumscriptam, cuius unus angulus est rectus, non apparet, utrum numerus laterum ternarius spectet ad genus, an ad differentiam. At si definiatur per triangulum, cuius unus angulus est rectus, luculenter cognoscitur ternarium numerum laterum esse omnibus triangulorum speciebus communem, et differentiam trianguli rectianguli in eo sitam esse, quod angulorum unum rectum habeat. Monente autem s. Thoma, definitio verius ex differentia, quam ex genere efficitur; nam species, seu essentia rei perfecta et determinata, quae est definitionis obiectum, potius ex differentia, quam ex genere constituitur; siquidem forma, ex qua res propriam naturam capessit, per differentiam repraesentatur, per genus autem materia [2].

55. Tertio oportet, ut definitio sit *clara*, nempe fiat per notiora, quam sit res definita, si quidem ignotum per ignotum manifestari nequit. Peccant in hanc legem, qui definiunt per verba inusitata, obsoleta, ambigua; unde Cicero reprehendit eos, qui cochleam definiebant: *terrigenam*, *herbigradam*, *domiportam*, *sanguine cassam* [3]. Atque ob eamdem rationem docent Logici cavendum esse a *definitione in orbem*, quam *circulum vitiosum* appellant, scilicet quando in definienda aliqua re adhibetur vocabulum, in cuius definitione occurrit illud ipsum, quod priori definitione explicandum erat. Hoc vitium peccaret, si quis diceret horam esse vicesimam quartam partem diei, diem autem tempus viginti et quatuor horarum. Haec

---

lec. XII, t. II) hunc logicae canonem parvi pendunt; sed iniuria. Etenim obiectum definitionis, nempe, ut Scholae loquuntur, definitum non est aliud, quam species; si quidem, uti iam adnotavimus (p. 17, not. 1), ad definitionem spectat determinatam naturam rei explicare. Atqui rei natura in specie, quae ex genere et differentia constat, posita est (cf p. 16). Ergo oportet, ut in definitione genus et differentia adhibeantur. Hinc, quoniam species ex genere et differentia conflatur, oportet ut definitio genus et differentiam rei declaret. Illud Lockio et Laromiguierio concedimus, non esse eam huius praecepti necessitatem, ut numquam deseri possit; nam quando generis notio definita non est, neque cognito termino notatur, necesse est rei definitae notas promiscue recensere, quin generis et differentiae discrimen significetur. Cf Galluppi, *Lezioni* etc., lez. XXII, t. I.

1) Cf p. 20, et 24.

2) In lib. VIII *Met.* lect. XIX. Hinc s. Greg. Nyssenus definitionem ex propriis rei, non vero ex communibus conficiendam esse docuit. Vid. *De Anim. et resur.*, *Opp.* t. II, p. 634, Parisiis 1615.

3) *De Divinatione*, lib. II, c. 64. Alii legunt *tardigradam*.

autem regula in *relatis* locum non habet; siquidem natura cuiusque relati a natura termini, ad quem refertur, efficitur [1].

56. Quarto, definitio verbis negantibus fieri nequit, quippe quod ipsa non tam quid res non sit, quam quid res sit, explicare debet. Nihilominus non valet in universum hoc praeceptum. Primo enim definitiones negantes adhiberi possunt, ubi defectus alicuius rei definiendus est; puta si quis dicat surdum esse, qui non audit, et caecum qui non videt [2]. Secundo, in definiendis repugnantibus, sive, ut Scholae aiunt, *contradictoriis*. Nam, cum repugnantium unum affirmet id, quod alterum negat, definito uno per id, quod est, alterum definiri potest per id, quod non est. E. g., si quis, postquam substantiam materialem definivit illam, *quae ex partibus coalescit*, substantiam immaterialem illam definiat, *quae ex partibus non constat*, recte is substantiam immaterialem definivisse censendus est [3].

57. Denique monitos iuvenes volumus in definiendi studio fugiendam esse eorum vanitatem qui omnia definitione explicare volunt; quod vitium φιλοριστιαν Galenus vocavit. Etenim definitio hoc sibi proponit, ut ideas complexas, quae sive sensibus, sive intelligentiae subiiciuntur, evolvat, easque distinctas efficiat. Verum ex his non paucae adeo sunt clarae, ut nullis clarioribus verbis explicari queant; cuiusmodi sunt ideae existentiae, aliaeque id genus. Quas si definire velis, nihil plus facias, nisi cum artis alicuius et acuminis specie desipias, et operam perdas.

58. Divisio autem est *totius in partes distributio* [4]. Totum, quod in partes dividitur, *divisum* audit, et partes, in quas totum dividitur, *membra dividentia* dicuntur. Si qua divisionis pars complexa sit, in suasque partes et ipsa solvatur, *subdivisio* existit. Denique plures divisiones eiusdem rei, quae diversis modis consideratur, *condivisiones* a logicis dici solent.

59. Totum, quod dividitur, triplicis generis est, nempe *integrale*, *universale*, et *potentiale* [5]. Totum *integrale* illud est, quod ex par-

---

1) Vid. Alb. M., *Op. cit.*, c. 9.

2) S. Thomas scite explicuit, quare privationes, et negationes definiri queant, sed simul advertit harum definitiones esse potius nominis, quam rei. « Secundum quod aliqua habent esse, possunt definiri . . . ; unde . . . cum ens quodammodo dicatur de privationibus, et negationibus . . . . , earum etiam potest esse aliquis modus definitionis incompletissimus, qui est quasi exponens nominis significationem, non essentiam indicans, quam nullam habet »; *In lib. II Sent.*, Dist. XXXV, q. 1, a. 2 ad 1.

3) Cf de definitione Albert. M., *Topic.*, lib. VI, tract. 1, c. 1 et passim.

4) De utilitate divisionis vid. Clem. Alex., *Strom.* lib. VIII, c. 6.

5) Cf s. Thom., I, q. LXXVII, a. 1 ad 1.

tibus coalescit, quae re ipsa distingui, ab seque invicem abscindi possunt, cuiusmodi est *domus*, quae ex *fundamento*, *pariete*, *tecto* etc. exurgit. Huius totius distributio a veteribus *partitio* proprie dicta fuit. Totum vero *universale* illud audit, cui partes, tamquam species, subiiciuntur, veluti animal, quod in hominem, et belluam dividitur. Denique totum *potentiale* nominatur illud, cui plures potentiae, seu facultates inter se distinctae insunt, velut *anima*, quae, etsi una, et simplex sit, tamen in *intellectivam*, *sensitivam*, et *vegetativam* dividi solet.

60. Regulae autem rectae divisionis sunt praecipuae tres. Prima vetat, quin divisio fiat in partes pauciores, aut plures quam oportet, quia partes totam aequare debent. Contra hanc regulam peccaret tam qui angulum in rectilineum, et curvilineum, quam qui lineam in rectam, curvam, et mixtam divideret. Ex quo conficitur perperam facere,qui quamdam subdividendi legem sibi praescribunt, quam ubique sequuntur,ut omnes res bipartite,vel tripartite distribuant. Quem in scopulum impegisse constat Petrum Ramum, eiusque discipulos, qui effusas Scholasticorum divisiones vitaturi διχοτομίαις superstitiose adhaerebant.Illud tamen monendum est,eas res, quarum sunt repugnantes species, necessario in duas partes distribui oportere: unde Scholastici repugnantia nullum medium interiectum habere merito docent. Secunda praecipit,ut pars una aliam non includat; secus enim eadem pars bis sumeretur.E.g., in vitium incurrit, qui ita dividit: Tria sunt, quae homines sollicitant, metus, cupiditas, aegritudo:namque metus et cupiditas species quaedam aegritudinis sunt [1].Tertia iubet divisionem fieri gradatim, hoc est,primum in membra generalia, tum in ea, si opus fuerit, quae his continentur. Itaque non recte dividitur *vivens* in *plantam*, *hominem*, et *belluam*,sed divisio instituenda est per membra proxima, hoc ferme pacto: *vivens* aliud sensu caret,ut *planta*, aliud sensum habet, ut *animal*; et rursum animal aliud est rationis particeps,ut *homo*, aliud expers, ut *bellua*.

CAPVT SECVNDVM

De Enunciatione

61. Ratiocinationis, quae, uti ab initio ostendimus, obiectum proprium logices est, materia est duplex, scilicet *remota*, et *proxima*;

---

1) Vid. Cic. *ad Herennium*, lib. II, c. 21. Hoc vitium divisionis Manichaeis exprobravit s. Augustinus, *De moribus Manich.*, lib. II, c. 10.

si quidem, cum ratiocinatio ex enunciationibus, et enunciatio ex notionibus constet, notiones per enunciationes, et enunciationes per seipsas ad constructionem ratiocinationis concurrunt. Hinc, quoniam in praecedenti capite summa genera notionum explicuimus, ordinis ratio postulat, ut ad enunciationem explicandam progrediamur.

ARTICVLVS PRIMVS

Quid sit enunciatio, explicatur

62. Enunciatio est iudicium verbis expressum [1]. Iudicium autem est illa actio, qua mens duas notiones inter sese comparat, easque coniungit, aut separat, prout convenire, aut differre cognoscit. Brevius cum s. Thoma definiri potest, illa actio intellectus, *secundum quam componit, et dividit, affirmando, et negando* [2]. Quapropter enunciatio a nonnullis quoque definitur, *oratio, quae aliquid significat uiendo, vel negando.* Quandoquidem enunciatio est quaedam species orationis, ad eius naturam plenius noscendam e re est explicare quid sit *oratio*, et quid discriminis inter enunciationem, et alias orationis species existat.

63. Oratio ab Aristotele definitur hoc modo: «Oratio vox est significans ex consensu, cuius aliqua pars significans est separata, ut dictio, sed non ut affirmatio, aut negatio [3]». Iam, cum dixit orationem

---

[1]) Latinis aliquod discrimen erat inter enunciationem, et propositionem, ut infra dicemus: verum in scholis hae voces promiscue adhibentur.

[2]) *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. XIV, a. 1 c. De natura iudicii fusius in *Dynamilogia* disseremus.

[3]) *De interpr.*, c. 4, § 1. Illud hic advertendum est aliter logico de enunciatione, et in universum de oratione, aliter grammatico tractandum esse. Nam grammaticus, postquam sermonem in voces, quae eius elementa sunt, resolvit, inquirit, quasnam res voces significent, et quo modo voces ad sermonis constructionem concurrant; eapropter voces considerat tamquam signa immediata eorum, quae nobis in rebus occurrunt. Contra ea, logicus analysim, nempe resolutionem sermonis in sua elementa, quae voces sunt, instituit eo consilio, ut conceptus intellectus, qui vocibus significantur, cognoscat, simulque inquirat, quomodo intellectus illam compositionem efficiat, quae extrinsecus prolata *sermo*, sive *oratio* nuncupatur; unde logicus voces non tamquam signa immediata rerum, sed conceptuum expendit (cf Alb. M., *Perihermenias*, tract. II, c. 1). At vero, quamvis de enunciatione aliter logicus, aliter grammaticus tractet; tamen dubitari non potest, quin logica fundamentum grammaticae suppeditet. Nam, cum « voces, ut s. Thomas docuit (*Periherm.*, lib. I, lect. 1), significent intellectus conceptiones

esse *vocem*, *quae ex consensu significat*, profecto illam discriminavit tam a vocibus *articulatis* [1], quae nihil significant, puta *scindapsos*, *blityri* [2] etc., quam a vocibus *inarticulatis*, quae vel omni significatione carent, puta *tussis*, *sternutamentum*, aliaeque huiusmodi, vel passiones animi naturaliter significant, e. g., *risus*, qui laetitiam, et *gemitus*, qui dolorem significat [3]. Adiecit vero quamque partem orationis, si seorsum sumatur, aliquid significare, ut orationem non esse vocem *simplicem*, sed *complexam* denotaret. Quod ut plane intelligatur, sciendum est vocem *simplicem*, vel *incomplexam* illam dici, quae conceptum absolutum rei significat, ob idque sine alterius vocis societate ponitur; *complexam* autem illam, quae plures conceptus inter se colligatos significat, proindeque ex pluribus vocibus incomplexis constat. E. g., vox *homo* est incomplexa, quia unicum, et absolutum conceptum *hominis* designat, nec cum alia voce coniungitur: at vox *animus bonus* est complexa, quia notionem *boni* cum notione *animi* coniunctam denotat, duasque voces, quae illas duas notiones significant, complectitur. Iam natura vocis incomplexae expostulat, ut, si ulla eius pars seorsum sumatur, nihil significet, quia unicus conceptus, quem ipsa denotat, capax divisionis non est; verum e contrario natura vocis complexae requirit, ut singulae eius partes seorsum sumptae aliquid significent. E. g., in voce *homo* nullam partem sumere poteris, cui a ceteris seiunctae aliquis conceptus respondeat [4]; sed in

---

immediate, et eis mediantibus res », nemo non videt logicam eo ipso, quod sermonem considerat, prout conceptiones intellectus significat, complecti in se principia, quibus grammatica superstruitur, normasque, secundum quas ipsa in sermonis analysi progredi debet. Ex his principiis, hisque normis illa scientia conflata est, quam recentes *grammaticam philosophicam* nuncuparunt. De qua scientia, quamvis multi inter recentes optime meriti sint; tamen vehementer falluntur, qui eius inventionem ipsis laudi vertunt. Cf E. Egger, *Essais sur l' histoire des théories grammaticales dans l' antiquité*, Paris 1829.

[1]) Vox *articulata* ea est, quae in syllabas distinguitur, ita ut scribi queat.

[2]) *Blityri*, et *scindapsos* veluti exempla vocabulorum nihil significantium apud veteres passim occurrunt (vid. Clem. Alex., *Strom.*, lib. VIII, c. 2, et s. Ioan. Damasc., *Dialect.*, c. 5). Nonnulli veteres *blityri* interpretantur sonum, quem chorda pulsa edit, et *scindapsos* instrumentum musicum, uti prae ceteris Hesychius, v. *βλιτύριον*, et Suidas, v. *σκινδαψός*.

[3]) Cf s. I. Damasc., *ibid.*

[4]) Quando partes vocis incomplexae eiusmodi esse dicuntur, ut nulla earum aliquid significet, id de partibus intelligendum est non *per se* sumtis, sed prout partes vocis sunt. E. g. vox *hircocervus* est incomplexa, si quidem, etsi partes eius *hircus*, et *cervus* seorsum consideratae proprium con-

voce complexa *homo iustus*, sive vocem *homo*, sive vocem *iustus*, quae duae eius partes sunt, sumpseris, aliquem conceptum ipsi respondentem habebis. Cum igitur vox *complexa* praestantior species vocis sit, peculiare et proprium nomen *orationis* ab Aristotele accepit. Denique illis verbis, *significat autem ut dictio, non ut affirmatio, vel negatio*, Aristoteles illud notatum voluit ad constituendam orationem in universum spectatam non expostulari necessario affirmationem, vel negationem, quia, ut mox dicemus, sunt verae orationes, quibus neutra harum continetur.

64. Oratio autem in *perfectam* et *imperfectam* dividitur. Perfecta oratio ea est, qua id, quod ipsa significat, plane intelligitur; imperfecta autem ea, in qua ad mentem loquentis intelligendam aliquid desideratur. E. g., si dixeris, *Socrates cum Platone*, oratio est imperfecta, quia illius sensus adhuc pendet, avetque auditor scire, quid faciat *Socrates cum Platone*; at, si adieceris, *disserit*, oratio est perfecta, quia plena evadit illius sententia, animusque auditoris, eam arripiendo, quiescit. Rursus oratio perfecta in *enunciativam*, et *non enunciativam* dividitur. Enunciativa dicitur, quae conceptum mentis, in quo verum, aut falsum invenitur, indicat; ex quo fit, ut etiam *indicativa* vocitetur. Oratio autem non enunciativa est, quae non conceptum intellectus, in quo est verum, aut falsum, sed quemdam ordinem conceptus ad alia significat. Huiusmodi, ne de ceteris huius speciei orationibus dicamus, est oratio *interrogativa*, qua homo hominem alloquendo illum excitat, ut de aliqua re respondeat, necnon oratio *imperativa*, qua illum excitat, ut aliquid operis perficiat [1].

65. Ex his omnibus intelligitur 1° enunciationem esse *orationem perfectam, quae absolute significat conceptum, in quo est verum, vel falsum*; 2° omnem modum orationis perfectae sub enunciativa contineri, quippe quod omnis oratio, praeter enunciativam, quemdam ordinem significat, qui actum intellectus de veritate, aut falsitate rerum iudicantis consequitur. Puta, is, qui communitati praeest, cum legem communitati utilem iudicaverit, sibi subiectis imperat, ut ipsam observent.

---

ceptum habeant, tamen totum conceptum *hircocervi*, ad quem significandum coniunctae destinantur, nobis haud suppeditant. Ex quo intelligis logicum simplicitatem, et complexionem vocis non ex ipsa voce, uti grammaticum, sed ex vocis significatione metiri. Inde efficitur, ut eadem vox, puta *campus-martius*, quae grammatico est complexa, quia duas voces complectitur, logico est incomplexa, quia unius rei conceptum significat.

[1] Cf. S. Thom., *In lib. I Periherm.*, lect. VII.

ARTICVLVS SECVNDVS

De elementis enunciationis

66. Iudicium, ut iam diximus, est actio intellectus unam notionem cum altera coniungentis per affirmationem, vel unam ab altera separantis per negationem. Iam, quoniam haec est natura iudicii, inde patet in quolibet iudicio tria elementa inveniri, eaque esse duas notiones, nempe unam *subiecti*, hoc est, eius, cum quo aliquid coniungitur, vel a quo aliquid separatur, et alteram *attributi*, vel *praedicati*, hoc est, eius, quod cum subiecto coniungitur, vel ab eo separatur, atque *copulam*, hoc est, illud vinculum, quo praedicatum cum subiecto coniungitur, vel ab eo separatur. Haec autem copula non est aliud, quam verbum *esse*, aut *non esse*. Nam, quoniam intellectus attributum cum subiecto coniungit, aut ab eo separat, eo quod unum in alio *esse*, aut *non esse* cognoscit, liquet verbum *esse* aut solum, aut cum particula negante coniunctum intellectui tamquam medium occurrere, quo attributum ad subiectum referre valet. Vnde verbum *est* a s. Thoma *nota compositionis* merito dictum fuit [1]. Ita, in hoc iudicio, *homo est animal*, *homo* est subiectum, *animal* est praedicatum, verbum *est* copula est, quippe quod notionem *animalis* cum notione *hominis* coniungit. Haec tria elementa iudicii in enunciatione, quae, ut diximus, est iudicium extrinsecus prolatum, duabus vocibus significantur, quarum una est *nomen*, quo subiectum denotatur, altera est *verbum*, quod copulam, et attributum complectitur. « Exempli gratia, inquit sanctus Damascenus, propositio est, *homo ambulat*, in ea homo subiectum est, ac *nomen* dicitur; *ambulat* autem praedicati rationem obtinet, et dicitur *verbum*. Ac rursus in his verbis, *Socrates bonus est*, *Socrates* subiectum est, ac *nomen* dicitur, *bonus est* praedicati locum tenet ac *verbum* nuncupatur, utpote affirmationis pars; tametsi alioqui apud Grammaticos *bonus* dicitur esse *nomen*. Atque, ut summatim dicam, illud omne, quod *est* comitatur, verbum est [2] ». Et sane, grammaticus praedicatum considerat *secundum materiam*, nempe, prout est quaedam proprietas in se spectata; logicus autem *secundum formam*, nempe, prout ad subiectum refertur, sive prout cum ipso componitur. Hoc praestituto, non licet aliquam proprietatem spectare, prout est praedicatum *secundum formam*, hoc est, prout cum subiecto com-

---

[1]) I, q. III, a. 4 ad 2. —[2]) *Op. cit.*, c. LXIV.

ponitur, nisi *notam compositionis*, quae, ut diximus, in verbo *esse* consistit, in se complectatur. Aqui ex vocibus, quae aliquam proprietatem cum verbo primitivo *esse* coniunctam significant, varietas verborum efficitur. Ergo praedicatum, prout est pars enunciationis, est verbum. Ex quo conficitur duo esse elementa enunciationis logice spectatae, scilicet *nomen*, quod subiectum denotat, de quo aliquod enuntiatur, et *verbum*, quod proprietatem, quae de subiecto enunciatur, una cum copula significat.

67. Ex dictis pronum est quaedam colligere, quae notatu digna sunt.

1° A vero longe aberrat Balmesius, quod ad iudicium significandum verbum necessario non expostulari contendit. Ipse enim pro certo habet existere plures locutiones, quae affirmationem, sive convenientiam alicuius praedicati cum subiecto, proindeque iudicium continent, quin ullum verbum in illis inveniatur. Puta, in his duabus vocibus simul iunctis, *Virtus amabilis*, affirmatio luculenter continetur, quia ipsae *esse amabile* de virtute affirmant [1]. At huiusmodi sententia iam a B. Alberto M. [2] explosa fuit fere hoc modo: Ad denotandam convenientiam alicuius praedicati cum subiecto satis non est significare subiectum, et proprietatem, sed necesse quoque est, ut convenientia proprietatis cum subiecto, sive, quod idem valet, proprietas, tamquam praedicatum subiecti, significetur. Atqui proprietatem hoc modo consideratam per nomen significare haud possibile est; si quidem nomen proprietatem, prout in se est, non vero prout ad subiectum refertur, sive, prout est praedicatum, significare potest. Ergo haud possibile est ullum iudicium significare per duo nomina, quorum unum subiectum, alterum praedicatum denotet. Quare restat, ut dicamus omne iudicium significandum esse per nomen, quod subiectum, et per verbum, quod convenientiam proprietatis cum subiecto significat. Quo idem exemplum a Balmesio allatum urgeamus, si quis ad significandam convenientiam, quam inter *esse amabile*, et *virtutem* deprehendit, haec duo nomina, *Virtus amabilis*, adhibeat, certe significat id, quod est *virtus*, et id, quod est *amabile*, sed convenientiam utriusque non significat, quia neutra vox significat actionem intellectus unum cum altero coniungentis, quae, ipso Balmesio docente, iudicium constituit.

2° Verbo *esse*, ut non solum logici, sed etiam fere omnes aucto-

---

1) *Filos. elementare*, trad., lib. III, c. II, § 2.
2) *Op. cit.*, tract. IV, c. 2.

res grammaticae philosophicae merito docent [1], compositio proprietatis cum subiecto significatur, propterea quod verbum aliquam proprietatem, prout ad subiectum refertur, non alio modo significare potest, quam quo ipsam in subiecto esse, vel non esse significat [2]. Hoc autem verbum *primitivum* nuncupari solet, quia cetera verba proprietatem, eiusque compositionem cum subiecto unica voce denotant; ex quo fit, ut ipsa in verbum *esse*, quod illam compositionem, atque in participium, quod ipsam proprietatem significat, resolvantur. «Verbum quodlibet, ad rem inquit s. Thomas, resolvitur in hoc verbum *est*, et participium; nihil enim differt dicere, homo convalescens est, et homo convalescit, et sic de aliis [3]».

3° Verbum *est* non est dumtaxat vinculum, quod subiectum, et praedicatum in enunciatione connectit, quemadmodum fere omnes recentes opinati sunt [4], sed unum, idemque cum praedicato efficit. E. g., cum dicitur, *Socrates est ambulans*, *est*, et *ambulans* praedicatum huius enunciationis constituunt. Cuius rei ratio est, quod praedicatum, tamquam praedicatum enunciationis significari nequit, nisi eius relatio ad subiectum, quae per verbum *esse* denotatur, simul significetur.

4° Verbum *esse*, quatenus copulae officio in enunciatione fungitur, aliter accipiendum est, ac quum ad significandam existentiam rei adhibetur, quia ipsum in enunciatione non aliud, nisi compositionem praedicati cum subiecto, hoc est, actum intellectus praedicatum cum subiecto componentis significat. Vtrum autem huic actui intellectus obiectiva, et realis existentia illius proprietatis in subiecto respondeat, necne, id ex natura terminorum dignoscendum est. Nam actui intellectus praedicatum cum subiecto componentis obiectiva, et realis existentia proprietatis, quam praedicatum significat, tum solum respondet, cum termini, quos verbum *esse* componit, sunt reales, non vero logici. Quapropter vehementer illi decipiuntur, qui comitem Tracyium secuti verbum *esse*, quod copulae officio in enunciatione fungitur, cum verbo *existere* confundunt [5]. Nec quemquam moveat, quod *esse*, quoties solum in enun-

---

1) Vid. prae ceteris Court de Gebelin, *Storia naturale della parola*, trad. da Pasq. d'Aloe, part. III, sez. II, c. 5, Napoli 1829.

2) Cf p. 44. Hinc s. Thomas ait: « Verbum *est* . . . . est verbalis copula »; In *lib. V Met.*, lect. IX.—3) *Ibid.*

4) Vid. prae ceteris Wolfium, *Log.*, part. I, sect. 3, c. I, § 199, et Galluppium, *Lezioni di Log. e Met.*, lez. XLII, t. I, p. 220, ed. cit.

5) Tracy, *Grammatica*, trad., c. 3, § 3, vol. I, p. 75, Milano 1817.

ciatione adhibetur, actualem existentiam subiecti significat, puta *Socrates est*. Namque *est*, quoties sine ullo additamento in enunciatione adhibetur, non solum compositionem, seu actionem intellectus *actualitatem* cum subiecto componentis, sed etiam *actualitatem*, quae per actionem intellectus cum subiecto componitur, hoc est, ut s. Bonaventura ait [1], totum praedicatum significat; quippe quod ipsum cum subiecto *το esse actu*, seu actualitatem entis, coniungit. Puta, ut eodem utamur exemplo, cum dicitur, *Socrates est*, significatur actualitas entis in Socrate; hoc est Socratem esse *actu*, sive, quod idem valet, esse individuum, quod in rerum natura reipsa est. Id autem ex eo fit, quod *est* in huiusmodi enunciationibus cum subiecto reali coniungitur; quapropter ipsum non prout compositionem denotat, sed prout ad subiectum reale refertur, actualem existentiam significat [2].

5° Verbum in enunciatione et modi indicativi, et temporis praesentis sit oportet. Et primo, verbum *modi indicativi* esse oportere probatur hoc brevi argumento: Vna oratio enunciativa, ut iam diximus [3], est *indicativa*, quia verum, aut falsum significat; atqui enunciatio ex verbo vim significandi verum, aut falsum sumit; ergo verbum in enunciatione nonnisi modi indicativi esse potest [4]. Secundo, verbum esse oportet *temporis praesentis* evincitur hoc alio argumento: Verbum in enunciatione significat actum intellectus, quo aliquam proprietatem cum subiecto coniungit, aut ab illo separat; atqui huiusmodi actus in tempore praesenti efficitur; ergo verbum in enunciatione non alius temporis, quam praesentis, esse debet. Quod si multae enunciationes occurrunt, in quibus praeteritum, vel futurum tempus adhibetur, praeteritum, et futurum non referuntur ad verbum, sive ad copulam, sed ad statum, in quo subiectum repraesentatur fuisse, vel futurum [5]. E.g., si dicamus: *lapis fuit, vel erit calidus*, perinde est, ac si diceremus: *lapis, quem nunc cogitamus, is est, qui fuit, vel erit calidus*.

68. Superest, ut, quid germanam naturam nominis, et verbi, quae sunt duo elementa enunciationis, constituat, ostendamus. *Nomen* logice consideratum definiri potest, *vox simplex ad ali-*

---

[1]) *In lib. II Sent.*, Dist. XXXV, a. II, q. 3 ad *arg.*
[2]) Cf Sylvestr. a Ferrara, *In lib. I Cont. Gent.*, c. 12.
[3]) Pag. 43.
[4]) Cf Alb. M. *Op. cit.*, tract. IV, c. 1.
[5]) Cf s. Thom., *In lib. I Perhierm.*, lect. V. « Propositio de praeterito, ait s. Bonaventura, fundatur super ordinem eius ad praesens, similiter proposito de futuro »; *In lib. I Sent.*, Dist. XLVI, a. un., q. 4 *ad arg.*

quid sine differentia temporis significandum instituta [1]. Et primo, nomen est *vox ad aliquid significandum instituta*, sive ad aliquem conceptum intellectus denotandum adhibita, quia nomen est una ex praecipuis orationis partibus, oratio autem ad conceptiones intellectus patefaciendas spectat. Ex quo patet nomen logice spectatum non esse vocem inarticulatam, quae naturaliter significat, ut *gemitus*, nec vocem articulatam, quae nihil significat, ut *blityri*. Praeterea, nomen est vox *simplex*, sive *incomplexa*. Et sane nomen, prout pars enunciationis est, ad conceptum unius rei, illius nempe, de qua aliquid enuntiatur, significandum destinatur; atqui vox, quae unius rei conceptum significat, est *incomplexa*; ergo nomen, prout est pars enunciationis, est vox *incomplexa*. Denique nomen *sine ulla differentia temporis aliquid significat*. Quod quidem probatur hoc modo: Illud, quod cum tempore significatur, tamquam aliquid mutabile significetur oportet, quia tempus sine mutatione *prioris* et *posterioris* intelligi nequit. Sed nomen in enunciatione, cum significet subiectum, nempe aliquid tamquam *subsistens*, significare aliquid debet tamquam fixum, et permanens, hoc est, tamquam immutabile; illud enim, quod subsistit, seu in se est, opponitur accidentibus, ex quibus mutationes oriuntur. Nomen igitur est vox, quae aliquid sine tempore significat. Quod si quaedam sunt nomina temporis, puta *hora*, *dies*, *mensis*, haec quoque aliquid sine tempore significant. Etenim ipsa significant tempus, prout est quaedam res, non vero prout est tempus, nempe prout est mensura rerum, quae in motu sunt; hoc posteriori modo significare tempus, uti mox dicemus, nonnisi *verbi* est [2]. Tempus vero, prout est quaedam res, nomine significari non repugnat, quia, cum tempus, tamquam aliquid reale, intelligatur, ipsum, prout est quae-

---

1) *Logice consideratum*, inquimus, quia logicus, ut diximus (p. 41, not. 3), considerare debet voces, prout conceptus, non vero prout res immediate significant. Grammaticus autem, cum voces consideret, non prout conceptiones intellectus, sed prout res denotant, nomen definit *id, quod substantiam, aut qualitatem rei significat*. Cf Priscian., *Syntax.*, lib. II, c. 4, p. 68, ed. Krebl, Lipsiae 1819.

2) Idem dicito de adverbiis temporis, puta *hodie*, *heri*, *cras*; haec enim tempus, perinde ac nomen, significant; hoc discrimine tamen, quod nomina significant aliquas partes temporis, prout sunt quaedam res, adverbia autem easdem partes significant, prout una illarum ad aliam refertur. E. g., *mensis* certam partem temporis designat, quod per se, et quin ad aliam partem temporis referatur intelligitur; sed *hodie* aliquod tempus significat, quod non intelligitur per se, sed prout ad aliud tempus, hoc est, ad diem hesternam, vel proxime successuram refertur.

dam res, perinde ac quaelibet alia res, nomine significari potest [1].

69. Quod autem ad verbi naturam spectat, praecipuae sententiae tres sunt. Arnaldus, Stoicorum [2] opinionem instaurans, essentiam verbi in eo positam esse contendit, quod aliquid affirmat [3]. Ei Condillachus [4], Galluppius [5], aliique adstipulati sunt. At huius sententiae falsitatem facile est perspicere. Etenim, affirmatio, ut sanctus Damascenus scribit, est, quae quid alicui insit, significat, ut Socrates sapiens est; negatio autem, quae quid alicui non insit, ostendit [6] ». Atqui aliquid alicui inesse, aut non inesse intelligi non potest, nisi et id, quod alicui inest, nempe *verbum*, et id, cui aliquid inest, nempe *nomen* intelligantur. Ergo affirmatio, et negatio non ex solo verbo, sed ex verbo, et nomine efficiuntur. Iam, quoniam essentia cuiusquam rei in iis, ex quibus efficitur, consistit, essentiam verbi haud consistere in affimatione et negatione tenendum est [7].

70. Alii autem permulti verbum a reliquis partibus orationis ex eo, quod actionem, aut passionem significat, discriminari senserunt. Verum hanc quoque sententiam esse falsam evincitur hoc modo: Verbum a nomine distingui nequit per aliquid, quod ipsi cum nomine commune est; atqui « actio, et passio, ut inquit s. Thomas, per se in abstracto sicut quaedam res significantur per nomen, ut cum dicitur, actio, passio, cursus, et similia [8] ». Ergo, si actionem, et passionem quodammodo consideratas significare nominibus convenit, essentiam verbi, seu illud, quo verbum a nomine distinguitur, in eo consistere, quod actionem, et passionem significat, absolute dici nequit.

71. Denique ab aliis verbum secundum Aristotelem definitur, *vox incomplexa ad significandum aliquid, tamquam varietati temporis subiectum, instituta* [9]. Secundum hanc definitionem verbum a nomine differt, quod tempus, ait B. Albertus, *consignificat* [10], scilicet id, quod significat, cum aliqua differentia temporis significat. Vt exemplum ab eodem Aristotele mutuemur, vox *valetu-*

---

1) Cf s. Thom., *In lib. 1 Perhier.*, lect. IV. Hanc s. Thomae doctrinam nuper Balmesius (*Op. cit.*, lib. III, c. II, sez. 7, § I) amplexus, et tuitus est.

2) Cf Laërt., lib. VII, segm. 58.

3) *Grammaire générale, et raisonnée*, part. 2, c. 8; *Oeuvr.* t. XLI, p. 50-52, Paris 1780.

4) *Grammatica*, part. I, c. 13; *Corso di studi*, trad., t. I, p. 190-199, Napoli 1815.

5) *Lezz.*, lez. XLII, t. I, p. 222, ed. cit.

6) *Dialect.*, c. LXIII.

7) Cf s. Thom., *In lib. 1 Perhierm.*, lect. V.—8) *Ibid.*

9) *De Interp.*, c. 3.—10) *Op. cit.*, tract. III, c. 2.

do est nomen, quia quidquam aliud, praeter valetudinem, non significat; contra, vox *valet* est verbum, quia non modo valetudinem, sed etiam tempus, quo valetudo alicui inest, significat. Quo huius sententiae, iam a Scholasticis, et nuper a Balmesio [1] propugnatae, veritas facile perspiciatur, in primis adnotandum est, etsi nomina actionem, et passionem aliquando significent, tamen ipsa neutiquam posse aliquid *per modum actionis*, *et passionis* significare, sed hoc esse proprium verbi, quatenus ad subiectum refertur [2]. Et sane verbum, cum aliquam proprietatem subiecto inesse significet, illam vel subiectum ipsum in se producere, vel ab alia causa in subiecto produci significat, sive, ut idem aliis verbis dicamus, aliquid per modum actionis, et passionis significat. E.g., in hac enunciatione, *Petrus currit*, *currere* de Petro praedicatur, quia in ipso producitur per principium sibi naturaliter insitum; in hac altera enunciatione, *paries est albus*, *albedo* de pariete praedicatur, quia in pariete non quidem ab ipso pariete, sed ab aliqua causa exteriori producitur [3]. Hoc autem locum quoque habet in illis verbis, quae *neutra* a grammaticis dicuntur. Puta, in hac enunciatione, *Socrates dormit*, in qua verbum neutrum invenitur, praedicatum *esse dormientem* Socrati per quamdam actionem inhaerere intelligitur, quia ex aliquo principio, quod in Socrate est, efficitur, ut ipse dormiat [4]. Iam, si res ita se habet, vides verbum a nomine differre, quatenus aliquid non *simpliciter*, ut nomen, sed *per modum actionis*, *et passionis* significat. Atqui aliquid significare per modum actionis, et passionis idem est, ac aliquid tamquam tempori subiectum significare; nam aliquid significare per modum actionis, et passionis idem est, ac quemdam motum significare, quatenus aliquid a causa proficiscitur, et in effectum desinit, motus autem mensura, ut alias ostendemus, est tempus. Ergo verbum a nomine differt, quia rem, secus ac nomen, tamquam tempori subiectam significat, hoc est, quia non solum rem, sed etiam tempus, in quo res existit, significat.

---

[1]) *Op. cit.*, ibid., sez. 1.

[2]) « Cursus, inquit s. Thomas, significat actionem non per modum actionis, sed per modum rei existentis. . . ; est proprium verbi significare per modum actionis,, et passionis »; *Op. cit.*, ibid.

[3]) Cf s. Bonav., *In lib. II Sent.*, Dist. XXVI, a. 1, q. 3 *resol.*

[4]) Ex quo vides falsum esse Arnaldum, quod putavit quaedam verba inveniri, quae nec actionem, nec passionem significant, eaque esse, quae a grammaticis latinis *neutra* dicta sunt, puta *dormit*, *quiescit*, *aegrotat*. Vid. *Op. cit.*, ibid.

ARTICVLVS TERTIVS

De veritate, et falsitate enunciationis

72. Enunciatio, ut diximus, actum significat, quo intellectus aliquid cum aliquo coniungit, aut ab alio separat, prout unum alii inesse, aut non inesse comperit. Iamvero accidere potest, ut intellectus aliquid cum alio coniungat, quod ipsi revera inest, et aliquid ab alio separet, quod ipsi revera non inest, aut ut aliquid cum alio, cui re ipsa non inest, coniungat, et aliquid ab alio, cui re ipsa inest, separet. Inde veritas, aut falsitas enunciationis enascitur. Namque enunciatio, quae primum iudicium significat, est *vera*, quia conceptum naturae rei, ad quam refertur, consentaneum significat, atque e contrario enunciatio, quae secundum iudicium significat, est *falsa*, quia conceptum significat, qui a natura rei dissentit.

73. Vt autem id, quod veritatem, aut falsitatem enunciationis efficit, perspiciatur, quid sit veritas in universum, et quaenam eius diversae species, nosse oportet. Veritas, ut suo loco ostendemus, spectat *esse* rerum, prout istud ad intellectum aliquo modo refertur. Quapropter veritas in universum considerata definitur, *adaequatio*, sive *convenientia rei, et intellectus*, et falsitas, *inaequalitas rei, et intellectus* [1].

74. Iam res ad intellectum referri possunt vel ex ea parte, quatenus ab ipso producuntur, vel ex ea parte, quatenus ab ipso cognoscuntur. E. g., omnes res naturales referuntur ad Intellectum Divinum priori ratione, quia ipsae ab Intellectu Divino non solum cognoscuntur, sed etiam *esse* suum accipiunt; ad intellectum autem creatum posteriori ratione, quia ab ipso dumtaxat cognoscuntur. Ex his divisionem veritatis in *metaphysicam* et *logicam* intelligere pronum est. Etenim veritas *metaphysica* vocatur convenientia rerum naturalium cum Intellectu Divino, a quo pendent; *logica* autem, convenientia conceptionum intellectus nostri cum rebus, quas repraesentant. Haec secunda veritas, nempe logica a s. Thoma, secundum Isaac, philosophum arabem, definita fuit: « adaequatio intellectus, et rei, secundum quod intellectus dicit esse quod est, et non esse quod non est [2] ».

---

[1]) Cf s. Thom., I, q. XVI, a. 1 c.

[2]) *Cont. Gent.*, lib. I, c. 59. Hanc definitionem comes Demaistrius vocavit *fulgur veritatis quae seipsam definivit*; vid. *Soireés de Petersbourg*, II° En-

75. Ad haec, quoniam homines conceptus sui intellectus per voces, vel alia signa manifestare solent, convenientiae ratio spectari potest vel inter haec signa, et conceptus intellectus, vel inter signa, et ipsas res, quas conceptus repraesentant. Hinc aliud genus veritatis existit, quod *veritas moralis* nuncupatur, atque a s. Thoma definitur, *conformitas signi ad significatum* [1]. Iam in ista veritatis specie relatio signorum ad res rationem *obiectivam*, relatio autem signorum ad conceptus rationem *subiectivam* veritatis efficit. Nos hic de veritate morali secundum rationem obiectivam agimus, quia veritas moralis, si subiective spectetur, *veracitas* potius dicitur, atque ad ethicam pertinet.

76. Perspicuum porro est *falsitatem logicam* consistere in dissensione conceptus cum re, quam conceptus repraesentat et *falsitatem moralem* in dissensione vocis cum re, quam vox significat [2]. *Falsitatem metaphysicam*, quam Leibnitius [3], Baldinottius [4], aliique recentes admittunt, consulto omisimus, quia eius notio absurda est; si quidem, cum impossibile sit Deum in rebus efficiendis deficere, liquet in operibus Dei, quae res naturales dicuntur, falsitatem non posse occurrere; quocirca, si veritas metaphysica in consensu rerum naturalium cum Intellectu Divino constituitur, falsitatem metaphysicam nullam esse posse pro certo habendum est [5].

77. Diversis veritatis speciebus explicatis, facile est perspicere naturam illius veritatis, quae propria est enunciationis. Ipsa, cum, aiente s. Augustino, sit illa veritas, *qua ostenditur id, quod est* [6], in *conformitate signi*, seu vocis cum re, quam significat, consistit, quia enunciatio est quaedam oratio, quae ex vocibus constat. At, quoniam enunciatio iudicium exprimit, quod intellectus de rebus efformat, patet eam eatenus esse veram, quatenus illud iudicium verum est, sive cum rebus, prout in se sunt, consentit. Atqui conve-

---

tret., p. 141, ed. 2, Paris 1831. Vid. etiam Bossuet, *De la connaissance de Dieu, et de soi même*, c. 1, § 16, et Fénélon, *De l' existence de Dieu*, art. II, n. 12.

1) I, q. XXI, a. 2 ad 2.

2) Oppositum *veracitatis*, nempe veritatis moralis subiective spectatae, consistit in dissensione vocis cum conceptu intellectus, et propria voce *mendacium* appellatur.

3) *Causa Dei asserta per iustitiam Eius* etc., § 35, p. 665, et *Théodicée*, part. 2, § 118, p. 535, et § 209, p. 568, ed. Erdm.

4) *Tentamina metaph.*, *Met. general.*, c. 5, § 258, p. 129, Patavii 1817.

5) Cf s. Aug., *Soliloq.*, lib. II, c. 6, n. 10, et s. Thom., *Qq. dispp.*, *de Ver.*, q. I, a. 10 c.

6) *De Vera Relig.*, c. 36, n. 66.

nientia cogitationum nostri intellectus cum rebus, quas ipsae repraesentant, est veritas logica. Ergo veritas logica illa est, ex qua ratio veritatis enunciationis constituitur. Iam perspicuum est veritatem logicam a veritate metaphysica pendere. Nam veritas nostrorum conceptuum in ipsa realitate rerum, quas repraesentant, fundamentum habet. Atqui realitas rerum spectata, prout convenientiam cum exemplaribus Divinis habet, veritatem metaphysicam constituit [1]. Ergo veritas logica in veritate metaphysica fundamentum habet.

78. Hic autem inter Philosophos disputatur, utrum veritas logica sit propria iudicii, an huic cum perceptione communis. Nobis secundum s. Thomam haec statuenda esse videntur.

1° Veritas logica proprie, et perfecte ad iudicium solummodo pertinet. Etenim intellectus tum proprie, et perfecte veritatem assequitur, cum verum, prout est verum, cognoscit, nempe cum cognoscit suum conceptum convenire cum re, quam repraesentat. Atqui intellectus non potest cognoscere conceptum suum cum re, quam repraesentat, consentire, nisi dicat esse quod est, nempe affirmet realiter inesse rei id, quod ipse in illa apprehendit. Ergo veritas logica proprie, et perfecte sine affirmatione intellectus existere nequit. Iam, quoniam in affirmatione iudicium continetur, veritatem logicam proprie, et perfecte in iudicio solummodo inveniri concludendum est [2].

2° Veritas logica etiam in simplici apprehensione quodammodo invenitur, hoc est, ita ut intellectus per hanc operationem aliquod verum apprehendat, nec tamen illud, prout est verum, cognoscat. Et sane, simplices apprehensiones intellectus, ut suo loco ostendemus, natura sua essentias rerum, prout in rebus sunt, repraesentant. Atqui, si essentias rerum, prout in rebus sunt, repraesentant, consentaneae rebus apprehensis esse debent. Ergo in simplici apprehensione veritas logica etiam invenitur. At, quoniam intellectus convenientiam sui cum rebus per simplicem apprehensionem non cognoscit, veritas logica proprie, et perfecte ad illam pertinere nequit.

79. Secundum hanc s. Thomae doctrinam illi Philosophi, qui, uti Galluppius [3], et Rosminius [4], veritatem dumtaxat in iudicio consistere rati sunt, facile componi posse videntur cum aliis, qui, duce Cartesio [5], etiam in ideis inveniri censuerunt; si quidem veritas,

---

[1]) Cf s. Thom., *In lib. 1 Sent.*, Dist. XIX, q. V, a. 1 *sol.*—[2]) I, q. XVI, a. 2 c.
[3]) *Lezz.*, lez. XXXVIII, t. I, p. 198, ed. cit.
[4]) *N. S.* etc., sez. VI, part. 4, c. 2, a. 3, § 1248, vol. III, p. 155, Torino 1855.
[5]) *Les principes de la phil.*, part. I, § 29, 30 et 33; *Oeuvr. phil.*, vol. I, p. 243 245, Paris 1835.

prout diversis modis spectatur, vel tantum in iudiciis, vel in apprehensionibus quoque invenitur. Illud tamen adnotamus, si veritas quodammodo in simplici apprehensione invenitur, in ea falsitatem *per se* numquam esse posse [1]. Nam nulla facultas, uti alias videbimus, circa obiectum sibi proprium decipi potest. Atqui intellectus per simplicem apprehensionem percipit essentiam rerum, quae est proprium obiectum eius. Ergo in simplici apprehensione falsitas per se inveniri nequit. Quocirca sententia eorum reprehendenda est,qui simplices apprehensiones modo veras, modo falsas esse post Laromiguiereum [2] contendunt.

ARTICVLVS QVARTVS

De diversis enunciationum speciebus

80. Enunciationis divisio ex duplici capite repetenda est, scilicet a *materia*, sive ab elementis, ex quibus ipsa constat,atque a *forma*, sive a modo, quo haec elementa ad enunciationem efficiendam concurrunt.

81. Si formae ratio habeatur,spectari potest vel ipsa convenientia, aut discrepantia attributi cum subiecto, vel modus specialis, quo huiusmodi convenientia, aut discrepantia determinatur. Si primum, inde oritur enunciationis divisio in *affirmantem*, atque *negantem*;sin alterum, enunciationes constituuntur,quae *modales* appellari solent.

82. Itaque enunciatio affirmans ea est,quae aliquid alicui inesse significat, e.g., *homo est ratione praeditus*; negans autem,quae significat aliquid alicui non inesse, e.g., *bellua non est ratione praedita*. Huiusmodi divisio ad qualitatem essentialem enunciationis pertinet, quia essentia enunciationis in coniunctione praedicati cum subiecto, aut separatione unius ab altero consistit.

83. Ab enunciationibus tum affirmantibus,tum negantibus distinguendae sunt illae, quae *infinitae* appellantur. Huiusmodi enunciationes illae sunt, in quibus quodcumque aliud de subiecto praedicatur, quam quod significatur praedicato. E.g., *brutum est non rationale*. Ex quo patescit ipsas vocari *infinitas*, quia in eis aliquid *indeterminatum* subiecto tribuitur [3].

---

1) *Per se* inquimus, quia falsitas, ut suo loco ostendemus, *per accidens* in simplici apprehensione occurrere potest. Videsis interea s. Th., I, q. XVII, a. 3 c.

2) Laromiguière, *Leç. de philos.*, leç. X, part. 2, t. II, p. 298, Paris 1835.

3) Vt huius enunciationis notio clarior evadat, adnotandum est aliquando

84. Iamvero enunciatio infinita differt ab affirmante, quia affirmans aliquid determinatum in subiecto inesse denotat, sed infinita aliquid indeterminatum in subiecto inesse significat. Praeterea, differt a negante, quia negans aliquid determinatum in subiecto non inesse significat; infinita autem significans aliquid determinatum in subiecto non inesse, simul significat ei aliquid indeterminatum inesse, atque ideo in ea negatio e copula verbali ad vocem, quae rem praedicatam significat, transfertur. At, si enunciatio infinita proprie non est aiens, aut negans, ipsa utriusque, ut Galluppius [2] post Kantium [3] observavit, quodammodo particeps est. Id ex dictis facile intelligitur; nam enunciatio infinita est quodammodo asserens ex ea parte, quatenus aliquid indeterminatum de subiecto praedicat, et est quodammodo negans ex ea parte, quatenus aliquid determinatum a subiecto removet. Puta, si quis dicat, *animal brutum est non rationale*, negat quidem animal brutum esse rationale, sed simul asserit aliquid aliud animali bruto convenire [4].

---

voci incomplexae, quae aliquem conceptum per se significat, particulam negantem adiici; ex quo fit, ut illa vox quodvis aliud significet praeter conceptum, ad quem significandum per se destinatur. Huiusmodi, e. g., est vox *non homo*, quae aliud, quam hominem, significat, at non aliud certum, et definitum, sed quodvis aliud, quam id, quod homo est. Ex qua vocis *infinitae* notione perspicitur per ipsam significari aliquod ens, quod sine certa qualitate est. Puta *non homo* significat *ens non homo*, sive ens, cui non essentia humanitatis, sed indeterminate quaelibet alia praeter ipsam convenire potest (cf Alb. M., *Op. cit.*, tract. 11, c. 5). Inde intelligitur nomina infinita non esse voces, quae nihil significant, ut *blityri*; nam, eodem Alberto M. observante (*ibid.*), significare ens, quod aliqua qualitate caret, idem valet, ac aliquid significare, quod, etsi in rerum natura non sit, est tamen in intellectu. Ita *non homo*, etsi non significet determinate aliquid, quod sine essentia humanitatis in natura rerum existit, tamen significat conceptum entis, cui quaelibet alia essentia, quam humanitas, convenire potest.

[2]) *Lezz.* etc., lez. XLIII, t. I, p. 223, ed. cit.

[3]) *Crit. de la raison pure*, Anal. transc., lib. I, sect. 2, § 10, trad. Tissot.

[4]) Ex his facile est refutare sententiam P. Buffierii, qui enunciationes negantes ab aientibus non re, sed verbo differre contendit. Nempe existimavit, iudicium quamdam affirmationem numquam non continere, cum eius natura in eo posita est, ut convenientiam, aut discrepantiam attributi cum subiecto affirmet: verum elegantiam sermonis non sinere, ut relatio attributi cum subiecto modo coniunctivo semper exprimatur. Quid aliud, quaeso, ipse subdit, significat haec enunciatio negans, *spiritus turbulentus est incommodus*, nisi quod *spiritus turbulentus est non commodus*, sive *incommodus*? (*Vérités de conséquence, ou Principes du raisonnement*, *Log.* I, lect. VII, § 75-76 in *Op. Cours de sciences sur des principes nouveaux et simples*, p. 769, Paris 1732). In Buffierii sententiam pedibus ivit comes Tracy, qui hoc exemplo usus est: « Si aio: *Petrus non est magnus*, non conficio, ut logici

85. Circa enunciationes affirmantes, atque negantes quaedam digna notatu sunt. Atque in primis, in enunciatione aiente praedicatum secundum totum eius complexum accipiendum est, quippe quod aliquid de subiecto affirmari non potest, nisi totum id, quod notione eius continetur, subiecto conveniat. E. g., dici non posset triangulum esse figuram, nisi triangulo omnes figurae proprietates inesse constaret. At, si praedicatum enunciationis aientis secundum totum eius complexum accipiendum est, certe secundum totum eius ambitum accipi nequit. Cuius rei ratio in eo consistit, quod praedicatum latius subiecto plerumque est [1], quia in enunciationibus id plerumque agitur, ut subiectum ad aliud, cui subiicitur, reducatur. E. g., in allata enunciatione, cum notio *figurae* latius pateat, quam triangulum, ipsa non accipitur secundum totum eius ambitum, quasi omnis figura sit triangulum.

86. Contra ea, praedicatum enunciationis negantis secundum totum eius ambitum sumendum est; nam, si id, quod praedicatum significat, alicui parti subiecti conveniret, praedicatum a subiecto simpliciter removeri non posset. Puta, in hac enunciatione, *triangulum non est quadratum*, denotatur nullum esse posse quadratum, quod sit triangulum, alioquin triangulum non esse quadratum absolute dici non posset. Ast ipsum praedicatum accipiendum non est secundum totum eius complexum, propterea quod ad removendum praedicatum a subiecto satis est, ut unum eorum, quae praedicatum constituunt, subiecto non conveniat. E. g., illa enunciatio, *triangulum non est quadratum*, omnes quadrati proprietates triangulo repugnare haud significat.

87. Ad formam enunciationis, uti diximus, pertinent etiam enunciationes *modales*, scilicet illae, in quibus modus quidam specialis

---

vulgo sentiunt, iudicium negans, namque ego reipsa, seu positive sentio, ideam *του non esse magnum* Petro convenire; sicque negatio ad attributum, non vero ad copulam spectat (*Grammat. general.*, c. I, t. I, p. 23 sqq., trad. Milano 1817). Sed nae isti vehementer falluntur. Primum enim confundunt iudicia infinita cum aientibus, quae multum inter sese differre iam a nobis observatum est. Deinde non advertunt iudicia infinita a negantibus adeo pendere, ut sine his confici nullo pacto possint. Enimvero ne ab allatis exemplis discedamus, non possumus *non commodum* coniungere cum *spiritu turbulento*, et *non esse magnum* cum Petro, nisi postquam *τo esse commodum* spiritui turbulento, et *τo esse magnum* Petro non convenire perspeximus.

[1]) Diximus *plerumque*, non *semper*, quippe quod aliquando praedicatum aeque patet, ac subiectum, puta quando declarat notionem subiecti, vel aliquid ita ei proprium, ut cetera excludat. E. g., *Homo est animal ratione praeditum*, aut, *Homo est animal capax ridendi*.

significatur, quo praedicatum ad subiectum refertur. Harum enunciationum quatuor species recensentur, nempe *possibilis*, *contingens*, *necessaria*, *impossibilis* [1]; si quidem, quoties aliquid cum aliquo conferimus, intelligimus aut fieri posse, ut unum alii insit, aut contingere, quod insit, aut necesse esse, ut insit, aut fieri non posse, ut insit.

88. Itaque enunciatio *possibilis* ea dicitur, in qua praedicatum, quod cum subiecto coniungitur, *actu* in eo non est, sed esse potest, puta, si quando Socrates stat, aut sedet, dixeris: *Possibile est Socratem currere. Contingens* est ea, in qua praedicatum *actu* quidem subiecto inest, sed ita, ut non inesse non repugnet, puta si de Socrate currente dixeris: *Socrates contingenter currit. Necessaria* autem illa vocatur, in qua praedicatum per se inest subiecto, ita ut non inesse repugnet; e. g., *Necesse est hominem esse animal.* Denique *impossibilis* ea dicitur, in qua praedicatum, quod cum subiecto componitur, non solum non inest subiecto, sed etiam inesse repugnat, velut, *Impossibile est Deum esse corporeum.*

89. Vt autem enunciationum modalium germana natura penitius cognoscatur, haec mente recolenda sunt.

1° Illae enunciationes sunt vere, et proprie modales, in quibus modus non partem aliquam enunciationis per se spectatam, sed totam enunciationem afficit. Quamobrem modi, propter quos enunciationes dicuntur modales, non sunt illi, qui determinant dumtaxat rem, quae de subiecto praedicatur, sed illi, qui compositionem attributi cum subiecto determinant; priores enim unum terminorum, nempe praedicatum determinant, at posteriores totam enunciationem. E. g., haec enunciatio, *Socrates bene vel male legit*, non est proprie modalis, quia illa adverbia *bene*, vel *male* determinant τὸ *legere*, quod de Socrate praedicatur, non vero coniunctionem τοῦ *legere* cum Socrate; unde ipsa resolvitur in hanc, *Socrates est bene, vel male legens.* Contra ea, haec enunciatio, *Contingit Socratem disputare*, est proprie modalis, quia τὸ *contingit* non determinat τὸ *disputare*, quod Socrati tribuitur, sed modum determinat, quo τὸ disputare Socrati tribuitur. Revera, ipsa non significat specialem modum disputandi, sed modum specialem, quo *disputare* Socrati convenit, quia significat Socratem quidem disputare, et necesse non esse, ut disputet [2]. Quapropter reiicienda est Lud. Vivesii [3], alio-

---

[1]) Cf s. Thom., *In lib. I Perhierm.*, lect. XIV.

[2]) Cf Alb. M., *Perhierm.*, lib. II, tract. 2, c. 1. Eamdem sententiam Kantius propugnavit in *Op. cit.*, ibid.

[3]) Vives, *De causis corruptarum artium*, lib. III, p. 105, Neapoli 1764.

rumque sententia, qui a cunctis adverbiis modi enunciationes reddi modales contendunt.

2° Veritas, et falsitas sunt quidam modi, qui ad compositionem enunciationis pertinent, quia in ipsa enunciationis natura fundamentum habent; at, contra ac idem Vives, et nuper Hamiltonus [1] post Scotum [2] senserunt, enunciationem modalem non reddunt. Cuius rei ratio est, quod veritas, et falsitas, quemadmodum Bossuetus [3] post Alb. M. [4] animadvertit, sunt modi omni enunciationi communes, seu generales, quia ex ipsa essentia enunciationis exurgunt; modi autem, qui enunciationem modalem reddunt, sunt diversarum enunciationum proprii, seu speciales, quia sunt diversi modi, quibus modi omni enunciationi communes varie determinantur.

3° In omni enunciatione modali duo inveniuntur, scilicet *enunciatio absoluta*, quae aliquid alicui inesse, aut non inesse significat, et *modus*, quo illud inesse, aut non inesse determinatur. Ita, in ista enunciatione, *Necesse est hominem esse animal*, *hominem esse animal* est enunciatio absoluta, et *necesse est* est modus, quia significat, quomodo animal homini insit. Iamvero in connexione modi cum enunciatione absoluta enunciationis modalis natura consistit. Illius igitur veritas, et falsitas a veritate, aut falsitate modi diiudicandae sunt. Quamobrem, sicut vera est enunciatio absoluta, si rei inest, aut non inest id, quod ei inesse, aut non inesse significat; ita vera est enunciatio modalis, si rei aliquid eo modo inesse, aut non inesse significat, quo ipsi vere inest, aut non inest.

90. Quae hactenus exposuimus, ad enunciationis formam spectant. Quod si *materiae* ratio habeatur, enunciationes diversae sunt et prout diversa est subiecti extensio, quae eius *quantitatem* efficit, et prout earum elementa unum, aut plura significant.

91. Ratione *quantitatis* enunciationes in *universales*, *particulares*, et *singulares* dividuntur [5]. Enimvero subiectum, quod quantitatem enunciationis determinat, esse potest vel conceptus alicuius rei singularis, sive alicuius individui, puta *Socrates*, vel conceptus uni-

---

1) *Op. cit.*, *Log.*, p. 225, 228, ed. cit.

2) *In lib. I Prior. analyt.*, q. XXV, et XXVI.

3) *Log.* lib. II, c. 5, *Oeuvr. phil.*, p. 363, Paris 1843.

4) *Ibid.* Quod si Aristoteles hos duos modos *verum*, et *falsum* illis quatuor, quos recensuimus, adiecit, eos, uti observatum est a Boëtio (*In lib. I De interp.*, p. 271, *Opp.* Basileae 1570), ad omnium modalium demonstrationem adiecit.

5) Cf quae de quantitate enunciationis s. Thomas ex Aristotelis placitis edisseruit, *In lib. I Periher.*, lect. X.

versalis, qui id, quod pluribus individuis commune est, repraesentat, puta *homo*; unde subiectum enunciationis potest esse vel *singulare*, vel *universale*. Rursus aliquid de subiecto universali praedicari potest vel *universe*, idest de omnibus individuis eius ambitu comprehensis, vel *ex parte*, idest de aliquibus individuis, quae in subiecti ambitu comprehenduntur. Primum fit, cum praedicatum ad subiecti essentiam pertinet, aut cum eius essentia necessario coniungitur; alterum vero, cum praedicatum est accidens subiecti. E. g., priori ratione de homine *esse animal*, aut *esse risibilem* praedicatur, altera autem ratione *esse medicum*, aut *philosophum*. Ex quo vides subiectum enunciationis esse aut *singulare*, aut *universale universe* acceptum, quod in Scholis *universale* simpliciter dictum est, aut *universale ex parte* sumtum, quod in Scholis *particulare* audiit; quocirca enunciationes ratione quantitatis subiecti sunt aut *universales*, aut *particulares*, aut *singulares*.

92. Iamvero manifestum est nulla nota opus esse enunciationi singulari, ut ab universali, et a particulari distinguatur; si quidem subiectum singulare nonnisi uno modo, hoc est, prout rem aliquam individuam denotat, accipi potest. At, quandoquidem subiectum universale duobus modis, nimirum vel *universe*, vel *ex parte* accipi potest, certe cognosci nequit, utrum enunciationes, in quibus subiectum in se spectatum est universale, sint universales, an particulares, nisi quaedam notae subiecto adiiciantur, ex quibus patescat, utrum subiectum universale *universe*, an *ex parte* accipiendum sit. Huiusmodi notae sunt pro enunciatione universali *omnis*, si est affirmans, et *nullus*, si est negans; pro particulari autem *aliquis*, vel *quidam*, et *non omnis*, prout affirmans, vel negans est. Quod si huiusmodi nota non profertur, enunciatio *indefinita*, seu *indeterminata* vocatur, quippe quod ipsa, prout exprimitur, non commonstrat, utrum universe, an ex parte accipienda sit, sed ad hoc cognoscendum necesse est eius materiam expendere [1]. Re vera, si attributum ad subiectum necessario refertur, ipsa est universalis, puta, *Homo est ratione praeditus*; sin contingenter, est particularis, puta, *Homo est sapiens*.

93. Quod ad enunciationem universalem attinet, quaedam de ea monere par est, ne enunciationes universales stricte, et proprie sumtae cum aliis, quae latiori sensu universales dicuntur, confundantur.

---

[1]) Doctrina enunciationis indefinitae egregie usus est s. Augustinus, *Serm.* LXXI, c. 6-7.

1° Aliquando universalitas subiecti *moraliter* accipitur, hoc est, ita ut non omnibus, sed plerisque individuis, quae subiecti notione continentur, conveniat. Huiusmodi est pervulgatum illud Horatii: *Omnibus hoc vitium est cantoribus inter amicos, Vt numquam inducant animum cantare rogati, Iniussi numquam desistant* [1].

2° Interdum universalitas subiecti non omnia individua eiusdem generis, aut speciei designat, sed quaedam individua omnium specierum, quae alicui generi, vel diversorum generum, quae uni superiori generi subiiciuntur. Ita haec enunciatio, *Omne animal fuit in arca Noë*, non singula animalia, sed aliqua singularum specierum in arca noëtica fuisse denotat.

3° Est etiam alia imperfecta species enunciationis universalis, in qua aliquid non de singulis individuis, subiecti notione contentis, sed de cunctis, quae subiectum complectitur, praedicatur. E. g., *Omnes Apostoli sunt duodecim*. Haec enunciationis species nomen *collectivae* habet, quia in hac praedicatum individuis, quae subiectum complectitur, non seorsum, sed simul collectis convenit.

94. Quod si illud, quod elementa enunciationis significant, spectetur, enunciatio in *unam*, vel *multiplicem* dividitur. Enunciatio *una* vel est una *simpliciter*, eaque est, quae unum de uno absolute significat; vel est *coniunctione* una, atque haec vel ea est, quae ex parte subiecti, aut praedicati, aut utriusque plura significat, quae ad unicum subiecti, aut praedicati conceptum reducuntur, puta *Animal rationale mortale currit*; vel ea est, quae connexionem plurium enunciationum significat, puta, *Si dies est*, *lux est*. Enunciatio, quae est una hoc postremo modo, *hypothetica*, ceteraeque autem *categoricae* a Stoicis post Eudemum, et Teophrastum Aristotelis discipulos vocatae fuerunt [2]. E contrario, enunciatio *multiplex* est, quae plura significat, quae ad quamdam unitatem conceptus non reducuntur; e. g., *Socrates*, *Plato*, *Alcibiades ambulant*; vel, *Plato ambulat*, *philosophatur*, *incalescit* [3].

---

[1]) *Sat.* lib. II, Sat. 3, v. 1 sqq.

[2]) Stoicis post laudatos discipulos Aristotelis fere tota doctrina enunciationis hypotheticae debetur. Vid. Boëtium, *De syll. hypoth.*, lib. I, p. 606, ed. cit.

[3]) Adnotandum hic est non esse confundendam enunciationem *unam* cum enunciatione *simplici*, neque multiplicem cum *composita*. Enunciatio simplex dicitur illa, in qua tum subiectum, tum praedicatum unica simplici voce significantur; composita autem illa, in qua plures voces adhibentur, quae unum non absolute simplex, vel plura aut ex parte subiecti, aut ex parte praedicati significant; puta, *Homo est animal mortale*, vel, *Animal rationale ambulat*. Iamvero, enunciatio potest esse *una*, quin sit simplex. Namque omnes enun-

95. De enunciationibus simpliciter unis, et de illis, quae sunt *coniunctione* unae, quatenus plura ad unicum conceptum spectantia significant, nihil est, quod iam dictis adiiciatur. Sed enunciatio hypothetica, quae ob coniunctionem plurium enunciationum una est, atque enunciatio multiplex maiori expositione indigent.

96. Enunciatio hypothetica a categorica differt, quod huius partes sunt nomen, et verbum, illius autem sunt categoricae enunciationes, quarum secunda per aliquam coniunctionem ad primam refertur. E.g., hypothetica est haec enunciatio, *Si dies est*, *lux est*; nam partes illius sunt duae enunciationes, *dies est*, *et lux est*, atque hae coniunguntur per particulam *si*, quae officio copulae fungitur. Hinc perspicitur enunciationem hypotheticam re ipsa esse unam, quia non significat ea, quae enunciationes categoricae ipsam componentes denotant, sed dependentiam, quae inter categoricas intercedit, haec autem dependentia nonnisi tamquam unum intelligitur. Puta, illa enunciatio, *Si dies est*, *lux est*, non diem, et lucem esse, sed tantum connexionem harum duarum enunciationum significat.

97. Tres autem hypotheticae enunciationis species a Stoicis enumeratae sunt, scilicet *connexa*, *coniuncta*, et *disiuncta*, quippe quod tres sunt praecipui modi, quibus enunciationes categoricae secum coniungi possunt. Enunciatio connexa, quam unica voce *connexum* latini dixere, ea est, in qua simplices enunciationes connectuntur per particulam *si*, puta, *Si dies est*, *lux est*. Ex duabus enunciationibus connexam efficientibus illa, quae post coniunctionem *si* collocatur, *antecedens*, illa autem, quae sine coniunctione est, *consequens* dicitur. Ipsae has denominationes semper retinent, etiamsi

---

ciationes, quae sunt *coniunctione* unae, plures, quam duas voces, habere debent; atque enunciatio *multiplex*, etsi proprie sit composita, tamen quandoque ob aliquam vocem plura significantem, quae in ea occurrit, simplex esse potest, puta, cum dicitur, *Canis movetur*; id enim tum de cane marino, tum de terrestri, tum de coelesti intelligi potest (cf Alb. M., *Op. cit.*, lib. I, tract. IV, c. 2, et s. Thom., *In lib. I Perhierm.*, lect. VIII). Quapropter s. Thomas statuit (*ibid.*) enunciationem esse iudicandam « unam non ex unitate nominis, sed ex unitate significati, etiamsi sint plura nomina, quae unum significant ». Ex quo perspicitur divisionem enunciationis in simplicem, et compositam potius *grammaticam*, quam *logicam* esse, quia ipsa ad elementa enunciationis, prout vocibus significantur, spectat; e contrario divisionem enunciationis in unam, et multiplicem ex ipsa logica enunciationis natura oriri, quia ipsa respicit conceptus, qui in enunciatione significantur. Quapropter non prior, quemadmodum recentium Philosophorum mos est, sed posterior enunciationis divisio, nempe in unam, et multiplicem, allata a nobis est.

converso ordine efferantur; nam enunciatio categorica, quae post particulam *si* collocatur, alterius rationem complectitur.

98. Iam quoniam huius enunciationis essentia non consistit in eo, quod aliquid alicui inesse, aut non inesse, sed in eo, quod unam enunciationem ab alia pendere significat, liquet ipsam esse veram, vel falsam, non cum antecedens, aut consequens sunt vera, aut falsa, sed cum *cohaerentia*, hoc est, connexio, aut *incohaerentia* inter antecedens, et consequens est. Hinc enunciatio connexa potest esse vera, etiamsi enunciationes, ex quibus constat, sint falsae, et esse falsa, etiamsi enunciationes sint verae. Puta, hoc connexum, *Si cerebrum cogitat*, *aliqua materia cogitat*, est verum, licet et cerebrum, et materiam cogitare sit falsum; si quidem, cum cerebrum re ipsa quaedam materia sit, profecto omne id, quod de materia asseritur, aut negatur, de ipso cerebro asseritur, aut negatur. E contrario, quamvis verum sit hominem esse tum animal, tum ratione praeditum: tamen falsum est hoc connexum, *Si homo est animal*, *ratione pollet*, quia homo non pollet ratione ex eo, quod est animal.

99. Ad cognoscendum vero, num cohaerentia inter antecedens, et consequens existat, inspicere oportet, utrum, necne id, quod repugnat consequenti, antecedenti etiam adversetur. Nam, si oppositum consequentis antecedenti adversatur, id argumento est cohaerentiam inter utrumque existere, quia fieri non potest, ut, existente antecedente, consequens non existat. Ita verum est illud connexum, *Si dies est*, *lux est*, quia, cum tenebrae, quae luci opponuntur, diei quoque adversentur, haud possibile est, existente die, non lucem, sed tenebras existere. Sin oppositum consequentis antecedenti non repugnat, cohaerentiam inter utrumque desiderari pro certo habendum est. Etenim, si id, quod consequenti repugnat, non repugnat etiam antecedenti, necesse non est, ut, existente antecedente, consequens quoque existat. Ita ob defectum cohaerentiae vitiosum est illud Philonis, *Si dies est*, *ego disputo*, quia, cum *τὸ tacere*, quod *τῷ disputare* opponitur, *nocti* non opponatur, necesse non est, ut, existente die, ego disputem, sed fieri potest, ut, antequam dies cesset, ego a disputando desistam [1].

---

1) Cf s. Thom., *Qq. dispp.*, *De Verit.*, q. II, a. 12 ad 7. Necessitas connexionis inter antecedens et consequens connexi a Stoicis minime observata est, cum ipsi, duce Chrysippo, docuerint connexum esse rectum, cum incipiens a vero in falsum non desinat. At iure eos redarguit Diodorus Cronus e Schola Megarica, eo quod hoc connexum, *Si dies est*, *ego dissero*, etsi principio sit verum, potest evadere falsum, si, die adhuc lucente, a disserendo destitero. Ipse autem contendit connexum esse verum, cum inci-

100. Enunciatio autem coniuncta, quae *coniunctum* quoque vocatur, illa est, in qua enunciationes simplices per particulam *non* connectuntur, atque ita unam enunciationem efficiunt, puta, *Non dies est*, *et nox est*, vel, *Non est mortuus Plato*, *et vivit Plato*. Iam liquet hanc enunciationem esse veram, quoties enunciationes, ex quibus constat, sibi invicem opponuntur, ita ut una existere nequeant; secus esse falsam, quia, si sibi invicem non opponantur, fieri potest, ut simul existant. Ita vera sunt coniuncta, quae, exempli gratia, adduximus, quippe quod *nox*, et *dies*, nec non *vita*, et *mors* eiusdem individui, cum sibi invicem adversentur, simul esse nequeunt. Contra ea, falsum est hoc coniunctum, *Non legit Plato*, *et ambulat Plato*, quia, cum legere, et ambulare sibi non opponantur, nihil prohibet, quin Plato simul legat, et ambulet.

101. Enunciatio disiuncta, quam etiam appellant *disiunctum*, illa est, in qua enunciationes categoricae per disiunctionem *aut* ab se separantur, puta, *Aut dies est*, *aut nox est*. Illud perspicuum est, 1° disiunctum tum esse verum, cum inter enunciationes, ex quibus constat, *perfecta pugna* existit, ita ut nulla inter illas media existat; alioquin aliud verum esse posset, quam quod ipsae innuunt. Ita vitiosum est hoc disiunctum, *Aut ambulas*, *aut stas*, nam, quamvis haec quidem sint inter se adversa, tamen opposita eorum non pugnant, cum *non ambulare*, et *non stare* contraria inter sese non sint. 2° In disiuncto unam enunciationem esse veram, alteram, vel, si plures duabus sunt, alias esse falsas; si quidem pugnantia, cum se invicem tollant, simul vera esse nequeunt.

102. Plerique recentes Logici unam enunciationem, quam *connexam* vocavimus, hypotheticam appellant, eamque hoc nomine a coniuncta, et a disiuncta discriminant. At perperam, quia coniunctum, et disiunctum, sive in ipsis consideretur materia, sive forma, enunciationes hypotheticae, non secus ac connexum, sunt. Enimvero, si materiam spectes, ipsae nihil affirmant, aut negant, sed tantum quamdam hypothesim, seu *suppositionem* statuunt. Ita non solum cum inquimus, *Si dies est*, *non est nox*, sed etiam cum inquimus, *Non dies est*, *et nox*, atque, *Aut dies est*, *aut nox*, nec asserimus, nec negamus esse diem, aut noctem, sed dumtaxat alterutrum esse statuimus. Sin formam consideres, coniunctum, et disiunctum

---

piens a vero numquam potest in falsum desinere (Sextus, *Hyp. Pyrrh.*, lib. II, c. 2; *Adv. Log.*, lib. II, § 112-117, ed. Fabricius, Lipsiae 1718). Itaque connexum est verum, non cum consequens est verum, sed cum veritas consequentis a veritate antecedentis pendet. Vid. Mallet, *Hist. de l'école de Mégare* etc., c. 2, p. 129-136, Paris 1845.

ad formam connexi, quae manifeste hypothetica est, nullo negotio revocantur. Revera hae enunciationes, *Non dies est*, *et nox est*, et *Aut dies est*, *aut nox est*, efferri possunt hunc in modum, *Si dies est*, *non est nox*, et, *Si nox est*, *dies non est*.

103. Restat, ut de enunciatione multiplici aliquid delibemus. Enunciatio multiplex, ut diximus, ea est, quae plura nullum ordinem ad se invicem habentia significat; puta, *Socrates sedet*, *et Plato ambulat*. Hinc vides enunciationem *multiplicem* non esse unicam enunciationem, quae ex pluribus, quasi partibus suis, conflatur, sed esse enunciationem, quae diversas enunciationes exhibet [1]. Quae cum ita sint, facile est colligere *multiplices*, non autem *copulatas*, seu *coniunctas* esse illas enunciationes, quae ex pluribus constant, quarum una ad alteram non refertur, itemque illas, quae vel plura nomina, vel plura verba habent, quin ulla coniunctio inter conceptus, quos plura nomina, et verba significant, existat; cuiusmodi, e. g., sunt hae, *Socrates*, *et Plato philosophantur*, et *Socrates philosophatur*, *et ambulat*. Et sane, ad enunciationem *coniunctam*, ac proinde unam constituendam non sufficit, ut illa plura, ex quibus constat, continua oratione efferantur, sed necesse est, ut conceptus, quos illa significant, ad quamdam unitatem revocentur.

104. Itaque statuendum est enunciationem multiplicem, non vero copulatam esse, si plura nomina, vel plura verba complectitur, quae non omnia ad essentiam subiecti, aut praedicati pertinent, vel si ex pluribus enunciationibus conflatur, quarum conceptus secum haud coniunguntur; atque e contrario, copulatam, non vero multiplicem esse, si ea plura essentiam subiecti constituunt, vel si in illis enunciationibus aliquid est, per quod ad quamdam unitatem revocantur.

105. Ex his proclive est perspicere, quid re vera sint illae enunciationes, quas recentes Philosophi *complexas* vocant. Complexae enunciationes, eorum sententia, eae sunt, in quibus vel subiecto, vel praedicato, vel utrique alia enunciatio adnectitur, puta, *Homo*, *qui est iustus*, *laude dignus est*: vel, *Homo est animal*, *quod rationem habet*, vel, *Animal*, *quod rationem habet*, *actiones exerit*, *quae praemium*, *vel poenam merentur*. Enunciatio, cuius vel subiecto, vel praedicato, vel utrique alia assuitur, *principalis* ab eis dicitur, quia ipsa iudicium significat, quod intellectus in praesentia efformat; enunciationes vero, quae eius terminis adiunguntur, *incidentes* appellantur, quia inter loquendum earum incidit mentio. Praeterea, quandoquidem enunciationes incidentes conceptum, quem sive su-

[1]) Cf s. Thom., *In lib. I Perhierm.*, lect. VIII.

biectum, sive praedicatum significat, vel *explicare* vel *restringere*, sive *determinare* possunt, eae ab eisdem recentibus in *explicativas*, et *restrictivas* dividuntur. E. g., in illa complexa, *Homo est animal, quod rationem habet*, incidens est restrictiva, quia conceptum genericum animalis ad conceptum specificum animalis rationalis, nempe *hominis*, cogit, subiectumque enunciationis principalis determinat. E contrario, in hac complexa, *Socrates, qui est simius, disputat*, incidens est explicativa; si quidem haec subiectum tantummodo declarat, sive explicat. Iamvero, ex dictis haud difficulter perspicitur 1° enunciationem complexam, in qua *incidentes* sunt restrictivae, esse unam. E. g., una est haec enunciatio, quam recentes *complexam* vocant, *Homo est animal, quod capax scientiae est;* incidens enim, quae attributo adnectitur, cum essentiam ipsius attributi determinet, ipsum multiplex non efficit. 2° Omnem enunciationem complexam, in qua incidentes sunt explicativae, esse multiplicem. E.g., multiplex est illa enunciatio, *Socrates, qui est simius, disputat*; quia incidens, quae subiecto additur, ad essentiam subiecti non pertinet, ac proinde ipsum multiplex efficit.

ARTICVLVS QVINTVS

De enunciationum oppositione, et conversione

106. Quoniam naturam enunciationis, diversasque eius species novimus, restat, ut de eius affectionibus quidquam delibemus. Illarum potissimae sunt *oppositio* et *conversio*.

107. Oppositio in universum definitur: *Affirmatio, et negatio eiusdem de eodem secundum idem.* Et scite; namque, ut oppositio habeatur, oportet 1° affirmationem, et negationem esse eiusdem praedicati de eodem subiecto, 2° *identitatem praedicati cum subiecto non esse solum secundum nomen, sed simul secundum rem, et nomen* [1]; ita ut sub eadem ratione idem praedicatum de eodem subiecto affirmetur, et negetur. Hinc oppositae sunt duae propositiones eiusdem subiecti, et praedicati, quae qualitate inter sese differunt.

108. Iamvero oppositarum propositionum duae species sunt, nempe *contradictoriae*, et *contrariae*. *Contradictoriae* sunt eae, in quibus negatio unius affirmationem alterius, et vicissim affirmatio unius negationem alterius simpliciter tollit. Id autem evenit, quoties una enunciatio *omni* id tribuit, quod altera negat *alicui*, e. g., *Omnis*

---

[1]) Cf s. Thom., *In lib. I Perihcrm.*, lect. IX.

homo est iustus, *Aliquis homo non est iustus*; vel cum una *omni* negat, quod altera *alicui* tribuit, puta, *Nullus homo est iustus*, *Aliquis homo est iustus.* Ex quo patet enunciationes contradictorias illas esse, quae secundum qualitatem, et quantitatem differunt. His autem accensentur oppositae singulares; siquidem, etsi in his eadem sit quantitas, tamen, quia in utraque enunciatione subiectum est unum, idemque individuum, praedicatum in utraque ad idem refertur [1].

109. *Contrariae* autem sunt illae euunciationes oppositae, quarum una de toto subiecto id asserit, quod altera de ipso toto negat. Hoc autem fit, cum tam affirmans, quam negans sunt universales, puta, *Omnis homo est iustus*, *Nullus homo est iustus.* Ex quo vides hasce enunciationes secundum qualitatem dumtaxat secum pugnare.

110. Discrimen inter contradictorias, atque contrarias ex dictis haud difficulter intelligere licet. Namque in contradictoriis negatio unius tollit simpliciter affirmationem alterius; e. g., haec enunciatio, *Aliqui homines non sunt iusti*, destruit simpliciter affirmationem alterius oppositae, *Omnis homo est iustus.* In contrariis autem negatio unius non tollit simpliciter affirmationem alterius, sed negans tollit quidquid aiens affirmat, hoc est, universam affirmationem aientis. E. g., haec enunciatio, *Nullus homo est iustus*, non destruit simpliciter affirmationem alterius, *Omnis homo est iustus*, sed destruit totum id, quod subiecti ambitu continetur, quia non modo non omnem hominem esse iustum, sed non esse ullum hominem iustum declarat. Quapropter enunciationes contrariae, ut Trendelenburgius advertit [2], eiusmodi sunt, ut alia ab alia, quam longissime fieri potest, distet.

111. Iam, inter enunciationes contradictorias nulla enunciatio media dari potest. Et sane; inter affirmationem, et negationem nihil medii est, quia inter *esse*, et *non esse* rei, in quibus affirmatio, et negatio fundamentum habent, nihil medii existit. Atqui in contradictoriis, ut modo diximus, negatio affirmationem simpliciter tollit, et vicissim. Ergo nulla enunciatio media inter contradictorias dari potest [3]. Inter enunciationes autem contrarias, quippe quae inter se maxime remotae sunt, non repugnat dari enunciationem mediam, quae

---

1) Cf s. Thom., *ibid.*, lect. XI.

2) *Elem. log.*, § 10-13, Berolini 1853. Hanc sane ob causam enunciationes contrarias *e diametro sibi opponi* dictum est, quia diameter est linea recta, quae figuram, qua longissime patet, ex aequo secat.

3) Ex hoc intelligis esse prorsus abnorme, et absurdum principium *tertii intervenientis inter duo contradictoria*, quod Hegelius confinxit, totiusque suae Logicae velut fundamentum posuit.

scilicet ab una ipsarum minus, quam alia, distat. E.g., inter hasce contrarias, *Omnis homo est iustus*, *Nullus homo est iustus*, media est alia enunciatio, *Aliquis homo non est iustus*; haec enim universalem aientem, nempe, *Omnis homo est iustus*, ex parte destruit, ac proinde ab ea minus distat, quam universalis negans, nempe, *Nullus homo est iustus*, quae universalem aientem universe destruit.

112. Inter enunciationes oppositas etiam *subcontrariae* a Logicis vulgo recensentur, hoc est, illae, quarum una est particularis aiens, alia particularis negans; puta, *Aliquis homo est iustus*, *Aliquis homo non est iustus*. Verum s. Thomas non iniuria observavit enunciationes eiusmodi, si proprie, et stricte considerentur, non esse oppositas, quia subiectum, cum in ambabus ex parte sumatur, non idem, sed diversum est [1].

113. Sunt non pauci recentes, qui quartam oppositionis speciem addunt, scilicet *subalternam*, eique locum esse aiunt inter duas enunciationes aientes, aut negantes, quarum una est universalis, altera particularis, quia hae quantitate pugnant; e. g., *Omnis homo est iustus*, *Aliquis homo est iustus*, aut, *Nullus homo est iustus*, *Aliquis homo non est iustus*. Hinc quadruplex genus enunciationum oppositarum enumerant, nimirum *subalternas*, quae sola quantitate, *contrarias* et *subcontrarias*, quae sola qualitate, et *contradictorias*, quae quantitate, et qualitate pugnant. At subalternas nulla ratione oppositas dici posse satis ex se patet. Nam, cum ad oppositionem constituendam affirmatio, et negatio eiusdem de eodem expostulentur, enunciationes subalternae, quippe quae qualitate secum haud pugnant, sibi minime oppositae dicendae sunt.

114. Ex iis, quae hactenus disseruimus, facile perspicitur, quomodo iudicium de veritate, aut falsitate enunciationum oppositarum ferendum sit. Primo, quod spectat ad contradictorias, necessario una debet esse vera, et altera falsa. Enimvero, quandoquidem affirmatio denotat aliquid alicui inesse, negatio autem non inesse, in enunciatione aliquid de aliquo secundum veritatem vel affirmetur, vel negetur oportet, quia inter *esse*, et *non esse* nihil medii est. Atqui ex duabus contradictoriis una non aliud, nisi affirmationem, altera non aliud, nisi negationem praedicati de subiecto significat. Ergo duarum contradictoriarum unam veram, alteram falsam esse oportet. E. g., harum duarum enunciationum, *Omnis homo est animal*, *Aliquis homo non est animal*, cum prima sit vera, altera falsa esse debet; quia, cum *omnis* contineat *aliquis*, animal, quod de o-

---

[1] *In lib. I Periherm.*, lect. X.

mni affirmatur, de aliquo negari non potest. Contra ea, harum duarum, *Omnis homo non est iustus*, *Aliquis homo est iustus*, quoniam secunda est vera, prima pro falsa habenda est; si quidem, cum subiectum secundae sit pars subiecti primae, de subiecto primae id negari non potest, quod de subiecto secundae affirmatur. Idem tenendum est de contradictoriis singularibus; si quidem in his de eodem individuo idem in una simpliciter affirmatur, in altera simpliciter negatur [1]. Quapropter, demonstrata, vel concessa veritate, aut falsitate unius contradictoriae, inde sine nova demonstratione falsitas, aut veritas alterius elici potest.

115. De contrariis autem, si spectentur *logice*, hoc est, quin materiae earum ratio habeatur, exploratum est ipsas simul veras esse non posse; nam, cum in una illarum attributum de subiecto universe affirmetur, in altera universe negetur, nonnisi alterutra potest esse vera; quia idem de eodem aut affirmetur, aut negetur oportet. Quod si materia, circa quam versantur, consideretur, haec regula statuenda est: Si praedicatum ad essentiam subiecti spectet, vera est affirmans, falsa negans; secus vero, si praedicatum subiecto repugnet; namque id, quod subiecto secundum essentiam convenit, cunctis eius ambitu comprehensis convenire debet, et id, quod subiecto secundum essentiam adversatur, ullis individuis, quae eius ambitu continentur, convenire non potest. Sin praedicatum sit accidens subiecti, ambae enunciationes falsae sunt; quia id, quod in subiecto inesse, aut non inesse contingit, nec in cunctis eius ambitu comprehensis invenitur, nec in omnibus desideratur. Puta, harum enunciationum contrariarum, *Omnis homo est animal*, *Nullus homo est animal*, una vera, altera falsa est; sed ambae hae falsae sunt, *Omnis homo est eruditus*, *Nullus homo est eruditus*. Secundum hasce regulas, approbata una contrariarum, alteram simul falsam esse evincitur, quia contrariae non possunt simul esse verae; at si datum fuerit utramvis contrariam esse falsam, colligi inde non potest alteram esse veram, quia ambas contrarias esse falsas possibile est.

116. Denique, quod ad *subcontrarias* attinet, hae simul falsae esse nequeunt. Etenim ipsae vel sunt ambae verae, idque evenit, si praedicatum subcontrariarum est aliquod accidens subiecti, puta, *Aliquis homo est iustus*, *Aliquis homo non est iustus*; vel una earum est vera, et altera falsa, idque evenit, si praedicatum subiecto necessario convenit, aut repugnat; quia, si praedicatum pertinet ad essentiam subiecti, aiens est vera, et negans falsa, puta, *Aliquis homo*

1) Cf Alb. M., *Periherm.*, lib. I, tract. V, c. 2.

est ratione praeditus, *Aliquis homo non est ratione praeditus*; sin praedicatum repugnet essentiae subiecti, negans est vera, et aiens falsa, puta, *Aliquis homo ratione caret*, *Aliquis homo ratione non caret*. Ex qua regula fluit, reiecta una subcontrariarum, veritatem alterius simul probari, quia subcontrariae simul falsae esse non possunt; at, si demonstratum, aut concessum fuerit aliquam subcontrariam esse veram, logice confici inde non posse alteram quoque esse veram, quia fieri potest, ut ex subcontrariis una sit vera, altera falsa.

117. Explorata oppositione enunciationum, ad conversionem ipsarum progrediamur. Aliquando subiectum enunciationis in locum praedicati, et praedicatum in locum subiecti transponitur. Haec mutatio enunciationis per transpositionem terminorum effecta *conversio* nuncupatur. Iam ex conversione duae enunciationes quodammodo efficiuntur; puta, si termini huius enunciationis, *Nullus homo est lapis*, transponantur, veluti altera enunciatio existet, scilicet, *Nullus lapis est homo*. Harum illa, cuius termini transponuntur, *conversa*, et illa, quae ex terminis transpositis enascitur, *convertens* a Logicis dici solent, vel potius eadem enunciatio ante transpositionem terminorum *convertenda*, post vero, *convertens* nuncupatur. Perspicuum autem est enunciationis conversae eamdem qualitatem, ac convertentis, esse oportere, alioquin non conversio, sed oppositio haberetur. Ast aliquando quantitas praedicati est mutanda. Nam, si in conversa praedicatum, aeque ac subiectum, pateat, quantitas eius in convertente retinenda est; sin latius pateat, quam subiectum, quantitas eius est mutanda, ut ad eamdem quantitatem subiecti reducatur. Si praedicatum convertentis quantitatem suam in conversa retinet, conversio *simplex* dicitur, quia per solam transpositionem terminorum fit; sin quantitatem mutat, conversio *secundum accidens* vocatur. Puta, conversio enunciationis, *Nullus homo est lapis*, in hanc, *Nullus lapis est homo*, est simplex; et conversio enunciationis, *Omnis homo est animal*, in hanc, *Aliquod animal est homo*, est per accidens.

118. Cum ita se res habeat, intelligere in promptu est, quomodo in diversis enunciationum speciebus conversio fieri queat. Enunciationes universales negantes, uti ex allato exemplo perspicitur, *simpliciter* convertuntur, quia praedicatum universalis negantis aeque universale est, ac subiectum [1]. Contra ea, quoniam praedicatum universalis aientis plerumque latius subiecto est, nonnisi, mutata quantitate, in locum subiecti transponi potest. Puta, si enunciatio, *Omnis homo est animal*, converteretur in hanc, *Omne*

[1]) Cf p. 56, et 58.

animal est homo, haec convertens foret falsa, quia, cum sit aliud animal praeter hominem, hominem de omni animali praedicari falsum est. Quod si exploratum sit praedicatum universalis aientis non patere latius, quam subiectum, nihil vetat, quin enunciatio universalis simpliciter convertatur. Hoc autem evenit, quoties praedicatum est vel definitio subiecti, vel aliquid proprium eius.

119. Quod vero ad enunciationes particulares spectat, ipsae, si aientes sint, earum conversio illa est, quae *simplex* in Scholis vocatur. E. g., haec enunciatio, *Aliqua voluptas est bonum*, convertitur in hanc, *Aliquod bonum est voluptas*. Etenim in enunciatione particulari aiente cum subiectum, tum praedicatum sunt termini particulares [1]; unde, quoties praedicatum in subiecti locum transfertur, eius quantitas mutanda non est. Quod si sint negantes, conversionis *proprie*, seu *logice* sumtae capaces non sunt. Puta, haec enunciatio, *Quaedam animantia non sunt homines*, falsa evaderet, si converteretur in hanc, *Quidam homines non sunt animantia*. Ratio est, quia, cum subiectum particularis negantis ex parte sumatur, particularis negans non denotat praedicatum subiecto omnino, sed aliqua ex parte sumto haud convenire. Iam, quoniam fieri potest, ut praedicatum subiecto alia ex parte sumto conveniat, enunciatio falsa evadere potest, si praedicatum in locum subiecti transponatur, et vicissim.

120. Diximus *proprie*, seu *logice* sumtae; nam enunciationes particulares negantes, si exploratum sit praedicatum esse accidens subiecti, conversionem admittere possunt, quia accidens nec toti, nec soli subiecto, de quo praedicatur, inest. Puta, duae particulares negantes, *Aliqui homines non sunt albi*, et, *Aliqua alba non sunt homines*, inter se convertuntur; si quidem albedo, cum sit accidens hominis, non invenitur in cunctis hominibus, et non est accidens ita proprium hominis, ut nulli alii convenire queat [2].

---

[1]) Cf ibid.

[2]) Nonnulli veteres Aristotelici, quos et nonnulli posteriores Scholastici, et plerique recentes secuti sunt, docuerunt particularem negantem logice converti posse, addendo utrique termino eius particulam negantem, ita ut termini ex finitis infiniti evadant. E.g., *quaedam virtus non est iustitia*, logice convertitur cum hac, *quaedam non iustitia non est non virtus*, quia aliquid, quod iustitia non est, non esse non virtutem vere dicitur. Huiusmodi conversio ab eis *per contrapositionem* nuncupata fuit, quippe quod in enunciatione, quae per transpositionem terminorum efficitur, subiectum et praedicatum *contra se* invicem ponuntur. Ast Alb. M. observavit conversionem *per contrapositionem* nomen conversionis non mereri, quia, cum termini per

CAPVT TERTIVM

De Ratiocinatione

121. Notiones, et iudicia, de quibus hactenus egimus, ad Logicam non *per se*, sed, prout sunt ratiocinationis elementa, spectant. Nam, cum finis Logicae sit instrumenta tradere, et explicare, quae intellectui ad scientiae consecutionem adnitenti adhibere opus est, obiectum eius proprium illa mentis actio est, quae a notis ad ignota progreditur, quaeque *ratiocinationis* nomen habet [1]. Quod cum ita sit, liquet maximi momenti esse tractationem, quam in hoc capite de ratiocinatione aggressuri sumus.

ARTICVLVS PRIMVS

De Ratiocinatione in universum spectata

Quatuor de ratiocinatione investiganda nobis sunt, scilicet 1° quaenam sit eius structura, 2° quodnam eius fundamentum sit, 3° quibus ex elementis confletur, 4° quot in species dividatur. A prima investigatione ordiamur.

122. Intellectus, quoties iudicium conficit, semper illud assequi nititur, ut, utrum aliquid alicui insit, necne, cognoscat. At vero id non semper prima fronte, hoc est, ex sola eorum, inter quae convenientiam, aut discrepantiam cognoscere adnititur, comparatione perspicere valet, sed non raro opus ei est aliquod tertium sumere, et scrutari, utrum, necne duo priora cum ipso conveniant; si enim intellectus nactus fuerit aliquod tertium, cum quo ipsa conveniunt, inde unum eorum alteri inesse concludet. Puta, cum anima humana *se intelligere*, et *appetere* ex sola contemplatione sui cognoscat, sine ullo medio conficit haec iudicia, *ego intelligo*, *ego appeto.* E contrario, anima, quoniam per solam sui contemplationem cognoscere non potest, num sit immaterialis, assumit tertium, nempe *substantia cogitans*, et comperiens cum conceptu *substantiae cogitantis* convenire tum conceptum sui, tum conceptum substantiae immaterialis, se immaterialem esse concludit. Huiusmodi actio, qua

---

illam non transponantur, sed mutentur, tota enunciatio mutatur, non vero convertitur, eamque nonnisi lato sensu conversionem vocari posse, illo nempe, quo omnis *reflexio* enunciationis conversio dicitur; *Prior. Analyt.*, lib. I, tract. I, c. 8, et 9.—[1]) Cf. p. 8.

intellectus, ope alicuius conceptus medii, aliquid alicui inesse, aut non inesse cognoscit, ea est, quae ratiocinatio, sive graeca voce *syllogismus* nuncupatur. Iam ex iis, quae modo innuimus, intelligitur, quam sapienter ratiocinatio a Cicerone definita fuerit: « Ratio, quae ex rebus perceptis ad id quod non percipiebatur, adducit [1]»; et significantioribus verbis a s. Augustino : « A certis ad incertorum indagationem nitens cogitatio [2] ». Ipsa *motus*, et *discursus*, sive progressio quoque nominatur, quia in ea mens nostra a notis ad ignota progreditur.

123. Iamvero, quoties intellectus duas notiones, quarum convenientiam, aut repugnantiam nosse cupit, cum tertia confert, unum ex his tribus necessario intelligit evenire, hoc est, ut vel ambae, vel alterutra, vel neutra illarum cum tertia conveniant. Iam, si ambas notiones cum tertia discrepare comperit, nihil inde colligit, quia hanc non esse communem illarum mensuram intelligit; quocirca ratiocinationem nondum conficit. At, si ambas cum tertia consentire deprehendit, inde colligit ipsas secum quoque consentire, illo innixus principio ex se perspicuo : *Ea, quae conveniunt uni tertio, sibi quoque conveniant necesse est*. Sin duarum notionum unam cum tertia convenire, alteram vero ab ea dissentire intelligit, inde conficit ipsas secum non convenire, cum illud pronuntiatum quoque perspicuum ei sit : *Quorum unum cum tertio convenit, alterum ab eo discrepat, ea inter se discrepant*. Ratiocinatio, si ambas notiones, de quibus quaestio instituta est, sibi convenire statuit, *aiens* vocatur; sin decernat ambas notiones inter se discrepare, eo quod una cum tertia convenit, altera ab ea dissentit, dicitur *negans*. Itaque ratiocinatio vel aiens, vel negans esse potest, atque fundamentum aientis est illud axioma: *Quae conveniunt uni tertio, ea sibi quoque conveniunt*, negantis vero illud: *Quorum unum cum tertio convenit, alterum ab eo discrepat, ea inter se etiam discrepant* [3].

124. Iam, si ratiocinatio sive aiens sive negans in elementa, ex quibus componitur, resolvatur, facile patescet ea esse vel *mediata*, seu *remota*, vel *immediata*, seu *proxima*; atque illa esse tres notiones, quae diverso modo dispositae in ratiocinatione inveniuntur,

---

1) *Acad.* I, lib. II, c. 8.—2) *De immort. anim.*, c. 1, n. 1.

3) Haec autem pronuntiata, ut s. Bonaventura apposite monuit (*In lib. I Sent.*, Dist. XXXIII, a. 1, q. 3 *ad arg.*), non sunt ita intelligenda, ut quae cum uno tertio consentiunt, aut pugnant, secum omnino consentiant, aut pugnent, sed ita ut secum consentiant, aut pugnent in eo tantum, in quo cum tertio consentiunt, aut pugnant. Vid. etiam s. Thom., I, q. XXVIII, a. 3 ad 1, et *Qq. dispp.*, *De Pot.*, q. VIII, a. 2 ad 7.

haec autem tria iudicia, quae ex tribus notionibus diverso modo dispositis conficiuntur. Enimvero ad conficiendam ratiocinationem tres expostulantur notiones, scilicet notio alicuius subiecti, notio praedicati, de quo quaeritur, utrum illi subiecto insit, an non, et tertia, cum qua notiones subiecti, et praedicati comparantur. Terminus, qui tertiam notionem significat, *medius* dicitur [1]; termini autem, qui duas notiones praedicati et subiecti exprimunt, *termini extremi* vocantur, atque speciatim ille, qui continet notionem subiecti, *terminus minor*, atque ille, qui notionem praedicati, *terminus maior* dicitur, cum notio praedicati plerumque latior sit notione subiecti. Perspicuum porro est terminos extremos cum medio ita connecti oportere, ut inde tria iudicia existant; duo nempe, in quibus notiones attributi, et subiecti cum medio conferuntur, et tertium, in quo earum convenientia, aut repugnantia colligitur. Quapropter, si verbis ratiocinatio exprimatur, tres in ea enunciationes inveniuntur. Harum illa, in qua terminus maior cum medio confertur, vocatur *propositio*; altera, in qua terminus minor cum medio comparatur, dicitur *assumptio*, quia prima pronunciatum universale exhibet, altera vero hoc pronunciatum universale *assumit*, sive ad se trahit; tertia autem enunciatio, in qua terminus maior cum minore connectitur, *complexio*, vel *connexio* nuncupatur. Ita in hoc exemplo: *Omne metallum est ductile*; *atqui aurum est metallum*; *ergo aurum est ductile*, prima enunciatio continet pronunciatum universale, nempe, *Omne metallum est ductile*, et secunda declarat *aurum sub metallo contineri*, ut inde in tertia concludi possit hoc modo: *Si ductile omni metallo convenit*; *etiam auro convenit*. Vocibus in Schola tritis prima *propositio maior*, secunda *propositio minor*, tertia *conclusio* dictae sunt [2]. Duae priores enunciationes *prae-*

---

[1]) Dicitur *medius* terminus, vel *medium*, quia, cum referatur ad duo extrema quae coniungit, vel separat, quasi arbiter inter extrema locum tenet. *Argumentum* etiam dici solet, quia, cum sit ratio, ob quam duo extrema coniunguntur, aut separantur, eorum convenientiam, vel discrepantiam *arguit*, sive, quod haec vox valet, patefacit. Multiplicem huius vocis *argumenti* significationem s. Bonaventura ita exposuit: « Proprie quidem argumentum accipitur secundum quadruplicem acceptionem. Nam uno modo dicitur argumentum ratiocinatio. Alio modo dicitur argumentum prolixae sententiae brevis collectio. Tertio modo dicitur argumentum ipsum medium, in quo consistit tota vis argumentationis. Quarto modo dicitur argumentum ipsa maxima propositio, in qua consistit firmitas totius illationis »; *In lib. II Sent.*, Dist. XXIV, p. I, a. II, q. I *ad arg.*

[2]) Admonendum est, illud in scholasticis concertationibus consuetudine invaluisse, ut quae enunciatione primo loco profertur, maior, et quae se-

missae, vel *antecedens* etiam vocitantur, quia conclusioni praemittuntur, et conclusio, eo quod ipsas consequitur, *consequentis* nomine etiam designatur. Nexus autem, qui inter antecedens, et consequens existit, et cuius gratia hoc ab illo infertur, *consequentiae* nomen habet. Monendum tamen est enunciationem, quae *conclusio* in syllogismo dicitur, antequam ex praemissis eliciatur, *quaestionem* vocari; nos enim primum de duobus *quaerimus*, an unum alteri insit, deinde postquam novimus in praemissis ambo inesse cuidam tertio, inde unum alteri inesse *concludimus*. Ita, si quis nosse cupit, an aurum sit ductile, principio statuit hanc quaestionem, *Estne aurum ductile*? deinde metallum, tamquam mediam notionem sumens, expendit, an metallum sit ductile, et an aurum sit quoddam metallum, et si compererit ductile inesse omni metallo, et quoddam metallum esse aurum, inde elicit hanc conclusionem, *Aurum est ductile*.

125. Antecedens, et consequens, hoc est, enunciationes seorsum consideratae *materiam*, et consequentia, sive vinculum, quo enunciationes secum connectuntur, *formam* ratiocinationis efficiunt. Evidens est vim ratiocinationis a connexione conclusionis cum praemissis omnino pendere; quocirca materia ratiocinationis potest esse vera, aut falsa, quin ipsa ratiocinatio destruatur; sed, si forma sit falsa, ratiocinatio prorsus evanescit.

126. Ex iis, quae modo diximus, facile intelligitur duas esse ratiocinationis species. Enimvero, intellectus in ratiocinatione ex duobus iudiciis tertium elicit, ex eo quod connexionem inter duo priora, et tertium, scilicet inter praemissas, et conclusionem perspicit, hoc est, quatenus hoc in illis contineri intelligit; unde praemissae, tamquam aliquid *continens*, et conclusio, tamquam aliquid in eis *contentum*, consideranda sunt. Iam aliquid aliud in se continere duplici ratione intelligi potest, scilicet vel eo modo, quo totum in se unam, vel plures partes continet, vel eo modo, quo omnes partes continent totum, quod ex ipsis constituitur. Igitur aut praemissae veluti totum, et conclusio veluti pars; aut praemissae veluti omnes partes, et conclusio tamquam totum intelligi possunt. Hinc in ratiocinationibus conficiendis intellectus vel a toto ad partes, vel a partibus ad totum progreditur. Porro huiusmodi totum in ratiocinatione illud est quod totum *universale* dicitur [1], hoc est genus

---

cundo, minor dicatur, etsi re ipsa quae primo loco profertur, minor, et quae secundo, maior sit.

[1]) Cf p. 40.

relatum ad species, vel species relata ad individua; partes autem illae sunt, quae *subiectivae* vocantur, scilicet vel species relata ad genus, cui *subiicitur*, vel individua relata ad speciem, ad quam pertinent [1]. E. g., intellectus, quoniam intelligit *homini* et *bruto* inesse *animalitatem*, *animal*, veluti totum, *hominem* vero, et *belluam*, tamquam partes, considerat. Item, eo quod *animal ratione praeditum* inesse *singulis hominibus* cognoscit, illud, tamquam totum, hos vero, tamquam partes, intelligit. Quapropter intellectus ratiocinando duas vias e regione oppositas inire potest, quippe quod vel a genere ad speciem, aut a speciebus ad individua descendit, vel ab individuis ad speciem, aut a speciebus ad genus ascendit. Exempla prioris modi sunt: *Omne animal habet vitam, et sensum; atqui homo est animal; ergo homo habet vitam et sensum;* vel, *Omnis homo est ratione praeditus; atqui Socrates est homo; ergo Socrates est ratione praeditus.* Exempla alterius modi sunt: *Bos, equus, canis, leo, ceteraque bruta ratione carent; atqui bos, equus, canis, leo, ceteraque bruta sunt omne animans brutum; ergo omne animans brutum ratione caret;* vel, *Homo, et bellua habent vitam, et sensum; atqui homo, et bellua sunt omne animal; ergo omne animal habet vitam, et sensum.* Ratiocinatio, quae a genere ad speciem, vel a specie ad individua progreditur, dicitur *syllogismus*; et ratiocinatio, quae progreditur ab individuis ad speciem, aut a speciebus ad genus, *inductio* audit; vel, si *syllogismus* secundum vim nominis graeci pro ratiocinatione in universum sumta adhibeatur, prior *syllogismus deductivus*, posterior *syllogismus inductivus* dici potest [2]. Duae igitur sunt ratiocinationis species, *syllogismus*, et *inductio*. Quare, cum ratiocinatio sit instrumentum, quo ad scientiae consecutionem utimur, *inductione*, et *syllogismo* omnia nos discere Aristoteles iure, meritoque sancivit. De iis seorsum tractandum nobis est.

---

1) Cf s. Thom., 2ª 2ªᵉ, q. XLVIII, a. 1 c.

2) *Anal. prior.*, lib. II, c. 23. Nomen *syllogismi*, quod latine ratiocinatio redditur, modo tamquam proprium ratiocinationi deductivae, modo tamquam commune ratiocinationi deductivae, et ratiocinationi inductivae Aristoteles usurpavit. Revera inductionem quandoque *syllogismum ex inductione* vocavit (*Anal. Prior.*, lib. II, c. 23). Vnde appellatio *syllogismi inductivi* apud B. Albertum M. (*Prior. Anal.*, lib. II, tract. 4), aliosque Scholasticos derivata est.

ARTICVLVS SECVNDVS

De syllogismo deductivo

De syllogismo deductivo acturi 1° eius naturam investigabimus, 2° fundamentum, quo ipse superstruitur, regulasque, secundum quas construendus est, exponemus, 3° eius figuras, et modos enumerabimus, 4° quoniam syllogismus vel *categoricus*, vel *hypotheticus* esse potest, prout praemissae enunciationes categoricae, vel hypotheticae sunt, de utroque seorsum disseremus, 5° denique de quibusdam peculiaribus argumentandi modis, qui ad syllogismi deductivi formam reducuntur, nonnihil delibabimus.

127. Et primo, germanam syllogismi naturam, sive, ut aiunt, notionem nosse volentes investigemus oportet, 1° utrum assentiendum sit Lockio opinanti intellectum syllogismos conficere ex eo, quod unam enunciationem in altera intuetur, ita ut syllogismus sit actio intellectus *intuitiva*, non vero deductiva [1]; 2° utrum sententia Rosminii admittenda sit, qui docuit syllogismum esse posse *deductionem immediatam*, ita ut una propositio in alia, veluti consequentia proxima eius contineatur, quin media enunciatione opus sit [2].

128. Lockii sententia omnino absurda est. Vt hoc planum fiat, praemittendum est cognitionem *intuitivam* a *deductiva* in eo discriminari, quod in *intuitiva* aliquid in alio, in *deductiva* aliquid ex alio cognoscitur. « Differt, ad rem inquit s. Thomas, cognoscere aliquid in aliquo, et aliquid ex aliquo; quando enim aliquid in aliquo cognoscitur, uno modo fertur cognoscens in utrumque, sicut patet, quando aliquid cognoscitur in aliquo, ut in forma cognoscibili, et talis cognitio non est discursiva . . . Sed tunc dicitur aliquid ex aliquo cognosci, quando non est idem motus in utrumque, sed primo movetur intellectus in unum, et ex hoc movetur in aliud; unde hic est quidam discursus, sicut patet in demonstrationibus [3] ». Ex his perspicitur, si cognitio, quam syllogismus parit, esset intuitiva, non deductiva, intellectus conclusionem in praemissis unico actu cognosceret. Atqui hoc est falsum, quia intellectus conclusionem ex praemissis, et diverso actu, ac praemissas, cognoscit; si quidem intellectus primum in praemissis investigat, utrum extrema

---

1) *Ess.*, lib. X, c. 11, § 7, et c. 17, §§ 2, 14, et 15.

2) *Logica*, lib. II, sez. 2, c. 1, § 533.

3) *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. VIII, a. 15 c.

eum medio conveniant, deinde ex hac investigatione ipsorum extremorum relationem cognoscit. Ergo cognitio, quam syllogismus parit,est deductiva, non intuitiva.Quocirca syllogismus, eiusdem sancti Doctoris sententia, est « quidam motus intellectus transeuntis de uno in aliud [1]».

129. Opinio Rosminii falsa est, quia repugnat dari *deductionem immediatam*, hoc est deductionem, per quam intellectus unam enunciationem ab altera sine ope alicuius enunciationis mediae colligit. Enimvero satis non est unam enunciationem altera contineri, ut intellectus illam ab hac eliciat, sed requiritur etiam, ut intellectus unam altera contineri cognoscat. Atqui enunciatio media illa est, quae conclusionem prima enunciatione contineri declarat. Ergo ipsa natura deductivae cognitionis expostulat, ut enunciationi deductae, nempe conclusioni duae enunciationes praecedant , quarum prima illam contineat, secunda illam prima contineri declaret. Ex s. Thoma nobis suppetit hoc exemplum: « Si sic demonstraret aliquis: *Omnis triangulus habet tres angulos aequales duobus rectis*, ista cognita, nondum habetur conclusionis cognitio; sed, cum postea accipitur, *Haec figura in semicirculo descripta est triangulus*, statim scit, quod habet tres angulos aequales duobus rectis [2] ». Accedit, quod cognitio deductiva est illa,quae ex alius cognitione comparatur, et cognitio immediata est illa, qua res in seipsa cognoscitur; atqui modus illius cognitionis modo huius repugnat; ergo cognitio *deductiva-immediata* sibimetipsi repugnat. Ex quibus omnibus conficitur cognitionem propriam syllogismi esse deductivam, simulque cognitionem deductivam nonnisi per ipsum comparari posse.

130. Cognita natura syllogismi,ad fundamentum,cui ipse innititur, explorandum progrediamur. Iam vidimus existere oportere principium, ex quo veritas argumentationis in universum spectatae pendet, et quodnam illud sit, demonstravimus [3]. At, quoniam syllogismus, et inductio sunt diversae argumentationis species, necesse est, ut ipsae, praeter illud principium sibi commune, proprium principium habeant, ex quo veritas formae unicuique propriae enascitur. Principium syllogismi proprium a Scholasticis post Aristotelem [4] enunciatum fuit hac formula: *Dictum de omni,et de nullo*,id est: *Quidquid de omnibus valet, de quibusdam, et singulis etiam valet, et quidquid de nullo valet, ne de quibusdam, et singulis quidem valet*. Et iure quidem optimo. Nam syllogismus est illa argumentandi

---

[1]) *Cont. Gent.*, lib. I, c. 57, n. 6.—[2]) *In lib. I Post.*, lect. II.
[3]) Pag. 72.—[4]) *Anal. Prior.*, lib. I, c. I.

forma, quae a toto ad partem, sive a generali ad particulare progreditur; quapropter in eius conclusione praedicatum cum subiecto coniungitur, vel ab eo removetur, eo quod ipsum generi, cui subiectum, tamquam species, vel speciei, cui subiectum, tamquam singulare, subest, convenire aut repugnare in praemissis compertum est. E. g., si omni metallo convenit esse ductile, necesse est, ut auro, quod est quoddam metallum, ductile etiam conveniat, et, si esse rationale omni bruto repugnat, equo, qui quaedam species brutorum est, repugnare quoque debet.

131. Lichtenfelsius contendit *dictum de omni*, *et de nullo* non esse fundamentum proprium syllogismi, sed inductionis, quia in inductione aliquid de omni, vel de nullo subiecto praedicatur [1]. At falso; nam, cum inductio non a toto ad partes, sed a partibus ad totum progrediatur, principium eius nequit esse illud, quod explicuimus, nempe, *Id quod de omni valet*, *valet etiam de singulis*, *et quod de nullo*, *ne de singulis quidem.* Nec quemquam movere debet ratio, quam ipse adduxit; haec enim conclusionem inductionis cum fundamento, ex quo veritas conclusionis enascitur, confundit. Et sane, in conclusione inductionis re ipsa aliquid de omni, vel de nullo subiecto dicitur; at vero in ipsa hoc modo concluditur, quia cunctis partibus subiecti praedicatum convenire, aut repugnare per praemissas perspectum est. Quocirca principium, ex quo veritas inductionis pendet, non est illud effatum: id, quod subiecto universe sumto, seu toti convenit, aut repugnat; cunctis eius notione comprehensis, convenit, aut repugnat, sed illud, quod inverso ordine effertur, scilicet: id, quod cunctis notione subiecti comprehensis convenit, aut repugnat, toti, sive universe sumto subiecto etiam convenit, aut repugnat.

132. Quandoquidem fundamentum syllogismi novimus, regulas syllogismis rite condendis, diiudicandisque opportunas tradamus oportet. Huiusmodi regulas Scholastici ad octo revocarunt.

Prima regula prohibet, quin plures tribus terminis in syllogismo sint. Nam, si quatuor termini in eo essent, duo extrema, quae sunt subiectum, et praedicatum conclusionis, cum uno quodam tertio in propositione, et assumptione non compararentur. Sed, quoties duo extrema cum tertio non comparantur, inde nulla, ut ex dictis patet, conclusio existit. Ergo in syllogismo non plures, quam tres termini sint oportet [2].

---

1) *Corso di Filos.*, trad. Nova, part. I, c. 1, § 24, p. 46, Milano 1843.

2) Advertendum est quartum terminum plerumque occulto modo in syl-

Secunda vetat, quominus quidam terminus latius in conclusione, quam in praemissis, sumatur. Nam, si in conclusione aliquid est, quod in praemissis non invenitur, connexio inter antecedens, et consequens syllogismi desideratur. Adde, quod terminus, qui modo latius, modo strictius usurpatur, non est unicus, sed geminus; ex quo patet quatuor terminos esse in syllogismo, quando aliquod extremum in conclusione latius, quam in praemissis, sumitur [1].

Tertia expostulat, ut terminus medius vel in propositione et assumptione, vel saltem in alterutra universe accipiatur. Etenim, si terminus medius ex parte in utraque accipiatur, non est unicus, sed duplex; quocirca in syllogismo plures tribus terminis sunt [2].

Quarta iubet medium numquam conclusionem ingredi. Nam, quoniam convenientia praedicati, et subiecti conclusionis cum medio, aut discrepantia alterutrius cum ipso est causa, ob quam subiectum, et praedicatum secum consentiunt, aut pugnant, comparatio praedicati, et subiecti conclusionis cum medio conclusionem, tamquam causa effectum, praecedere debet [3].

Quinta regula vetat, quin ex duabus enunciationibus negantibus conclusio fiat. Et sane, quoties propositio, et assumptio sunt negantes, id argumento est neutrum extremum cum medio convenire, et, quoties hoc evenit, nihil inde, ut diximus [4], de convenientia, aut discrepantia terminorum colligi potest [5].

Sexta prohibet, quominus ex duabus aientibus conclusio negans colligatur. Nam propositio, et assumptio sunt aientes, si tam praedicatum, quam subiectum conclusionis cum medio consentiunt.

---

logismum irrepere, puta, si terminus medius aequivoce in praemissis accipiatur. Huiusmodi est ille syllogismus, qui apud Senecam legitur, *Mus est syllaba; syllaba autem caseum non rodit; ergo mus caseum non rodit*; Epist. XLVIII, *Opp.* t. III, p. 299, ed. Lemaire.

¹) Id genus est ille syllogismus, quo quidam ex Schola Platonis, teste Gellio, Diogenem aggressus est: *Quod ego sum, id tu non es; homo autem ego sum; homo igitur tu non es.* Vid. Gell., *Noctes Atticae*, lib. XVII, c. 14.

²) E. g., in hoc syllogismo: *Aliquod animal ratione pollet; equus est aliquod animal; ergo equus ratione pollet*, sunt quatuor termini; si quidem *animal* in propositione significat animal, quod est homo, et in assumptione animal, quod est brutum.

³) In hanc regulam peccat hic syllogismus: *Petrus est philosophus; sed Petrus est parvus; ergo Petrus est parvus philosophus.*

⁴) Pag. 72.

⁵) Hinc perperam quis ratiocinaretur hoc modo: *Homo non est aeternus; animal non est aeternum; ergo homo non est animal.*

Atqui, quoties utrumque extremum cum medio consentit, conclusio aiens esse debet; si quidem secundum illud effatum, quod ante adduximus, ea, quae conveniunt cum uno tertio, secum quoque conveniant necesse est. Ergo ex duabus aientibus non negans, sed aiens conclusio elicienda est.

Septima ita se habet: Conclusio partem debiliorem semper sequitur, hoc est, si praemissarum alterutra fuerit vel negans, vel particularis, conclusionem negantem, aut particularem esse oportet. Huius autem ratio, est quod, cum propositio, et assumptio sint causae conclusionis, extrema nequeunt alio modo in hac secum coniungi, quam quo in illis cum medio coniuncta sunt; quamobrem, si in propositione, aut assumptione ex parte, aut negative cum medio coniuncta fuerint, in conclusione inter se universe, aut affirmative coniungi nequeunt.

Octava praecipit,ut saltem propositio maior sit universalis,quippe quod ex duabus particularibus nihil concluditur.Enimvero,si ambae praemissae particulares sint aientes,tunc quatuor termini in syllogismo erunt,quia, cum enunciationis particularis aientis ambo termini particulares sint [1], medius terminus tum in propositione,tum in assumptione est particularis, proindeque non est unicus, sed geminus. Sin propositio fuerit aiens, et assumptio negans, aut contra, conclusio amplior ipsis erit. Etenim, cum in hac hypothesi conclusio sit negans iuxta regulam septimam, in praemissis duo termini universales esse debent, scilicet medius, qui saltem in alterutra enunciatione universalis esse debet, et maior, qui cum sit attributum conclusionis negantis, universalis est. At vero in duabus particularibus, quarum una est aiens, et altera negans, nonnisi unus terminus universalis est, scilicet attributum negantis. Quapropter in hac altera hypothesi conclusio latior praemissis foret; id quod secundae regulae contradicit [2].

133. Nonnulli recentes Logici octo regulas, modo a nobis expositas, veluti inutiles, et incommodas reiecerunt, cum putassent ipsas posse ad hanc unicam, et simplicissimam regulam revocari, scilicet: *Necesse est*, *ut una praemissarum conclusionem contineat*, *alte-*

---

1) Cf p. 57 et 59.

2) Hac lege non continentur enunciationes singulares, quia, cum in his subiectum secundum totam suam extensionem sumatur, universalium instar merito habentur. Sane legitima est haec argumentatio: *Cicero fuit eloquentissimus; sed Cicero fuit Arpinas; igitur quidam Arpinas fuit eloquentissimus.*

ra conclusionem in ea contineri declaret, eamque modo Eulero [1], modo Buffierio [2] acceptam retulerunt.

134. At nos primo advertimus cum Leibnitio huiusmodi regulam esse ipsissimam legem *de continenti, et contento*, quae ex Aristotelis doctrina in Scholis iamdiu obtinuerat [3]. Deinde concedimus « universam, ut Leibnitii verbis utamur, doctrinam de syllogismo ex regula *de continenti, et contento* demonstrari posse [4] », quatenus ipsa est fundamentum, cui veritas syllogismi innititur, atque gemina est *dicto de omni, et de nullo*, de quo antea locuti sumus. Etenim, quoniam in syllogismo de quadam specie, aut de quibusdam individuis illud enunciatur, quod in toto genere, aut in tota specie occurrit, evidens est praemissas eiusmodi esse oportere, ut una earum conclusionem contineat, atque altera conclusionem in illa contineri declaret [5]. At vero contendimus octo regulas, quas Scholastici tradidere, valde utiles esse ad veritatem syllogismi patefaciendam; regula enim *de continenti, et contento* inter conclusionem, et praemissas connexionem oportere esse generatim tradit; illarum autem octo subsidio cognoscimus, quae praestanda, quaeve cavenda sunt, ut inter conclusionem, et praemissas ea servetur connexio, sine qua syllogismus existere non potest [6].

135. Explicatis syllogismi regulis, e re est pauca de illius diversis *figuris*, atque *modis* innuere. Manifestum est tres terminos, et tres enunciationes, quae ex illis oriuntur, syllogismum efficere non posse, nisi apta quadam ratione collocentur. Dispositio medii cum extremis vocatur *figura*, et dispositio propositionis, et assumptionis

---

[1]) *Lettres à une Princesse d' Allemagne*, nouv. éd. Paris 1818, *Log.* t. I, p. 420-494.

[2]) P. Buffierius gloriatus est, se syllogismi regulas ad hoc unum revocasse, quod *terminus maior continet medium, et medius minorem; Principes du raisonnement*, Lettre VI, § 68 69, in Op. *Cours de sciences sur des principes nouveaux*, p. 766, Paris 1732.

[3]) *N. E.*, lib. IV, c. 7, § 8.

[4]) *Ibid.*

[5]) Leibnitius sapienter animadvertit (*ibid.*) huiusmodi regulam in iis syllogismis etiam valere, in quibus conclusio, et maior aeque patent, si quidem continens, et contentum interdum aequalia sunt, uti in enunciationibus reciprocis videre licet. Praeterea Logici, qui illam regulam explicuere, adnotarunt in syllogismis aientibus plerumque propositionem esse continentem, et in negantibus semper praemissam negantem esse continentem, quia, cum conclusio in illis sit negans, nonnisi praemissa negans illam continere potest.

[6]) *Ibid.*, c. 17.

secundum quantitatem, et qualitatem in eadem figura *modus* nuncupatur.

136. Aristoteles triplicem docuit esse figuram syllogisticam, eo quod trifariam medium cum extremis colligari potest. Prima est, in qua medium subiecti in propositione, et praedicati in assumptione munere fungitur; puta, *Malum est fugiendum; sed vitium est malum; ergo vitium est fugiendum.* Secunda, in qua medium cum in propositione, tum in assumptione officium praedicati obit, puta, *Nulla avis est quadrupes; sed omnis equus est quadrupes; ergo nullus equus est avis.* Tertia denique, in qua medium est subiectum tam in propositione, quam in assumptione, puta, *Omnis avis est bipes; sed omnis avis est animal; ergo aliquod animal est bipes.*

137. Modus autem, ut diximus, in dispositione praemissarum secundum quantitatem, et qualitatem positus est; quapropter tot esse oportet in qualibet figura modos, quot sunt modi, secundum quos quantitas, et qualitas in praemissis syllogismi variare possunt. Atqui modi, quibus quantitas, et qualitas in praemissis variare possunt, sunt sexdecim, quippe quod, cum enunciatio secundum quantitatem, et qualitatem quadruplex sit, scilicet *universalis aiens*, *universalis negans*, *particularis aiens*, et *particularis negans*, syllogismus quatuor modis secundum singulas quaternas enunciationes in qualibet figura variare potest. Ergo cuiuslibet figurae sexdecim modi sunt. Qui sexdecim per tres figuras multiplicati modos quadraginta octo constituunt. Iam observatum a Logicis est novemdecim ex his modis esse veros, et utiles, quia regulas syllogismi servant, reliquos esse falsos, et inutiles, quia contra aliquam syllogismi regulam peccant, atque ex iis novem ad primam figuram, quatuor ad secundam, sex ad tertiam pertinere.

138. Tribus recensitis figuris quarta a multis Logicis additur, eaque a Galeno, cui auctori vulgo tribuitur, *galenica* appellatur [1]. Ipsa est, in qua medium, inverso, ac in prima figura, ordine, praedicatum est in propositione, et subiectum in assumptione. Qui hanc quartam figuram admittunt, quinque eius modos utiles assignant, eamque a prima discriminari demonstrant ex eo, quod inversionem terminorum in conclusione secum fert. E. g., primae figurae est hic syllogismus: *Omne animal est sensitivum; sed omnis*

---

[1]) Probabilius videtur hanc quartam figuram ab Eudemo, et Theophrasto Aristotelis discipulis invectam esse (cf Saint-Hilaire, *La log. d' Arist.* Append. *De la quatrième figure du syllogisme*, t. II). Qui Galeno illam attribuunt, unius Averrois auctoritate (*In lib. I Anal. prior.*, c. 8) utuntur.

homo est animal; ergo omnis homo est sensitivus; quartae autem hic: *Omnis homo est animal; sed omne animal est sensitivum; ergo aliquod sensitivum est homo.*

139. Ast huiusmodi figuram Aristoteles merito praetermisit; siquidem non aliter a prima differt, quam quod enunciatio, quae in hac primum locum tenet, in illa tenet secundum, et vicissim. Iam haec praemissarum transpositio huiusmodi non est, ut novam figuram efficere possit. Enimvero, ratio uniuscuiusque figurae in dispositione medii cum extremis consistit; atqui, quocumque modo praemissae primae figurae transponantur, medium cum extremis eumdem ordinem retinet; ergo, mutatis loco praemissis in prima figura, ipsa figura non mutatur [1]. Nec iuvat fautores quartae figurae asserere, quod ex mutatis loco praemissis diversa conclusio oritur; namque haec conclusio, ut scite Goudinus advertit, non est aliud, quam perturbatio, et violentia conclusionis primae figurae; quapropter quarta figura tamquam violenta primae perturbatio, non tamquam nova habenda est [2].

140. Syllogismus, ut iam innuimus, in categoricum, et hypotheticum dividitur, pro eo ut primam enunciationem vel categoricam, vel hypotheticam habet. Quandoquidem de natura syllogismi *categorici*, quem recentes *simplicem* vocant, iam satis dictum est, in praesentia de *hypothetico*, quem iidem recentes *compositum* appellant, breviter disseramus oportet.

141. Syllogismus hypotheticus ille est, cuius prima enunciatio est hypothetica. E. g., *Si homo est, animal est; atqui homo est; ergo animal est.* Iam ex ipsa natura enunciationis hypotheticae quid inter syllogismum categoricum, atque hypotheticum intersit, nullo negotio intelligitur. Enimvero, cum in enunciatione categorica aliquid alicui inesse, vel non inesse significetur, consequens est in syllogismo categorico aliquid esse, aut non esse ex eo colligi, quod ambo extrema cum aliquo tertio consentire, aut unum cum eo consentire, et alterum ab eo dissentire in praemissis compertum est. Quandoquidem vero in enunciatione hypothetica significatur aliquid esse, vel non esse, si alterum fuerit, vel non fuerit, liquet in conclusione syllogismi hypothetici aliquid affirmari, aut negari ex eo, quod in assumptione alterum esse, aut non esse perspiciatur. E. g., posita hac

---

1) Sane syllogismos quartae figurae ad primam retulit post graecos interpretes Boëthius, *De syll. cat.*, lib. II, *Opp.* Basileae 1770.

2) *Philos. iuxta inconcussa D. Th. dogmata*, *Log. min.*, part. III, a. 3, p. 95, Bononiae 1686. Cf Zabarella, *Liber de quarta syllogismorum figura*, c. 6, inter *Opera Logicae*, Tarvisii 1604.

enunciatione hypothetica, *Si homo est, est animal,* non potest colligi esse aliquam rem, quae *animal* nominatur, nisi in assumptione *hominem* esse statutum sit.

142. Syllogismus autem hypotheticus vel *connexus*, vel *coniunctus*, vel *disiunctus* esse potest, quia enunciatio hypothetica, quae *propositionis* officio fungitur, potest esse vel *connexa*, vel *coniuncta*, vel *disiuncta.* Itaque syllogismus *connexus* ille est, in quo propositio est aliquod *connexum*; puta, *Si dies est, lux est; atqui dies est; ergo lux est.* In huiusmodi syllogismis, si sola vis formae consideretur, duobus modis aliquid recte concluditur. Nam, quoniam antecedens enunciationis connexae rationem consequentis continet, fit, ut, posito antecedenti propositionis connexae in assumptione, colligatur consequens eius in conclusione; atque, sublato consequenti propositionis connexae in assumptione, antecedens eius tollatur in conclusione. E. g., *Si homo est, animal est; atqui est homo; ergo est animal;* vel, *atqui non est animal; ergo non est homo.* Id ex eo evincitur, quod, posita ratione, necesse est, ut illud, cuius ratio est, una ponatur; et, sublato eo, cuius aliquid ratio est, hoc ipsum, quod eius ratio est, tollatur. Contra ea, posito in assumptione consequenti enunciationis connexae, non potest ex vi formae poni antecedens in conclusione; et, sublato in assumptione antecedenti enunciationis connexae, consequens huius in conclusione ex vi formae tolli nequit. Causa, ob quam hi modi reiiciendi sunt, in eo posita est, quod consequens connexi in alia re, quam quae antecedenti significatur, rationem sui habere potest, ita ut sine illo antecedenti esse non repugnet. Quare ex eo solum, quod datur esse consequens, inferre non licet esse quoque antecedens; itemque ex eo, quod datur non esse antecedens, ne consequens quidem esse inferri non potest. Ex quo vides vitiosos, e. g., habendos esse hosce duos syllogismos: *Si est homo, est animal; atqui est animal; ergo est homo*; et, *Si est philosophus, est homo; atqui non est philosophus; ergo non est homo.* Patet autem, si demonstratum fuerit antecedens connexi esse unicam rationem consequentis, tunc syllogismum connexum etiam his duobus modis recte concludere; at non vi solius formae, sed ratione materiae.

143. Syllogismus *coniunctus* est ille, in quo prima enunciatio est aliquod coniunctum. E. g.: *Non dies est, et nox est; atqui dies est; ergo nox non est.* Vnicus est modus, quo huiusmodi syllogismus vi solius formae recte concludere potest, scilicet, cum, posito in assumptione uno illorum, quae in coniuncta enunciatione numerata sunt, unum, vel plura reliqua in conclusione reiiciuntur; puta,

Non est mortuus Plato, et vivit Plato; atqui mortuus est Plato; non ergo vivit Plato [1].

144. Quod si membrum quoddam praemissae coniunctae reiiciatur, alterum retinere non licet; si quidem fieri potest, ut enumeratio partium, quam enunciatio coniuncta exhibet, integra non sit, ac proinde quidquam aliud, quam ea, quae enumerata sunt, subiecto conveniat. E. g., perperam concludit hic syllogismus: *Petrus non stat simul, et sedet; sed non stat: ergo sedet.* Petrus enim potest etiam iacere. Nihilominus etiam hic modus concludit *ratione materiae*, postquam demonstratum est integram esse enumerationem partium, ita ut constet quidquam aliud, quam enumerata attributa, subiecto convenire non posse.

145. Denique syllogismus *disiunctus* ille est, in quo prima enunciatio est aliquod disiunctum. E.g., *Aut dies est, aut nox est; atqui dies est; ergo nox non est.* Ad hoc syllogismi genus duo modi indemonstrabiles spectant. Enunciationis enim disiunctae natura expostulat, ut partium enumeratio sit integra, atque ut illae secum e fronte pugnent; quocirca, posita una in assumptione, alia, vel reliquae tolluntur; et, una, vel pluribus sublatis, reliqua ponitur [2].

146. Restat, ut quasdam species argumentationis explicemus, quae ad syllogismum quodammodo accedunt. Hae praesertim sunt *enthymema*, *epichirema*, *sorites*, et *dilemma*.

147. Enthymema vulgo dicitur illa argumentandi forma, in qua una praemissa exprimitur, altera autem, utpote per se nota, praetermittitur. Puta, *Dorieus vicit Olympia; ergo Dorieus coronandus est*; in hac enim argumentatione illud, quod omnes norunt, praetermittitur, *victores Olympiorum corona donari*. Epichirema autem vocatur illa argumentatio, in qua vel propositioni, vel assumptioni, vel utrique probatio adiicitur. Exemplum habes in Ciceronis oratione pro Sexto Roscio: *Vt quis parricidii sit suspectus, is scelestissimus, et audacissimus sit oportet, est enim crimen horrendum; atqui Sextus Roscius non est talis, non enim est audax, non luxuriosus, non avarus; non ergo est parricidii suspectus.*

148. Iam vero fere omnes recentes Logici docent enthymema, et epichirema ex partium numero, ac proinde ratione formae a syllogi-

---

[1]) Evidens est, sive primum, sive secundum assumatur, semper eundem modum concludendi existere, quia cum ea secum pugnent, quodcumque eorum ponitur, alterum tollatur oportet.

[2]) De syllogismis hypotheticis consuli possunt Thomas Stanley, *Hist. Phil.*, p. VII, *Doctr. Stoic.*, part. 1, c. 26-29, Lipsiae 1701, et inter nuperos Mallet, *Histoire de l'école de Mégare*, passim, Paris 1845.

smo discriminari. At haec sententia absurda est. Et sane, quod spectat ad enthymema, cum demonstratio non ad sermonem externum, sed ad eum, qui in mente est, referatur [1], patet unam argumentationem non posse specie ab alia discriminari ex eo tantum, quod in alterutra illarum aliqua enunciatio omittitur. Namque aliqua enunciatio, quae omittitur, et in animo argumentationem proferentis existit, et in animo auditoris, vel lectoris cogitanda relinquitur; secus ex unica enunciatione, quae significatur, nihil colligi posset [2]. Iam, cum hoc ita sit, pro certo secundum Aristotelem habendum est enthymema, non secus ac syllogismum, ex tribus enunciationibus componi, sed ab hoc discriminari, quod *a verisimilibus*, et *a signis*, non vero a principiis rei propriis conclusionem elicit [3]. E. g., ex pronuntiato verisimili, *Patres filios suos amant*, istud enthymema construitur: *Patres filios suos amant; Titius est filius Sempronii; ergo Titius a Sempronio amatur*. Rursus, si quis per aliquod signum probare velit aliquem febri laborare, potest conficere hoc enthymema: *Qui anhelat, febri laborat; Titius anhelat; ergo Titius febri laborat*. Iamvero, quoniam enunciationes, quae ex verisimilibus, et signis conficiuntur, non sunt omnino certae, sed contingentes, vel probabiles, idcirco syllogismus, qui ex illis conflatur, probabilem cognitionem gignit. Patet igitur enthymema a syllogismo stricte dicto non differre ratione *formae*, sed ratione *materiae*, quia syllogismus proprie dictus, sive demonstrativus a principiis necessariis proficiscitur, ac proinde conclusionem omnino certam habet, sed enthymema, cum ex probabilibus enunciationibus confletur, probabilem conclusionem parit. Negandum autem non est in enthymemate, ut ipse Aristoteles advertit, aliquam enunciationem saepe omitti [4]. Verum nos tuemur id non ex ipsa natura enthymematis oriri, sed potius ex rethorum, et dialecticorum commodo, quos alterutram praemissam praetermittere saepe iuvat; quare Aristoteles enthymema quoque vocavit syllogismum *oratorium* [5].

149. Epichirema etiam ratione *materiae* a syllogismo proprie dicto differt, atque ob hanc rationem ab eodem Aristotele syllogismus *dialecticus* appellatum fuit [6]. Et sane, oratores, quemadmodum in suis argumentis interdum aliquam partem, quae facile subintelli-

---

1) Arist., *Anal. post.*, lib. I, c. 10.

2) Cf Philop., *Comm. ad Anal. post.*, fol. 4, ed. Ald. 1534.

3) *Prior anal.*, c. XXVII. Hanc sententiam inter nuperos tuitus est Guil. Hamilton, *Frag. phil.*, *Log.*, p. 238, 242.

4) *Rethoric.*, lib. 1, c. 2.—5) *Ibid.*

6) *Topic.*, lib. VIII, c. 11.

gi potest, reticent, ac enthymemata conficiunt, ita interdum ad orationis vim augendam singulas partes aliis, atque aliis rationibus fulciunt, et dilatant, illasque argumentationes concinnant, quas epichiremata vocavimus. Iam evidens est rationes, quae partibus argumenti adduntur, non esse novas eiusdem argumenti partes, impossibile enim est aliquod argumentum ex pluribus, quam ex tribus partibus confici, sed esse nova argumenta, ita ut epichirema non ex uno argumento, sed ex pluribus in unam aggressionem coacervatis constituatur [1].

150. *Sorites* est acervus quidam enunciationum, in quo attributum primae fit subiectum secundae, attributum secundae subiectum tertiae, atque ita deinceps, donec tandem in conclusione attributum ultimae cum primae subiecto coniungatur. E. g., *Quodlibet corpus est in spatio; quod est in spatio, potest esse in alio spatio; quod potest esse in alio spatio, potest mutare spatium; quod potest mutare spatium, est mobile; ergo quodlibet corpus est mobile* [2]. Huic argumentationi fundamentum praebet illud Stagiritae in Categoriis, *Cum alterum alteri tribuitur, tamquam subiecto, quot sunt ea, quae de attributo dicuntur, totidem de subiecto dicuntur* [3]. Ita in allato exemplo, cum corpori conveniat esse in spatio, consentaneum est quidquid convenit illi, quod est in spatio, corpori etiam convenire; quare cum illi, quod est in spatio, conveniat posse mutare spatium, ideoque esse mobile, corpori etiam esse mobile convenire debet.

151. Perspicuum est soritem esse gradationem quamdam syllogismorum. Revera tot ille syllogismos complectitur, quot sunt media ad probandum assumpta; media autem tot in eo extant, quot sunt enunciationes, demtis prima, et ultima; si quidem prima, cum sorites in syllogismos resolvitur, assumptionis officio fungitur, atque proinde idem medium, ac secunda, habet; in ultima autem, utpote

---

1) Cf Facciolati, *Acroases* I, et IX, atque Hamilton, *Op. cit.*, ibid.

2) Confundendus autem non est hic sorites cum sorite vitioso, qui ab eius auctore Chrysippo *chrysippeus* vocatur. Hic enim est quoddam genus cavillationis, in quo minutis additionibus, aut detractionibus ab eo, quod est perspicue verum, ad id, quod est perspicue falsum, disputans adducitur. Stoici utebantur hoc exemplo : « Nonne pauca duo sunt ? Nonne et tria sunt pauca ? Similiterque quatuor, et sic porro usque ad decem ? Duo autem pauca sunt. Ergo et decem » (Laert., lib. VII, segm. 82). Inde ratio nominis intelligitur. Nam Sorites dictus est, a σωρός, *acervus* , quia in eo semper superiori aliquid additur, tamquam granum acervo tritici (Cic. *De Divinat.*, lib. II, c. 4). Praeclarum huius captiosae argumentationis exemplum videre licet apud Horatium, *Epist.* lib. II, Epist. I, ubi quosdam aetatis suae irridet, qui poetas non merito, sed vetustate existimabant.

3) Cf p. 56. Vid. B. Alb. M., *De Praedic.*, tract. IV, c. 6.

quae conclusio est, medium esse nequit. Itaque sorites, quem exempli loco attulimus, cum ex quinque enunciationibus constet, tres complectitur syllogismos, qui huiusmodi sunt: 1° *Quod est in spatio, potest esse in alio spatio; atqui quodlibet corpus est in spatio; ergo quodlibet corpus potest esse in alio spatio.* 2° *Quod potest esse in alio spatio, potest mutare spatium; atqui quodlibet corpus potest esse in alio spatio; ergo quodlibet corpus potest mutare spatium.* 3° *Quod potest mutare spatium, est mobile; atqui quodlibet corpus potest mutare spatium; ergo quodlibet corpus est mobile* [1].

152. Quo sorites rite concludat, illud sedulo cavere oportet, ne qua enunciatio ambigua, aut falsa in illum irrepat; haec enim nexum enunciationum infringeret, et per gradus minime congruentes

---

[1]) Hic praetereunda non est sententia com. Tracy, qui ex eo profectus, quod in vero iudicio notio attributi cum notione subiecti continetur, putavit, quamlibet argumentationem non aliud esse, quam idearum quamdam consecutionem, cuius secunda a prima, tertia a secunda, ac ita deinceps eliciatur, quoad illarum tota series evolvatur, quemadmodum telescopium ex pluribus tubis alio in alio inclusis constat, eoque magis porrigitur, quo plures tubi alius ab alio eliciuntur. Ita, ne ab allato exemplo discedamus, ab idea corporis elicitur idea του esse in spatio, ab hac autem idea του posse esse in spatio, et ab hac rursus alia του posse mutare spatium, et deinceps. Exinde Tracyus confecit, quamlibet argumentationem esse necessario seriem enunciationum, in quibus attributum antecedentis fit subiectum consequentis; proindeque soritem esse primitivum, ac genuinum ratiocinationis genus, ad quod syllogismus, ceteraeque argumentationes reducuntur (*Ideologia*, part. III, *Logica*, t. I, c. I). Hanc doctrinam Tracyus, quemadmodum alia non pauca, ex Logica P. Buffierii mutuatus est, qui contendit veram, utilemque formam argumentationis esse connexam consecutionem terminorum ac enunciationum, et formam syllogisticam in scholis quidem adhiberi posse, tamquam ad imbecillam iuvenum intelligentiam accommodationem, sed extra scholae cancellos plerumque esse non solum inanem et futilem, sed etiam ridiculam et salebrosam (Secund. *Log.* art. 3, § 122-126, 129-132). Verum nullo negotio intelligitur Buffierium et Tracyum naturam ratiocinationis haud perspexisse. Nam cum nos soritem conficientes, de subiecto affirmamus novas qualitates, quas in attributi notione evolvenda deprehendimus, sane illas non attribuimus subiecto, quia in subiecto intuemur, sed quod perspicimus illas convenire attributo, et attributum convenire subiecto. E. g., nos tribuimus corpori posse esse in alio spatio, posse mutare spatium, esse mobile, quippe quod perspicimus haec omnia pertinere ad attributum primae enunciationis, nempe esse in spatio; et hoc attributum convenire cum subiecto eiusdem enunciationis, nempe cum corpore. Iam, quoties attributum cum subiecto coniungimus eo quod comperimus utrumque cum tertio convenire, syllogismum conficimus. Sorites igitur ex syllogismis necessario conficitur, ad eosque reducitur, non contra. Vid. Degerando, *Des signes* etc., part. II, c. I, t. IV, p. 6 seq.

ad conclusionem duceret. Quam ob rem Cotta apud Ciceronem merito reprehendit soritem, quo deos humana esse specie Velleius concludebat hunc in modum: « Quoniam deos beatissimos esse constat, beatos autem sine virtute nemo esse potest, nec virtus sine ratione constare, nec ratio nusquam inesse, nisi in hominis figura, hominis esse specie eos confitendum est [1] ». En vitium, quod in eo Cotta deprehendit: « Beatos esse deos sumpsisti. Concedimus. Beatum sine virtute neminem esse posse. Id quoque damus, et libenter quidem. Virtutem autem sine ratione constare non posse. Conveniat id quoque necesse est. Adiungis nec rationem esse, nisi in hominis figura. Quem tibi hoc daturum putas? Si enim ita esset, quid opus erat te gradatim isthuc pervenire? Sumpsisses tuo iure? Quid autem est isthuc gradatim? Nam a beatis ad virtutem, a virtute ad rationem video te venisse gradibus. A ratione ad humanam figuram quomodo accedis? Praecipitare istud quidem est, non descendere [2] ».

153. Denique *Dilemma* est argumentatio constans ex antecedente disiuncto, cuius quaecumque pars assumatur, semper aliquid contra adversarium concluditur [3]. Hoc argumenti genere Phocion urgebat Philippi legatos consulentes, ut saltem pro filiis oblata munera acciperet. « Aut mei, inquit, similes erunt, aut dissimiles; si similes, idem hic agellus illos alet, qui me ad hanc dignitatem perduxit; sin autem dissimiles mei sint futuri, nolo meis impensis illorum ali, augerique luxuriam [4] ».

154. Potissimae dilemmatis leges hae sunt: Primum oportet partium disiunctionem integram esse, ne adversarius, negando antecedens, elabatur. Ita frustra probat Cicero, mortem timendam non esse ex eo quod animus vel pereat cum corpore, vel post mortem aeternum beatus sit futurus [5]. Deest enim tertium membrum, quod animus post mortem potest esse aeternum infelix. Secundo requiritur, ut id, quod de quavis parte concluditur, necessario concludatur; ob quam etiam rationem vitiosum est allatum Ciceronis dilemma; nam in fal-

---

[1]) *De nat. deor.*, lib. I, c. 18.

[2]) *Ibid.*, c. 32.

[3]) Nominis origo est a δις et λαμβανω, cum sit *sententia utrinque carpens*, ob eamdemque rationem a Tullio (*Dispp. Tuscull.*, V, c. 15) *cornutum disserendi genus* vocatur.

[4]) Plutar. *in Phocione.* Sunt, qui dilemma unum, idemque esse cum syllogismo disiuncto existimant. At falluntur; nam dilemma a syllogismo disiuncto differt, quod in hoc una pars necessario assumitur, et alia reiicitur, in illo autem idem de toto concluditur, quod singulis partibus antea probatum est.

[5]) *De senectute*, c. 19.

sa hypothesi, quae sumit animam cum corpore perire, mors est timenda, tum quia mors per se est malum, tum quia gravissimi dolores interitum comitari possent. Tertio, dilemma huiusmodi esse debet, ut in eum, qui eo utitur, ab adversario retorqueri nequeat; alioquin evaderet in illud sophisma, quod stoici ἀντιστροφον, latini *reciprocum* dixere. Cuius generis pervulgatum est illud Protagorae contra Evathlum, quem ipse instituendum ea lege sumpserat; ut alteram pactae mercedis partem tum demum penderet, cum primam causam agens vinceret. At cum Evathlus, ne ad solvendum cogeretur, oblatas causas detrectaret, eum in ius vocatum ita magister compellavit: «Disce, stultissime adolescens, utroque id modo fieri, ut reddas quod peto, sive contra te pronunciatum fuerit, sive pro te. Nam si contra te lis data fuerit, merces mihi ex sententia debebitur, quia vicero; sin vero secundum te iudicatum fuerit, merces mihi debebitur ex pacto, quia tu vicisti ». Ad ea respondit Evathlus eodem argumento: « Disce tu quoque, magister sapientissime, utroque modo fieri, ut non reddam quod petis, sive contra me pronunciatum fuerit, sive pro me. Nam si iudices pro causa mea senserint, nihil tibi ex sententia debebitur, quia ego vicero; sin contra me pronunciaverint, nihil tibi ex pacto debebo, quia non vicero ». Subdit Gellius: « Iudices dubiosum hoc et inexplicabile esse quod dicebatur rati, ne sententia sua, utramcumque in partem dicta esset, ipsa se rescinderet, rem iniudicatam reliquerunt [1] ».

ARTICVLVS TERTIVS

De Inductione, sive syllogismo inductivo

155. Inductio, uti ante innuimus, est ratiocinatio, quae a syllogismo specie differt [2]. Vt ratio huius discriminis patefiat, simulque natura inductionis penitus cognoscatur, structura utriusque argumentationis prae oculis ponenda est.

Syllogismus, ut iam diximus, ab universali ad particulare descendit, sive aliud ab alio, utpote sub eo comprehensum, eruit. Exinde duo consequuntur. Primum est, quod in syllogismo terminus minor, sive subiectum conclusionis est aliqua species, vel aliquod individuum; terminus autem medius, cuius ope cognoscitur, utrum terminus maior, sive attributum conveniat, an non illi subiecto, est

---

1) *Op. cit.*, lib. V, c. 10.
2) Cf p.75.

genus, sub quo illa species; vel species, sub qua illud individuum comprehenditur. Alterum est, quod termini in syllogismo hunc ordinem inter se servare debent, ut in propositione medius terminus cum attributo conclusionis, sive quaestionis propositae comparetur, atque in assumptione subiectum eiusdem conclusionis sub medii ambitu comprehendi intelligatur. E. g., ad quaestionem, utrum *omnis homo polleat sensu*, syllogismo resolvendam, assumitur, tamquam terminus medius, notio *animalis*, cui, tamquam generi, *homo* refertur. In propositione autem attributum, nempe *pollere sensu*, cum *animali* convenire, atque in assumptione subiectum, nempe *homo*, sub animali comprehendi statuitur; atque inde in conclusione colligitur notionem *hominis* cum notione *pollere sensibus* convenire. Quapropter syllogismus conficitur hoc modo: *Animal est praeditum sensibus; atqui homo est animal; ergo homo est praeditus sensibus.*

156. At vero, inductio a particularibus ad universale progreditur; idest in ea illud de toto in consequenti enunciatur, quod in antecedenti singulis partibus eius convenire compertum est. Inde fit, ut in inductione terminus minor, sive subiectum, sit aliquod totum, et terminus medius in singulis partibus illud totum constituentibus consistat. Deinde termini in inductione hunc ordinem servant, ut in propositione attributum quaestionis propositae cum singulis partibus, quae officium medii praestant, coniungatur, atque in assumptione statuatur huiusmodi partes efficere subiectum quaestionis, quod est totum ex illis partibus conflatum; unde in conclusione attributum cum subiecto, sive cum toto consentire colligitur. E. g., quaestio, utrum *omne animal sit praeditum sensibus*, inductione ita resolvitur: Assumuntur, tamquam terminus medius, singula animantia, quae genus *animal*, quod est subiectum, efficiunt; in propositione autem singula animantia cum attributo *esse praeditum sensibus* convenire perspicitur, atque in assumptione singula animantia *totum*, sive genus *animal* efficere statuitur; unde in conclusione *omne animal* cum *esse praeditum sensibus* coniungitur. Quapropter inductio conficitur hoc modo: *Homo, leo, canis, bos, et caetera animantia praedita sunt sensibus; atqui homo, leo, canis, bos, et cetera animantia sunt genus animal; ergo omne animal est praeditum sensibus.*

157. Ex his schematis colligitur aeque inductionem, ac syllogismum constare ex tribus terminis, et ex tribus enunciationibus, in quibus iidem termini secum invicem conferuntur; ast illam ab isto ex utroque capite discriminari, ita ut huiusmodi argumentationes,

quemadmodum Fratres Discalceati Collegii Complutensis aiunt, « sortiantur dispositiones essentialiter diversas, et ex consequenti specifice differant [1] ». Enimvero, quod ad terminos attinet, maior, nempe *esse praeditum sensibus*, communis est inductioni, et syllogismo; sed qui medius est in inductione, nempe *homo*, *leo* etc., in syllogismo minoris officio fungitur; et contra, qui est minor in illa, nempe *omne animal*, in hoc medius est. Quamobrem termini inductionis, quemadmodum Aristoteles sanxit, ita ad terminos syllogismi se habent, ut in ea terminus maior de eo, quod est terminus medius in syllogismo, per id, quod in eodem syllogismo est terminus minor, praedicetur [2]. Praeterea terminus medius in syllogismo, dum rationem exhibet, propter quam extrema in conclusione connectuntur, ab his luculenter distinguitur. In inductione autem terminus medius rationem continet, ob quam attributum in conclusione cum subiecto coniungitur,et simul unum, idemque est cum subiecto, quia partes, quae in praemissis officio medii funguntur, unum, idemque sunt, ac totum, quod ex iis conflatur, quodque subiectum in conclusione est. Hanc ob causam ab Aristotele dictum est inductionem versari in iis, « quorum non est medium », proindeque ipsam esse syllogismum « *primae, et immediatae propositionis* [3] ».

---

1) *Dispp. in Arist. Dialecticam*, lib. III, c. 1, Lugduni 1637.

2) *Anal. Prior.*, lib. II, c. 23, ed. Vaitz. Cf B. Alb. M., *Prior. Anal.*, lib. II, tract. VII, c. 4.

3) *Op. cit.*, ibid. Ne autem aequivocationi adytus pateat, adnotandum est totum, ac partes, quae ipsum efficiunt, si spectentur, tamquam res, ab se vere non distingui; sed si considerentur conceptus, quibus intellectus partes, et totum, quod ex ipsis conflatur, intelligit, eos diversos esse, quia partes seiunctas a toto intelligere nobis licet. Iam termini in omni ratiocinatione considerantur tamquam conceptus, non tamquam res, quia logica non naturas rerum, sed ordinem, quem intellectus inter conceptus rerum ponit, expendit. Itaque alius in inductione logice spectata est terminus, qui significat partes, alius autem est terminus, qui significat totum, quod ex ipsis componitur; unde nihil prohibet, quin in ipsa terminus, qui significat partes, officium *medii*, et terminus, qui significat totum, officium *minoris* praestet. Ex his perspicitur in inductione terminum medium inveniri, cum quo terminus maior, et terminus minor comparantur, quippe quod, ut iam dictum est, in propositione maiori terminus maior, sive attributum praedicatur de partibus, hoc est, patefit ipsum partibus convenire, aut non convenire; in propositione minori terminus minor, sive *totum* praedicatur de ipsis partibus, hoc est, patefit illas partes esse, quae totum constituunt; quocirca in conclusione attributum de ipso toto praedicatur. Quae cum ita sint, patet inductionem appellari syllogismum *immediatae propositionis*, non quia sine ullo medio construitur, atque immediatam cognitionem gignit, sed quia

158. Quod autem ad enunciationes pertinet, harum ordo quodammodo immutatur; si quidem, quoniam inductio a particularibus ad universale assurgit, et syllogismus ab universali ad particulare descendit, necesse est, ut conclusio inductionis efficiat maiorem syllogismi [1]. Praeterea minor, etsi in utraque specie ratiocionationis iisdem vocabulis exprimatur, tamen diversam vim habet; namque in inductione significat terminum medium *efficere* terminum minorem, e.g., *homo*, *canis*, *leo*, etc. efficiunt *omne animal;* sed in syllogismo terminum minorem in medio *contineri*, puta *homo*, *canis*, *leo* etc. continentur in *animali* [2].

---

medium, quod in ipsa adhibetur, etsi logice spectatum diversum sit a subiecto, tamen idem re ipsa est, ac subiectum, cum istud complectatur totum, illud autem partes, quae totum constituunt. Hoc inductionem a syllogismo discriminari luculenter commonstrat; nam in syllogismo medium non modo logice, sed etiam in se spectatum a subiecto differt. Nec Aristotelem aliter sensisse putandum est. Namque ipse structuram inductionis explanans, docuit, ut iam diximus, in ea, non secus ac in syllogismo, tres terminos inveniri, illosque hunc ordinem inter se habere, ut unum in altero per tertium inesse, aut non inesse significent. Atqui, cum unum in altero per tertium inesse, aut non inesse cognoscitur, convenientiam, vel discrepantiam unius cum altero *mediate*, non vero *immediate* cognosci manifesta res est. Inductio igitur, prout ab Aristotele explicata fuit, non immediatam, sed mediatam cognitionem gignit. Ex quo vides Aristotelem in ea sententia versari non potuisse, quod inductio sine medio construitur (cf Philosophos Complutenses, *Op. cit.*, lib. III, c. 9); proindeque audiendum non esse ab. Gratryum, qui inductionem veluti *immediatam* argumentationem ab Aristotele explicatam fuisse censuit. Vid. *Logique*, lib. IV, c. 1, et 2, p. 1 sqq., Paris 1855.

[1]) Hinc Aristoteles dixit inductionem principia suppeditare, ex quibus syllogismus proficiscitur (*Anal. Post.*, lib. I, c. 1, et 18, et *Ethic. Nicom.*, lib. VI, c. 3), atque ideo ipsam esse « viam, quae ad principia ducit »; *Anal. Post.*, lib. I, c. 23.

[2]) Inductionem, et syllogismum, tamquam duas species argumentationis, ab Aristotele habitas fuisse colligere licet tum a locis, quae paullo ante, et pag. 75 laudavimus, tum praecipue ex *Top.*, lib. I, c. 12, ubi dixit omnem ratiocinationem per syllogismum, aut per inductionem fieri. Hanc fuisse Aristotelis sententiam, eamque esse veritati apprime consentaneam, praeter Albertum M. (*Top.*, lib. I, tract. III, c. 4), s. Thomam (*In lib. I Post.*, lect. III), Scotum (*In lib. II Prior.*, q. VIII, n. 5, et 8), aliosque posteriores Interpretes, tenuerunt inter nuperos Hamilton (*Fragm.*, *Log.*, p. 250-254, ed. cit.), Ravaisson (*Metaph. d'Arist.*, lib. III, c. 2, t. I, p. 499-501, Paris 1837), Mallet (*Études phil.*, t. I, p. 216, Paris 1844), Martin (*Philosophie spirit. de la nature*, part. I, c. 9, p. 115 sqq., Paris 1849) ceterisque omissis, Trendelenburg (*Elem. log.*, § 35, p. 107, et 108, ed. cit.). Ex quo patet Reidium, cui Dugald-Stewart (*Élémens* etc., trad. Peisse, part. II, c. 4,

159. Quae cum ita sint, liquet vehementer falsos esse Wathelyum [1], Galluppium [2], Rosminium [3], Iul. Simonium [4], quod Wolfium [5] secuti statuerunt inductionem non esse aliud, nisi enthymema, sive, ut ab eis enthymema definitur, syllogismum, in quo propositio subintelligitur, atque huiusmodi propositionem esse hoc pronuntiatum: *Quidquid singulis convenit, aut non convenit, id toti, quo singula continentur, etiam convenit, vel non convenit.* Et sane, in primis inductio a syllogismo discriminari non potest ex eo, quod aliqua enunciatio in ipsa omittitur. Etenim, quoniam inductio, perinde ac syllogismus, actionem intellectus ignotum a noto elicientis significat, ea profecto tot enunciationes exhibere debet, quot sunt iudicia, quibus intellectui ad ignotum e noto eliciendum opus est. Atqui ad ignotum e noto eliciendum tria iudicia, ut diximus, expostulantur. Ergo inductio tres enunciationes, non secus ac syllogismus, complecti debet. Quod si quandoque in inductione aliqua praemissarum omittitur, id non est formae logicae eius tribuendum, sed commodo disserentis, quem aliquam praemissam intellectui auditorum perviam praetermittere interdum iuvat. Verum, quoties inductio, prout forma propria eius expostulat, effertur, non pauciores, quam tres enunciationes, contineat necesse est.

160. Praeterea absurdum est enunciationem, quae inductione omitti potest, esse maiorem propositionem, atque hanc in pronuntiato, a quo inductio vim suam sumit, contineri. Enimvero in qualibet ratiocinatione distinguere oportet enunciationem universalem, quae illius est fundamentum, ab enunciationibus, quae eius elementa sunt; si quidem, ut s. Thomas advertit [6], enunciatio, quae

---

sect. 2, Paris 1845), aliique adstipulati sunt, longe a vero aberrasse, cum scripsit Aristotelem, ceterosque Logicos ante Baconem nonnisi syllogismo usos esse, *Analyse de la log. d' Arist.*, c. VI, sect. 2, *Oeuvr.* t. I, p. 205, Paris 1836. Nec quemquam moveat, quod Aristoteles inductionem ad syllogismum revocat (*Prior. Analyt.*, lib. II, c. 23). Namque « inductio, ait Albertus, in syllogismum reducitur materialiter, et non formaliter ita quod forma inductionis reducatur in formam syllogismi, sed quia materia nunc existens sub forma inductionis reducitur ad acceptionem formae syllogisticae » (*In II Prior. Anal.*, tract. VII, c. 4). Quod quidem fit, si in ea conclusio loco maioris ponatur, et vicissim, quemadmodum ex propositis schematis patet.

1) *Syst. log.* (angl.), lib. IV, c. 2, § I, p. 210, et 216, ed. 2, Lond. 1829.

2) *Lezz.* etc., lez. LVII, vol. I, p. 314, ed. cit.

3) *Log.*, lib. II, sez. IV, c. 3, art. 2, § 2, n. 1002, p. 315, ed. cit.

4) *Manuel de phil.*, *Log.*, c. 6, p. 252, Paris 1846.

5) *Log.*, part. IV, c. 6, § 450, Franc. 1736.

6) *In lib. III Sent.*, Dist. XXIII, q. 11, a. 5 ad 2.

officio fundamenti fungitur, structuram ratiocinationis non ingreditur, sed principium evidens complectitur, cui veritas logica ipsius ratiocinationis innititur. Id argumento ex concessis probare in promptu est. Nam, si principium, ex quo veritas syllogismi deductivi pendet, ipsis adversariis concedentibus, syllogismum, tamquam pars eius, non ingreditur, ne illud quidem principium, ex quo pendet veritas syllogismi inductivi, partem, seu elementum inductionis esse tenendum est, si quidem eamdem esse utriusque principii rationem ipsimet adversarii diffiteri non possunt, nec re ipsa diffitentur.

161. Vt error Wolfii planior fiat, iuvat aliquod inductionis exemplum afferre, in quo propositio, quam ipse subintelligi contendit, etiam significatur. Si quis tres angulos omnis trianguli esse aequales duobus rectis inductione demonstrare vellet, inductionem, secundum Wolfium, hoc modo concinnare deberet: *Quidquid competit singulis inferioribus, id etiam competit superiori; atqui triangulo rectangulo, triangulo obtusangulo, et triangulo acutangulo habere tres angulos aequales duobus rectis competit; ergo omni triangulo habere tres angulos aequales duobus rectis competit.* Iam nemo non videt in praemissis huius syllogismi non inveniri subiectum conclusionis, nempe *omne triangulum*, sed dumtaxat praedicatum eius, hoc est, *habere tres angulos aequales duobus rectis*, atque idicirco subiectum, et praedicatum conclusionis non comparari cum termino medio in praemissis, prout natura cuiuslibet ratiocinationis expostulat [1].

162. Ex his perspicitur, si quando disserens in inductione aliquam praemissarum, ut iam innuimus, omittat, hanc non esse principium logicum, ex quo eius vis pendet, sed propositionem minorem, quae singularium enumerationem plenam esse statuit. Ita, si quis inductionem, quam exempli gratia attulimus, duabus enunciationibus hoc modo exprimeret: *Triangulum rectangulum, acutangulum, et obtusangulum habent tres angulos aequales duobus rectis*; *ergo omne triangulum habet tres angulos aequales duobus rectis*, enunciatio, quae subintelligitur, est minor, nempe, *triangulum rectangulum, triangulum acutangulum, et triangulum obtusangulum sunt omne triangulum* [2].

---

1) Cf Arist., *Anal. Post.*, lib. I, c. 5.

2) Hinc Aldrichius (*Compendium Logicae*, apud Hamiltonum, *Op. cit.*, ibid., p. 260), eiusque abbreviatores Oxonienses (cf Hamilton *ibid.*) minus, quam Wathelyum, a veritate aberrarunt. Ipsi enim, etsi inductionem re ipsa esse syllogismum, in quo aliqua praemissarum omittitur, doceant; tamen fatentur hanc neque esse propositionem maiorem, neque pronunciatum illud,

163. At, si inductio a syllogismo ratione formae, uti iam vidimus, differt, potestne ad illum revocari? Nonnulli recentes, quibus Barth. Saint-Hilaire pollicem pressit [1], senserunt inductionem a syllogismo quidem distingui, sed commode posse revocari ad syllogismum tertiae figurae, quia medium in ambabus eius praemissis officio subiecti fungitur. Sed haec opinio etiam reiicienda est. Etenim, quamvis in inductione, perinde ac in syllogismis tertiae figurae, medius terminus in utraque praemissa sit subiectum; tamen inductiones, uti Albertus M. advertit [2], ad syllogismos tertiae figurae reduci non possunt, quia in his conclusio est semper particularis, in illis autem semper universalis. Neque illud praetermittendum est, quod idem B. Doctor adnotavit, reductionem ad materiam, non autem ad formam spectare, quia in reductione remanet eadem materia, nempe iidem termini, eaedemque enunciationes, sed forma mutatur. Quocirca ad quamcumque figuram syllogismi inductio reducatur, ratum, firmumque manet formas utriusque argumentationis specie inter se differre, ut una ad aliam reduci nequeat [3].

164. Ad inductionis naturam explanandam maximi momenti est exponere discrimen, quod inter inductionem *completam*, atque *incompletam* intercedit. Recentes Logici, ut apud Wolfium [4] videri potest, inductionem in *completam* et *incompletam* divi erunt. Inductio, eorum sententia, completa dicenda est, cum in antecedenti numerantur omnes res singulares, quae alicui speciei, vel omnes species, quae alicui generi subiiciuntur; incompleta autem, cum antecedens integram singularum rerum, aut specierum enumerationem non complectitur. Ita inductione completa utuntur Geometrae, ubi statuunt angulum ad centrum esse duplum anguli ad circuitum eidem arcui insistentis; in tribus enim modis, quibus angulus ad circuitum potest crura dimittere ad arcum, cui angulus ad centrum innititur, hoc verum esse demonstrant. Contra, inductione incompleta probant Physici omnia corpora esse gravia, quia cuncta corpora experiri haud possibile est.

165. Iam diffitendum non est enumerationem partium in inductione, nisi cum inductio in scientiis mathematicis, et abstractis ad-

---

quod inductioni veritatem largitur, sed esse propositionem minorem, quae inferiora in maiori enumerata totum superius, quo continentur, constituere adstruit.

1) *Log. d' Arist.*, trad. etc., Prèf., t. I, p. LVIII, et Adnot. in *Anal. pr.*, lib. II, c. 18, t. II, p. 325 sqq.

2) *Prior. Anal.*, lib. II, tract. VII, c. 4.

3) *Ibid.*—4) *Op. cit.*, ibid, § 440.

hibetur, integram, et plenam actu esse non posse, quia cunctas res, quae ad aliquam speciem, vel ad aliquod genus pertinent, enumerare haud possibile est. At vero, inductio incompleta ea ratione, qua a recentibus Logicis explicatur, quatenus nempe ex manca partium enumeratione, quae uti manca intelligitur, quidquam legitimè concludere possit, ratiocinationis legibus adversatur. Et sane, revocandum in memoriam nobis est non posse quidquam ab alio inferri, nisi unum altero contineri, aut unum cum altero idem esse perspiciatur, ideoque eam esse cuiuscumque ratiocinationis praecipuam legem, ut conclusio praemissis amplior non sit. Atqui in inductione incompleta, prout a recentibus Logicis explicatur, haec lex non servatur. Ergo huiusmodi inductio ratiocinationis praecipuae legi adversatur. Assumptio ex eo demonstratur, quod in conclusione huiusce inductionis de toto aliquid enunciatur, quod in antecedenti de omnibus, et singulis partibus non cognoscitur; totum autem, ut manifestum ex se est, universalius est partibus, quae integrae haud sunt.

166. Itaque statuendum est, quoties in inductione partium enumeratio actu integra esse non potest, oportere, ut haec, etsi reapse manca sit, pro plena, atque integra accipiatur. Quapropter veteres, et politiores Scholastici tradunt, cum cunctae partes non numerantur, inductionem rite non concludere, nisi addatur *et sic de singulis*, aut *et sic de caeteris*. E. g., quoniam omnia corpora esse gravia experiri haud possibile est, inductio, qua omnia corpora esse gravia concluditur, ut legitima ratiocinatio dici possit, hoc modo est construenda: *Istud corpus est grave, et illud, et illud, et sic de singulis corporibus* [1] *dicendum est; atqui hoc corpus, et illud, et illud, et alia corpora sunt omne corpus; ergo omne corpus est grave.* Apposite s. Thomas: « Oportet supponere, quod accepta sint omnia, quae continentur sub aliquo communi, alioquin nec inducens poterit ex singularibus acceptis concludere universale [2]».

---

[1]) « Quamvis, B. Albertus inquit, singularia sint infinitae multitudinis, ut dicit Plato; tamen ad inductionem perfectam oportet in summa inducere, non quod singillatim numerentur, sed ut brevius collecta insinuentur, dicendo *et sic de singulis*, vel *sic de aliis* »; *Prior. Anal.*, lib. II, tract. VII, c. 4. Hinc Scholastici etiam docent partes, quae enumerantur, induci *in propria forma*; quae vero comprehenduntur illis verbis *et sic de singulis*, induci *sub clausula communi*; et ideo *inducere in propria forma*, et *inducere sub clausula communi* diligenter distinguunt.

[2]) *In lib. II Post.*, lect. IV. Cf Scot., *In lib. II Prior. Anal.*, q. VIII, n. 5 et 6. Ex his patet Hamiltonum, cum docuit inductionem numquam posse recte concludere, nisi enumeratio partium vel actu integra sit, vel tamquam

167. Quo iure autem enumeratio manca pro integra accipiatur, sive quo iure suppositio illa *et sic de singulis*, et *sic de ceteris* fiat, per *principium analogiae* ab iisdem Scholasticis perbelle explicatum fuit, quod ipsi post Aristotelem concinnabant hoc modo: *Natura est determinata ad unum* [1], vel, *Natura eodem modo operatur, nisi impediatur* [2]. Enimvero, quoties aliqua proprietas in multis individuis eiusdem speciei constanter inventa est, dubitari non potest, quin ipsa ad eorum naturam pertineat [3]. Atqui ne dubitari quidem potest, quin natura eodem modo operetur. Ergo, quoties aliqua proprietas in multis individuis eiusdem speciei constanter inventa est, dubitandum non est, quin illa in reliquis individuis nondum observatis quoque occurrat [4].

168. Quae cum ita sint, liquet inductionem *completam* illam dici oportere, in cuius antecedenti omnes partes *actu* enumerantur [5]; *incompletam* vero illam, in cuius antecedenti non integra, sed, ut Aristoteles inquit, *sufficiens* partium recensio fit [6], atque ceterae

---

integra cogitetur, haud statuisse quidquam novi, sed vix illud innuisse, quod a Scholasticis copiose explicatum fuerat.

[1]) Cf s. Thom., I, q. XLI, a. 2 c.

[2]) Cf s. Thom., *Ibid.*, q. XIX, a. 4 c., et *Qq. dispp. De Ver.*, q. III, a. 1 c.; Scot., *In lib. I Sent.*, Dist. III, q. IV, n. 9, et inter recentes Scholasticos Ioan. Vincentium e Congr. Doct. Christ., *Cursus philosoph.*, lib. VI, sect. 4, p. 781, Tolosae 1658. De vi huiusmodi principii alibi disseremus.

[3]) Cf s. Thom., I, q. LI, a. 1 c.

[4]) Ex his perspicitur Royer-Collardum (*Fragm. théorétiques* , n. VI ad calc. *Opp.* Reidii, ed. cit., t. IV, p. 279 seqq.), Remusatium (*Essais* etc., Ess. X, § IV, p. 425, Paris 1842) , Franckium (*Diction. phil.*, art. *Induction*, t. II, p. 258), aliosque nuperos vehementer deceptos fuisse, quod Scholasticos *principium analogiae* prorsus latuisse putarunt.

[5]) Inductionem *completam* non esse puram, putamque *tautologiam*, uti Baconiani pertendunt, alibi a nobis demonstrabitur.

[6]) *Anal. Prior.* lib. I, c. 30. *Sufficiens* cum Aristotele inquimus; nam, si recensio partium in antecedenti inductionis incompletae non sit sufficiens , ita ut aliquid in paucis singularibus observatum sit , illud in ceteris inveniri est probabile, non vero certum. E contrario, illud, quod *sufficienter*, sive in pluribus constanter experti sumus, in ceteris eiusdem speciei etiam inveniri certum est. Hinc Scholastici inductionem incompletam in *perfectam*, et *imperfectam* diviserunt; *perfectam* autem vocarunt illam, quae *sufficientem* enumerationem partium exhibet, ideoque certitudinem parit ; *imperfectam* autem illam, quae, cum non sufficientes partes enumeret, conclusionem certam non efficit (cf Scot., *Op. cit.*, q. cit., n. 3, et 8). Quapropter haec divisio inductionis in *perfectam*, et *imperfectam* ad inductionem *incompletam* dumtaxat pertinet; siquidem inductio *completa* , cum omnes partes

ex vi principii analogiae [1] subaudiuntur, ita ut in conclusione de toto inferatur illud, quod in antecedenti de omnibus partibus tam enumeratis, quam subauditis dicitur.

169. Ex iis, quae in natura inductionis incompletae explananda disseruimus, nullo negotio intelligitur veram inductionem incompletam ab Aristotele, et a ceteris Philosophis ante Baconem de Verulamio ignoratam non esse, immo a Scholae Doctoribus late, diligenterque explicatam fuisse, proindeque falsos esse Stewartium [2], et Bouilletum [3], qui ab omnibus Philosophis ante Baconem non aliam inductionem, nisi completam, perspectam fuisse autumarunt [4]. Sed, quoniam fere omnes Philosophi saec. XVII, et XVIII Baconem summis laudibus extollunt, eo quod inductionem nonnisi ea ratione, qua ab illo explicata fuit, veram, utilemque esse putant, praestat breviter edisserere, quid Baco de inductione docuerit. Baco inductioni, quae usque ad sua tempora tradita fuerat, quamque *vulgarem* appellitavit, duo vitia obiecit. Horum primum est, quod ipsa procedit solum per *affirmativas*, cum non aliud praestet, quam quod in singulis individuis ea, in quibus consentiunt, enumeret; ex quo

---

actu enumeret, semper *perfecta* est. Hinc Hamiltonus falsus est, quod confudit divisionem inductionis in *perfectam*, et *imperfectam* a Scholasticis traditam cum divisione eius in *completam* et *incompletam*. Vid. *Fragm.*, loc. cit., p. 245.

[1]) Advertito principium, quod veram efficit conclusionem inductionis, sive *completae*, sive *incompletae* esse illud, quod p. 78 innuimus, id est: *Quidquid omnibus, et singulis individuis convenit, etiam toti speciei convenit, et quidquid convenit omnibus, et singulis speciebus, convenit etiam generi.* Nisi quod in inductione incompleta ad statuendam illam clausulam *et sic de singulis*, aut *et sic de ceteris* vis principii analogiae admittenda est.

[2]) *Op. cit.*, ibid., p. 239, et 240.

[3]) *Oeuvr. phil. de Bacon*, t. II, *Introd.*, Paris 1834.

[4]) Inductionem incompletam ab Aristotele ignoratam non fuisse confirmatur 1° ex eo, quod ipse in suis libris, iisque praesertim, qui ad scientias naturae spectant, huiusmodi inductione saepissime usus est (cf Ritter, *Hist. de la phil. ancien.*, trad. Tissot, lib. IX, c. 4, t. III, p. 173, Paris 1836). 2° Ex eo, quod inductionis usus, Stagiritae sententia, in iis versatur, quae sensibus subiiciuntur, et experientiam constituunt; ast hisce in rebus integram enumerationem conficere possibile non est, quia fieri nequit, ut unus, vel multi homines cunctas res, quae aliquam speciem constituunt, vel cuncta *phaenomena*, sive, ut aiunt, *facta*, quae ad aliquam legem naturae stabiliendam requiruntur, experiri possint. Neque ille locus obstat, in quo Aristoteles inductionem per omnium partium enumerationem fieri docuit (*Anal. Prior.*, lib. II, c. 23). Etenim, quemadmodum in h. l. Averroes adnotavit, partium enumeratio, Aristotelis iudicio, integra esse debet *secundum opinionem*, non *secundum veritatem*. (Vid. Averr., *Opp.*, t. I, fol. 161 *verso*, Venetiis apud Iuntas 1574.)

*

fit, ut ex quolibet experimento contrario destruatur. Alterum est, quod a singularibus ad universale statim, nempe *neglectis axiomatibus minoribus*, et *mediis omnibus*, avolat. Quapropter Baco inductionem,«de qua dialectici loquuntur, quae procedit per enumerationem simplicem partium, tamquam puerile quoddam » obtrudit [1], « pinguem, et crassam » appellavit, contenditque ipsam « naturam tantum abesse, ut perficiat, ut eam pervertat, et detorqueat [2] ». Vera autem inductio, eius sententia, est, quae 1° procedit *per reiectiones*, et *exclusiones*, sive quae non affirmat aliquid de aliquo, nisi postquam illud de iis omnibus, in quibus non invenitur, negaverit, adeo ut *per negativas* tot, quot sufficiunt, *super affirmativas* concludat; 2° quae non statim, sed gradatim, hoc est, per axiomata media ad suprema progreditur [3]. Vt autem inductio *per negativas* ad *affirmativas* perveniat, triplex ordo experimentorum instituendus est. Primo enim oportet explorare omnes res, quae in eadem natura sunt, deinde omnes alias, quae, etsi ad illas proxime accedant, tamen data natura carent, denique illas, in quibus eadem natura magis, magisque invenitur. Tribus hisce experimentis confectis, a natura rei, de qua quaestio est, excludendae sunt primo proprietates, quae in ipsa re non inveniuntur; tum illae, quae in aliis rebus diversarum naturarum occurrunt; tum denique illae, quae, natura illa crescente, decrescunt, et, illa natura decrescente, crescunt. Facta autem hac *reiectione*, proprietates, quae supersunt, illi naturae, circa quam quaestio versatur, tribui possunt. En exemplum inductionis, quod ad definitionem caloris inveniendam ipsemet Baco adduxit. Si quis naturam calidi, ope inductionis, investigare velit, primo inquirere debet species rerum, quae calorem habent, ut radii solis, meteora, aliaque huiusmodi; secundo alias species, quae calore quidem destituuntur, sed magnam adfinitatem cum primis habere videntur; tertio illas species, in quibus calor decrescit, aut crescit, scilicet illas, quae *potentia*, aut *actu* calida sunt, quaeque magis, minusve incalescunt [4].

170. Ast in primis inductio Baconiana, si rei substantiam spectes, a vulgari minime differt; si quidem utraque a singularibus ad universale progreditur, itemque utraque in naturae observatione fundatur [5]. Neque Baco aliquid de logica inductionis forma docuit, quia

---

1) *N. O.*, t. I, lib. I, aphor. CV, *Opp.*, t. II, p. 102, et 103, Amstelaedami 1694.
2) *De augm. scien.*, lib. V, c. 2, *Opp.*, t. I, p. 268.
3) *N. O.*, ibid., et lib. II, aph. XI-XX, p. 145-192.
4) *N. O.*, lib. II, aph. XI-XX, p. 145-192.
5) Cf Rèmusat, *Essais de la philoph.*, Ess. VI, § 2, 3, p. 259 sqq, ed. cit.

non exposuit, quomodo enunciationes in inductione disponantur, quem ordinem inter se termini in enunciationibus habeant, et quo iure ex praemissis conclusio eruatur; sed dumtaxat regulas exposuit, secundum quas singularia observanda, et expendenda sunt, ut inde pronunciata universalia colligi queant; id quod profecto ad inductionem, prout est argumentatio logica, minime pertinet. Quapropter illud certum nobis est, quod Remusatius fidenter inculcavit, « nullam esse inductionem baconianam [1] ».

171. Praeterea, haud fieri potest, ut inductio procedat per *negativas*, et *exclusivas*. Etenim ad conficiendas illas exclusiones, quas Baco proposuit, cognoscendae a nobis essent omnes proprietates, quae in natura rei, de qua quaestionem instituimus, non inveniuntur, et omnes proprietates quae in cunctis aliis naturis rerum inveniuntur. Ast hoc haud possibile est, quippe quod, cum numerus rerum, ex quibus mundus constat, propemodum infinitus sit, haud possibile est, nedum in cunctis generibus rerum, in uno dumtaxat cuncta individua experiri, ut, quibus proprietatibus ipsa polleant, quibusve careant, cognoscamus [2].

172. Denique, ad pronunciatum universale inductione concludendum haud requiritur, ut inductio procedat per *negativas*, et *exclusivas*, sed sufficit inductio, quae per *affirmativas* progreditur. Etenim haec, uti diximus, principio analogiae innititur; istud autem principium certos nos reddit id, quod in plerisque individuis constanter inveniri experimur, ad eorum essentiam pertinere, ideoque non esse aliquid proprium eorum, quae observata sunt, sed aliquid, per quod ipsa ad speciem referuntur. Neque dicas cum Bacone conclusionem inductionis, quae per *affirmativas* procedit, esse semper incertam, et vacillantem, quia fieri potest, ut alicui naturae quamdam proprietatem tribuamus, quae ab aliis nondum exploratis destrui posset. Nam, quandoquidem nulla natura, ut s. Augustinus advertit [3], ex proprietatibus secum pugnantibus conflari quit, verendum non est, ne in individuis cuiusdam naturae unquam detegamus proprietates illis repugnantes, quas in ipsis iam constanter experti sumus.

---

1) *Bacon* etc., lib. III, c. 3, p. 315, not. 2.

2) Baco asseruit, Platonem *aliquatenus* usum esse inductione; quae procedit *per reiectiones et exclusiones* (*N. O.*, lib. I, aph. 105). At considerandum est cum Cousinio (*Hist. de la phil.*, leç VII, *Opp.* t. I, p. 174), Platonem in suis Dialogis id sibi proposuisse, ut per adversarum opinionum confutationem veritatem stabiliret; qua de re ipsi licuit *per reiectiones et exclusiones* argumentari.

3) *Enchir. de Fide, Spe, et Charit.*, c. XIII, n. 4.

En quam vana est inductio a Bacone tradita, cuius subsidio « opus mentis universum de integro resumere [1] », atque « humanum intellectum naturae et rebus parem efficere [2] » sibi proposuit, cuique encyclopedistae totum, quantus est scientiarum progressus, acceptum vulgo referunt [3].

---

[1]) *N. O.*, Praef.

[2]) *Ibid.* § 19.

[3]) Neminem latet Baconi aequales, aut suppares fuisse Copernicum, Tychionem, Kepplerum, Viette, Fermatium, Gregorium a Sancto-Vincentio, Boyleum, Hookium, Galileum, Cartesium, Gregory, Borrellium, Kircherum, atque alios in natura investiganda exercitatissimos, multaque praeclara et utilissima ab eis inventa fuisse. Quare Baconem prorsus delirasse tenendum est, cum rerum physicarum ignorantiam aetati suae saepe, acerbisque verbis exprobravit, eique medendi gratia se *Novum organum*, seu *Instrumentum* menti humanae largitum esse' sibi adblanditus est. Iure igitur hac de re graviter cum eo questus est cl. Thomas Boldaeus et ipse anglus (*Epist.* ad Franc. Baconem, qua candide expendit eius *Cogitata et visa*, inter *Opp.* Baconis, ed. cit. t. III, p. 49 sqq.). Cf Ios. De Maistrii, ceteroquin adversus Baconem nimis iniqui, *Examen de la phil. de Bacon*, passim, Lyon 1835, et Vhewell, *Philosophia scientiarum inductivarum* (angl.), c. II, ed. 2, vol. II, p. 226-251.

PARS SECVNDA

1. Postquam de syllogismi, qui est proprium obiectum Logicae [1], forma disseruimus, ordinis ratio postulat, ut materiam, circa quam syllogismus versari potest, expendamus. Iam syllogismus ex diversitate materiae, ut alibi diximus [2], triplicis generis est, nempe *apodicticus*, *dialecticus*, et *sophisticus*. Syllogismus *apodicticus*, sive *demonstrativus* ille est, qui ex principiis necessariis, sive ab ipsa rei natura petitis conficitur. Syllogismus autem dialecticus est, qui ex principiis probabilibus, hoc est, extra naturam rei sumtis, puta ab omnium, aut plurimorum, maxime sapientum, auctoritate [3] constat. Denique syllogismus *sophisticus* ille est, cuius principia, etsi probabilia videantur, tamen probabilia non sunt [4]. Cum autem naturam conclusionis talem esse oporteat, qualis est natura principiorum, ex quibus elicitur, conclusio in syllogismo demonstrativo est enunciatio necessaria tum in se, tum relata ad nostram cognitionem; in syllogismo dialectico est enunciatio probabilis, ita ut, etiamsi in se spectata sit necessaria, tamen ab intellectu non tamquam necessaria, sed tamquam probabilis apprehendatur, quippe intellectus illam ex principiis extra naturam rei positis cognoscit [5]; denique in syllogismo sophistico conclusio est enunciatio falsa, quae

---

[1]) Cf p. 7. — [2]) Cf p. 9.

[3]) Ea, quae omnibus, aut pluribus, maxime sapientibus, videntur, *probabilia* dicuntur, quia ut, post Stagiritam (*Topic.*, lib. I, c. I), advertit Boëtius, huiusmodi sunt, « ut mox ac audita sunt, approbentur »; *De diff. top.*, lib. I, p. 861, et 862.

[4]) Nemo miretur, cur syllogismus, dum est unicus ex parte formae, multiplex evadat ex parte materiae. Nam, quemadmodum quaelibet species rerum naturalium ratione formae, sive essentiae est unica, et tamen in pluribus individuis ratione materiae determinata invenitur; ita, etsi unica sit forma syllogismi, tamen plures eius modi ex diversitate materiae discriminantur.

[5]) Aliqua enunciatio, quae in se est necessaria, si relata ad nostram cognitionem spectetur, potest esse vel etiam necessaria, si nempe ex principiis propriis rei trahatur, vel non necessaria, sed dumtaxat probabilis, si ex principiis extra naturam rei sumtis eliciatur. E g., haec enunciatio: *Anima humana est immortalis*, quae est in se necessaria, potest, quod ad cognitionem nostram spectat, esse vel necessaria, si ex principiis animam constituentibus, vel dumtaxat probabilis, si ex consensu omnium gentium, aut ab auctoritate nobilissimorum sapientum, aut ab aliis id genus momentis colligatur.

speciem veritatis habet. Quapropter syllogismus demonstrativus certam illam cognitionem gignit, ex qua scientia efficitur; syllogismus dialecticus gignit cognitionem probabilem, ex qua opinio, non scientia existit [1]; denique syllogismus sophisticus errorem parit [2].

2. Itaque haec secunda pars Logicae in tres partes rursus dividitur, quarum prima *sophisticam*, secunda *dialecticam*, tertia *demonstrativam* complectitur. Sophistica rationem docet, qua captiosas cavillationes, quibus verum impugnari potest, detegere, et resolvere nobis licet. Dialectica modum ostendit, quo res quaesita probabilibus argumentis inveniri potest. Demonstrativa denique de illa demonstratione agit, ex qua scientia gignitur.

3. Iam tum demonstrativae, tum dialecticae, et sophisticae tractatio maximi momenti esse nemo certe, nisi qui vires humanae mentis ignorat, inficiari potest. *Demonstratio* enim, quippe quae intimas causas rerum pandit, veluti *interiorem domum* scientiae constituit; *dialectica* autem, et *sophistica* viam demonstrationi parant, ex qua scientia efficitur, ideoque sunt velut *vestibulum scientiae*; siquidem *sophistica* removet impedimenta, quae viam ad scientiam ducentem obstruunt [3], et *dialectica* auxilia praebet, quae iter ad scientiam minus salebrosum ei reddunt [4], quia mens nostra, quem-

---

1) Perspicuum est syllogismum dialecticum, tum etiam, cum conclusio, circa quam versatur, est in se enunciatio necessaria, opinionem, non scientiam gignere, quia nos tum solum cognitione scientifica rei potimur, cum rem ex eius principiis propriis cognoscimus.

2) Tria haec genera ratiocinationis cum naturis rerum, ad quarum cognitionem destinantur, mirifice consentire s. Thomas ostendit hunc in modum: « Actus rationis sunt similes, quantum ad aliquid, actibus naturae, unde et ars imitatur naturam, in quantum potest. In actibus autem naturae invenitur triplex diversitas. In quibusdam enim natura de necessitate agit, ita quod non potest deficere. In quibusdam vero natura ut frequentius operatur, licet quandoque possit deficere a proprio actu. Vnde in his necesse est esse duplicem actum, unum, qui sit ut in pluribus, sicut cum ex semine generatur animal perfectum; alium, quando natura deficit ab eo; quod est sibi conveniens, sicut cum ex semine generatur aliquod monstrum propter corruptionem alicuius principii. Et haec etiam tria inveniuntur in actibus rationis. Est enim aliquis processus necessitatem inducens, in quo non est possibile esse veritatis defectum, et per huius rationis processum scientia acquiritur. Est autem et alius rationis processus, in quo ut in pluribus verum concluditur, nec tamen necessitatem habens. Tertius vero rationis processus est, in quo ratio a vero deficit, propter alicuius principii defectum, quod in ratiocinando erat observandum »; *In lib. I Poster.*, lect. I.

3) « Ad scientiam, inquit s. Thomas, concurrit in sui acquisitione expulsio contrarii »; *In lib. II Sent.*, Dist. IX, q. 1, a. 2 *sol.*

4) « Opinio, ait idem sanctus Doctor, ex syllogismo dialectico causata est via ad scientiam, quae per demonstrationem acquiritur »; 3, q. IX, a. 3 ad 2.

admodum ex dicendis patescet, ita comparata est, ut ex imperfecta, et probabili alicuius rei cognitione ad perfectam, et scientificam illius cognitionem progrediatur. Quare sophistica *ratione negativa*, dialectica autem *ratione positiva* ad scientiae effectionem concurrit[1].

CAPVT PRIMVM

De syllogismo sophistico

ARTICVLVS PRIMVS

Varia sophismatum genera exponuntur

4. Syllogismus sophisticus is est, qui vel ex iis, quae probabilia videntur, sed non sunt, vel ex probabilibus, sed contra leges syllogismi componitur. Priori modo dicitur peccare *materia*, altero *forma*. At, cum forma essentiam syllogismi efficiat, perspicuum est syllogismum, qui forma peccat, non esse proprie syllogismum, sed *paralogismum*, hoc est, falsum syllogismum. Quandoquidem autem syllogismus sophisticus ad fallendum spectat, illius vitium occultum esse oportet, ita ut sophisma non manifeste, sed sub specie veri falsum exhibeat. Itaque sophisma definiri potest: *Syllogismus ad speciem ita confictus, ut falsum sub specie veri concludat* [2]. Syllogismus, qui ad fallendum instituitur, ab Aristotele, et a Scholasticis *elenchus sophisticus* dictus fuit; *elenchus*, sive *redargutio*, quia, cum aliquid falsum concludit, exinde thesim ab adversario defensam redarguit [3], et *sophisticus*, quia Sophistae hasce captiosas argumentationes usurpabant, ut adversarium inducerent aut ad negandum id, quod concesserat, aut ad concedendum id, quod negaverat [4]. Quantae utilitatis doctrina de sophismatis sit, disce ab ipso philosophiae peripateticae irrisore Franc. Bacone, qui

---

[1]) Cf Trendelenburg, *Op. cit.*, p. 103, et 104, ed. cit.

[2]) Audire iuvat s. Augustinum: « Sunt enim multa, quae appellantur sophismata, falsas conclusionum rationes, et plerumque ita veras imitantes, ut non solum tardos, sed ingeniosos etiam minus diligenter attentos decipiant »; *De Doctr. Christ.*, lib. II, c. 34, n. 48. Cf Clem. Alex., *Strom.*, lib. I, c. 8.

[3]) Hinc *elenchus* dicitur esse *syllogismus cum contradictione conclusionis*, (Arist., *De sophisticis elenchis*, c. 9, § 5, ed. Didot), hoc est, syllogismus, cuius conclusio propositioni ab adversario propugnatae contradicit.

[4]) Sophistae dicebantur ii, qui non ut invenirent verum, sed *ostentationis*, ut Tullius ait (*Acad.*, lib. II, c. 32), *aut quaestus causa* philosophabantur.

iussit « *Elenchos*, veluti monitores, adhiberi, quo facilius detegantur fallaciae [1] ».

5. Iamvero, sophismata vel a vocibus, vel a rebus extrui possunt. Extruuntur a vocibus, cum aliqua vox, quae in eadem disputatione pluries diverso sensu adhibetur, accipitur quasi veluti unum semper significet; a rebus vero, cum res, quae quadam similitudine continentur, pro iisdem sumuntur. Quapropter sophismatum alia sunt *in voce*, alia *in re*, sive, ut Scholae aiunt, vel *in dictione*, vel *extra dictionem*, prout vel in apparenti identitate vocis, aut orationis, vel in apparenti identitate rerum fundamentum habent.

6. Ratio autem, ob quam hi duo maxime universales fontes sophismatum assignantur, in eo consistit, quod error proprie in intellectum cadit, et conceptiones intellectus ad res, quas repraesentant, et ad nomina, quae significant, referuntur. Quapropter sophista et a rebus, et a sermone, quo res significantur, occasionem alios fallendi capessere facile potest.

7. Aristoteles, qui se hoc caput logicae primum omnium tradidisse merito gloriatus est, omnia sophismata ad tredecim genera revocavit, atque horum sex *in dictione*, et septem *extra dictionem* esse dixit. Recentes, et nuper Rosminius [2], sophismata aliter, ac Aristoteles, numerarunt, et plura, quam tredecim, esse censuerunt [3]; verum, si ipsa penitus considerentur, vel nomen sophismatum non merentur, vel ad aliquid illorum, quae Aristoteles recensuit, facile revocantur. Quare nos recensionem sophismatum aristotelicam, quam Scholastici amplexati sunt [4], sectabimur.

8. Sex genera sophismatum, quae in dictione versantur, haec sunt: *Figura dictionis*, *homonymia*, *aequivocatio*, *amphibolia*, *accentus*, *compositio*, et *divisio*.

Sophisma *figurae dictionis* existit, quoties duae dictiones, quae diversa significant, propter similitudinem suae desinentiae sumuntur, quasi idem significent. Puta, si, quoniam *operari* similiter, ac *amari*, desinit, illud, perinde ac istud, *passionem* significare dicatur, atque inde haec argumentatio construatur: *Amari est pati; ergo etiam operari est pati.*

Sophisma *aequivocationis* committitur, cum una, eademque

---

1) *De aug. scient.*, lib. V, c. 4, p. 297, Amstelaedami 1694.

2) *Logica*, lib. II, sez. 3, p. 211 sqq., ed. cit.

3) Cf Auctorem *Artis cogitandi*, part. III, c. 19, p. 192 sqq., ed. cit.,

4) Vid. Alb. M., *Elenchorum libri duo*; *Opp.*, t. I, p. 840 sqq., ed. Jammy; s. Th., Opusc. XXXIX *De Fallaciis*; Scot., *In lib. Elench. Quaestiones*; *Opp.*, t. I, p. 224 sqq., ed. Wadding.

vox, quae sine ulla variatione plura significat, duabus diversis significationibus in argumentatione adhibetur. E. g., si quis nullum sidus latrare contendit, sophistice redargui potest hoc modo: *Quoddam sidus est canis; atqui canis latrat; ergo quoddam sidus latrat.*

Sophisma *amphiboliae* efficitur, quoties plures dictiones, quae per se sumtae unum significant, coniunctae multiplicem significationem pariunt. B. Albertus M. ex Aristotele hoc attulit exemplum: « *Quoscumque vellem accipere*, *vellem quod me acciperent*; *atqui pugnantes vellem me accipere*; *ergo vellem quod pugnantes me acciperent*, *quod est falsum* [1]».

Fallacia *accentus* habetur, cum aliqua vox incomplexa in argumentatione diversis accentibus adhibetur, quorum causa diversas res significat. Hoc genus sophismatum praesertim apud Graecos obtinuit; usus enim accentuum in graeca lingua frequentissimus est. Huic generi sophismatum etiam accensentur, quae ab ambiguitate generis, vel quantitatis sumi possunt. Omnium instar istud sit, quod a quantitate sumitur: *Qui occidit*, *moritur; atqui gladius occidit; ergo gladius moritur*; quia *occidit*, si secunda syllaba corripiatur, idem valet, ac *moritur*, sin producatur, idem, ac *interficit.*

Denique, si oratio sensu diviso vera est, coniuncto autem falsa, *fallacia compositionis* existit, quoties sensu coniuncto accipitur; sin autem sensu composito dumtaxat est vera, *fallacia divisionis* erit, si sensu diviso sumatur. Exemplum prioris fallaciae hoc est: *Quemcumque possibile est ambulare*, *vel scribere*, *fieri potest*, *ut ambulet et scribat; atqui possibile est eum*, *qui sedet*, *ambulare*, *et eum*, *qui scribit*, *non scribere; ergo fieri potest*, *ut sedens ambulet*, *et non scribens scribat.* Posterioris autem istud: *Duo*, *et tria sunt paria*, *et imparia; atqui quinque sunt duo*, *et tria; ergo quinque sunt paria*, *et imparia.*

9. Sophismata autem *in re*, sive *extra dictionem* sunt: *Fallacia accidentis*, *dicti non simpliciter*, *ignorationis elenchi*, *petitionis principii*, *non causae pro causa*, *plurium interrogationum.*

Fallacia *accidentis* existit, quoties id, quod in praemissis de medio *per accidens* praedicatur, accipitur quasi de ipso secundum essentiam praedicetur, et propterea de subiecto conclusionis etiam praedicatur. Etenim, quoniam id, quod per accidens alicui speciei convenit, non semper invenitur in individuis, quae ad ipsam pertinent, idcirco ex eo solum, quod individuum alicui speciei subiicitur, deduci non potest ipsum aliqua proprietate praeditum esse,

---

[1]) *Op. cit.*, lib. I, tract. I, c. 3.

quae ad speciem per accidens pertinet, licet fortasse in eo inveniatur. Exemplum ab Alberto M. mutuemur, quod est huiusmodi: *Homo currit; Socrates est homo; ergo Socrates currit;* aut, *Homo non currit; Socrates est homo; ergo Socrates non currit* [1]. Iam perspicuum est utrumque syllogismum ob fallaciam accidentis esse falsum, sive Socrates currat, sive non currat; si quidem, cum *currere*, aut *non currere*, sit accidens hominis, curratne Socrates, an non, ex eo tantum, quod Socrates est homo, cognosci non potest.

Fallacia *dicti non simpliciter*, seu *a dicto secundum quid ad dictum simpliciter* existit, vel cum ex eo, quod aliquid alicui secundum aliquam rationem convenit, ipsum ei *simpliciter* convenire colligitur, vel e contrario, cum ex eo, quod aliquid alicui *simpliciter* convenit, ipsum ei secundum aliquam rationem, qua ipsi non convenit quoque convenire conficitur. Priori modo haec fallacia committitur, si dicatur: *Aethiops est niger; ergo non est albus. Aethiops est albus dentibus; ergo est albus. Ergo Aethiops est albus, et non est albus*. Posteriori autem modo, si dicatur: *Aethiops est niger; ergo est niger dentibus*; aut *Cygnus est albus; ergo est albus pedibus* [2].

Fallacia, quae *ab ignoratione elenchi*, seu *redargutionis* originem habet, efficitur, quando ea quae in praemissis statuta sunt, veluti opposita in conclusione colliguntur, dum re ipsa opposita non sunt; unde sophista adversarium *redarguere* videtur, sed re vera non redarguit. Inde intelligis hoc sophisma *ignorationem elenchi*, seu redargutionis vocari, quia sophista, qui illo utitur, patefacit se ignorare, quomodo adversarius redarguendus sit. Multorum exemplorum, quae Albertus M. adduxit [3], hoc unum instar sit: *Duo sunt quidem duplum unius, sed non sunt duplum trium; ergo sunt duplum, et non duplum.* Duplum, et non duplum, quae veluti secum pugnantia in conclusione obtruduntur, in praemissis secum non pugnant, quia in praemissis idem non dicitur duplum, et non duplum, prout ad idem, sed prout ad diversa, nempe ad *unum*, et ad *tria* refertur.

Petitio principii habetur, quoties id, quod probandum est, non per aliud, et notius, sed per se ipsum, ideoque per aeque ignotum probatur; sive, ut s. Thomas ait, quoties « idem assumitur ad probationem sui ipsius sub alio vocabulo [4] ». In hoc sophisma incur-

---

1) *Ibid.*, c. 3.

2) Cf B. Alb. M., *ibid.*, c. 8. Haereticos hoc genere sophismatum saepe usos esse testes sunt prae caeteris s. Gregorius Nazianz., *Orat.*, XXXV, et s. Aug., *De Doctr. Christ.*, lib. II, c. 18, n. 26, et c. 22, n. 32.

3) *Ibid.*, c. 11.

4) *Op. cit.*, c. 12. Cf B. Alb. M., *Elench.*, lib. I, tract. III, c. 13.

reret, quisquis probaturus *hominem currere*, argumentaretur hoc modo: *Animal raitonale currit; atqui homo est animal rationale; ergo homo currit*; quia, cum homo, et animal rationale sint idem, in hac argumentatione idem per idem probatur.

Fallacia *consequentis* committitur, quoties in connexis consecutio reciprocatur, quae capax reciprocationis non est. Haec duos modos habere potest. Primus est, cum, posito consequenti, contra ac ante statutum est [1], una ponitur et antecedens; puta, *Si homo est, animal est; atqui est animal; ergo est homo.* Alter est, si ex eo, quod aliud ex alio consequitur, etiam quod illi opponitur, huic veluti oppositum obtrudatur: puta, *Si homo est, animal est; atqui homo non est; ergo non est animal* [3].

Fallacia *non causae ut causae* existit, cum falsae conclusionis veluti causa propositio sumitur, quae eius causa re ipsa non est. Huic generi fallaciae locus est in syllogismis, qui *ad impossibile* ducunt, hoc est, in iis syllogismis, in quibus primo *ex hypothesi*, hoc est, ex propositione, quam adversarius posuit, conclusio manifeste impossibilis deducitur; deinde per hanc conclusionem manifeste impossibilem propositio, quam adversarius posuit, destruitur. E. g., si quis hominem esse asinum contendat, licet contra eum argumentari hoc modo: *Nullus asinus est animal rationale*; *homo est asinus; ergo homo non est animal rationale. Sed hoc est falsum; ergo falsum est hominem esse asinum* [2]. Qua in argumentatione ex eo, quod adversarius contendit, scilicet *hominem esse asinum*, elicitur conclusio manifeste impossibilis, nempe *hominem non esse animal rationale*, et, quoniam haec conclusio est manifeste impossibilis, inde conficitur falsam esse propositionem, quae illius causa est, scilicet *hominem esse asinum.* Iam liquet fallaciam *non causae ut causae* committi, quando sophista propositionem, quam tuetur, veluti causam conclusionis manifeste impossibilis obtrudit, cum non illa, sed aliae falsae propositiones, quae conclusioni ab eo praemittuntur, huius falsitatem gignat. Alb. M. ex Aristotele hoc exemplum attulit. Sophista, si redarguere velit adversarium, qui animam, et vitam esse idem contendit, argumentari potest hoc modo:

---

1) Cf p. 84.

2) Cf Alb. M., *Op. cit.* lib. I, tract. III, c. 15, et 16, et s. Thom., *Opusc. cit.*, c. 13. Exemplum posterioris modi extat apud s. Augustinum: « Quia verum est, cum dicimus, si orator est, homo est, ex qua propositione si adsumamus, non est autem orator, non erit consequens, cum intuleris, non est igitur homo »; *De Doctr. Christ.*, lib. II, c. 33, n. 51.

3) Vid. Alb. M., *Op. cit.*, lib. I, tract. III, c. 17.

Quidquid corruptioni est contrarium, est generatio; atqui vita est contraria corruptioni, quia ipsa est contraria morti, quae est quaedam corruptio; ergo vita est generatio, proindeque vivere est generari. Atqui hoc est absurdum; ergo absurdum quoque est animam, et vitam esse idem. In hac argumentatione, prima conclusio procul dubio manifeste absurda est, quia quisquis vivit, iam generatus est. Ast eius causa non est illa propositio, quam adversarius statuit, scilicet *animam, et vitam esse idem*, sed alia, quam sophista absurdae conclusioni praemisit, nempe *vitam, et mortem esse contraria.* Cuius rei illud argumento est, quod, etiamsi nulla ratio habeatur propositionis, quam adversarius tuetur, eadem conclusio absurda ex praemissis fluit. Illa autem propositio: *mortem et vitam esse contraria*, prout in allata argumentatione accipitur, observante Alb. M., est falsa. Nam mors non accipitur veluti terminus dissolutionis, sed veluti motus dissolutionis corporis; hoc autem modo accepta non est contraria vitae, quia « quod corrumpitur, quamdiu corrumpitur, adhuc vivit [1] ».

Fallacia *plurium interrogationum* existit, cum plures interrogationes ita componuntur, ut sive responsio sit aiens, sive negans, respondens semper falsitatis redarguatur. Ita, si quis sophista, ut apud Gellium est, te interroget, num *Quidquid non perdidisti, habeasne, an non habeas*, utrumcumque negando, aut aiendo responderis, in captionem incides. Nam, si negaveris te habere, quod non, perdidisti, ipse te redarguet hoc modo: *Quidquid non perdidisti non habes; atqui oculos non perdidisti; ergo oculos non habes*; sin dixeris te habere, quod non perdidisti, te redarguet hoc alio modo: *Quidquid non perdidisti, habes; atqui cornua non perdidisti; ergo cornua habes* [2]. Huic fallaciae locus apud graecos dabatur, quia, eodem Gellio auctore [3], statuta a dialecticis lex erat, ut adversarius, quidquid rogatus esset, non aliter, quam aut aiendo, aut negando responderet [4].

10. Ex ista aristotelica sophismatum doctrina, quam Doctores mediae aetatis tamquam veritati consentaneam, omnibusque numeris absolutam esse putarunt, in promptu est nonnullas recentium philosophorum hac in re theorias refutare.

1° Ii falluntur, qui post Auctorem *Artis cogitandi* [5] docent sophismata esse syllogismos, qui aliquo, quodcumque hoc tandem sit,

---

1) *Elench.*, lib. I, tract. III, c. 18.

2) *Noctes Atticae*, lib. VI, c. 2.

3) *Ibid.*; cf Laert., lib. II, segm. 135.

4) Vid. Vinckelmann, *In Plat. Euthydem.*, p. 124. — 5) Loc. cit.

vitio laborant. Namque primo sophisma est syllogismus, qui non quolibet, sed qui occulto vitio laborat, ita ut is, ad quem redarguendum conficitur, facile decipiatur. Secundo, syllogismi, in quibus vitium latet, ut sophismata dici possint, debent esse non *demonstrativi*, sed *topici*, seu *dialectici*, ita ut ex iis procedant, quae videntur probabilia, et non sunt, non autem ex iis, quae videntur necessaria, et non sunt.

2° Decipiuntur quoque tum qui cum Auctore *Institutionum Lugdunensium* [1] *intellectum*, et *voluntatem*, tum qui cum Corsinio [2] etiam *sensum*, tum qui cum Rosminio [3] etiam *finem*, quem disputans sibi proponit, tamquam principia divisionis sophismatum, sumunt. Re vera, cum sophisma sit vitiosa argumentatio, principium, ex quo divisio sophismatum accipitur, in ipsa argumentatione quaerendum est, quia argumentatio non alia ex causa dici potest vitiosa, quam quod aliquod vitium ipsi inest. Atqui *voluntas*, *intellectus*, *sensus*, et *finis disputantis* syllogismum haud ingrediuntur, sed extra ipsum vagantur. Ergo divisiones sophismatum, quas laudati Logici statuerunt, et propugnarunt, falsae, absurdaeque sunt. Contra ea, vitium in syllogismo, quemadmodum diximus, nonnisi vel voces, sive enunciationes, ex quibus efficitur, vel res, circa quas versantur, gignere possunt; hae enim sunt principia interna, nempe elementa, quae syllogismum constituunt. Quocirca non alia divisio sophismatum admittenda est, quam quae ab Aristotele, atque a Scholasticis constituta fuit, scilicet illorum, quae *in dictione*, ac illorum, quae *extra dictionem* versantur.

3° Expungenda sunt e numero sophismatum ea, quae *ad verecundiam*, *ad hominem*, atque *ad ignorantiam* Genuensis vocavit [4]. Quod ad primum attinet, Genuensis sophisma *ad verecundiam* illud appellavit, quo falsa thesis auctoritate probatur illustrium virorum, a quibus sine verecundia dissentire non licet. At perperam; nam, argumentationem, quae vitium continet, quantacumque sit auctoritas paucorum virorum, a quibus propugnatur, reiicere non est impudentia, sed magna laus; quia, uti s. Augustinus ait, « auctoritate quidem decipi miserum est [5]». Argumentatio autem *ad hominem* inter sophismata numerari non potest. Ipsa in eo consistit.

---

1) Tom. I, *Log.*, dissert. III, c. 2, art. 5, p. 205-208, Bassani 1791.

2) *Log.*, part. IV, c. 7-9, p. 260 288, Venetiis 1764.

3) *Loc. cit.*

4) *La logica per gli giovanetti*, lib. IV, c. 2, art. 5, p. 174-189, ed. 5, Napoli 1802.

5) *De util. credendi*, c. 16, n. 36.

quod disputans falsam propositionem in argumentatione assumit, quia adversarius illam pro vera habet; eaque *ad hominem* vocatur, quia a propositione proficiscitur, quam adversarius concessit. Iam huiusmodi argumentatio inter sophismata non est numeranda, quia naturam sophismatis, uti ex dictis patet, non habet; sed potius, uti alibi dicemus, non parum utilitatis ad revincendum aliquem protervum adversarium habet. Denique ne illud quidem sophisma admittendum est, quod *ad ignorantiam* vocatur. Hoc nomine illa argumentatio designatur, qua disputans adversarium probationes suas admittere cogit, non aliam ob rationem, quam quod adversarius meliores afferre non potest. Verum, ista argumentatio eiusmodi est, ut neminem decipere possit; si quidem nemo est, qui ignorat probationes disputantis non idcirco pro veris habendas esse, quod adversarius illis meliores concinnare non valet. At sophisma, ut saepe diximus, est argumentatio adeo concinnata, ut adversarium facile decipere possit [1].

ARTICVLVS SECVNDVS

De sophismatum causis, et locis, eorumque diversis solutionibus

11. Postquam cuncta genera sophismatum recensuimus, necesse est, ut causas, propter quas ipsa adversarium fallunt, locos, ex quibus peti a sophistis solent, atque modos, quibus solvenda sunt, exponamus.

Atque in primis causae, propter quas sophismata adversarium fallunt, duae sunt, hoc est, *causa apparentiae*, et *causa non existentiae*. Etenim, quoniam omne sophisma ad falsum sub specie veri insinuandum spectat, duo ad eius effectionem concurrant oportet, scilicet aliquid, ex quo id, quod falsum est, quamdam speciem veri mutuatur, atque aliquid, quo id, quod speciem veri prae se fert, re ipsa falsum est. Illud, quia in causa est, cur id, quod falsum est, veluti verum appareat, *causa apparentiae* in Scholis dicitur; hoc, quia efficit ut id, quod veluti verum apparet, re ipsa verum non sit, *causa non existentiae* vocatur [2]. E. g., in *figura dictionis causa apparentiae* consistit in eo, quod quaedam voces, quae similem figuram habent, eamdem sententiam habere videntur; ex quo fit, ut fa-

1) De hisce tribus, aliisque fallaciis, quas celeris adiiciendas esse Genuensis voluit, consulendus est Rosellius, *Summa Philosophica* etc., *Log.*, Quaest. XXXI, art. 1, § 1225 sqq., Romae 1782.

2) Cf s. Thom., *Op. cit.*, c. 2.

cile decipiamur. Causa autem *non existentiae* in eo posita est, quod illae voces, quamvis eodem modo desinant, diversas tamen significationes habent. In sophismate *dicti non simpliciter* causa *apparentiae* agnoscenda est in hoc, quod id, quod *secundum aliquam rationem* dicitur, ei, quod *simpliciter* dicitur, simile esse apparet, et causa *non existentiae* in hoc, quod unum ab alio re ipsa diversum est.

12. Illud autem advertendum est diversas species sophismatum non ex eo constitui, quod efficit, ut id, quod verum apparet, falsum sit, sed ex eo, quod in causa est, cur id, quod falsum est, veluti verum appareat, sive non ex diversitate causarum *non existentiae*, sed ex diversitate causarum *apparentiae*. Et sane sophisma non eo spectat, ut id, quod speciem veri habet, falsum esse ostendat, sed ut id, quod falsum est, sub specie veri exhibeat [1].

13. Quod autem spectat ad *locos*, quid nomine *loci* proprie significetur, in sequenti capite, in quo de syllogismo *topico* sermo erit, exponemus, quia ad ipsum tractatio locorum proprie spectat. Quod ad rem praesentem attinet, sciendum est locos sophismatum dici fontes, ex quibus argumenta sophistica efformantur.

14. Iam inter praecipuos locos, ex quibus sophismata petuntur, hi numerantur: 1° *Certus percontandi modus*. Nam sophista, si adversarium ad falsum ducere velit, eum interrogare debet, « non omni modo, ut B. Alb. M. ait, sed quodammodo caute [2] », hoc est, ita ut quid sibi velit, eum celet. Quod quidem fit, si nullam rem certam ab eo roget; nam, cum respondens nullam rem certam propositam sibi videt, de qua disputetur, facile in errorem pertrahitur, quia parum curat, quid respondeat. 2° *Simulatum studium discendi*; si enim sophista se non tentandi, sed *discendi studio* interrogare profiteatur, fortasse fiet, ut respondens minus sibi caveat, atque id, quod ab eo interrogatur, facilius concedat. 3° *Varietas sectarum*; nam, quandoquidem quaelibet secta aliquid tuetur, quod ceterarum opinioni repugnat, sophista debet inspicere, ex quanam secta Philosophorum respondens sit, eumque aliquid eorum rogare, quae ab eius secta contra ceterarum opinionem asseruntur. Hoc pacto facile coget respondentem, ne sectae suae adversetur, id palam profiteri, quod communi philosophorum opinioni repugnat [3].

---

[1]) Cf B. Alb. M., *Op. cit.*, lib. cit., tract. III, c. 6.

[2]) *Op. cit.*, lib. cit., tract. VI, c. 1.

[3]) Cum sophista hoc loco utitur, adversarium ad *paradoxum* concedendum cogit. Illud autem, quod opinioni vulgo receptae repugnat, *paradoxum* ideo vocatur, quia aliquid, quod est παρὰ δόξαν, *praeter opinionem*,

15. Ei, qui causam alicuius sophismatis, et locum, unde ipsum oritur, detexit, haud difficulter licet vitium cognoscere, quo illud sophisma laborat; vitio autem sophismatis explorato, facilis patet ad eius solutionem via. Iam in primis sciendum est sophismatum dari posse solutiones non modo quae verae sunt, sed etiam quae verae esse videntur, dum verae non sunt, quaeque fucatae, et a Scholasticis *apparentes* dicuntur. Solutio *apparens*, seu fucata adhibetur, cum sophisma non ita solvitur, ut falsa argumentatio, quam continet, patefiat, sed ita ut species, qua facile decipit, ei adimatur, patefaciendo illud, cum colligere videatur, revera non colligere. Huiusmodi solutiones propriae graecorum Philosophorum fuere. Nam, cum Sophistae gloriam aucupandi gratia, cavillationes captiosas construerent, profecto ipsi fine suo frustrabantur, si adversarius in illis solvendis non tam caveret, ne reprehenderetur, quam ne reprehendi videretur, quia plerique eorum, qui disputationi aderant, minus veras, quam quae veri similitudinem habent, rationes assequi poterant. Nihilominus illas adhibere non modo Philosophis, sed etiam Theologis interdum utile est. Etenim, quoniam haeretici, atque increduli, sanae rationis, veraeque Religionis dogmata impugnaturi, saepe captiosas cavillationes nectunt, e re est interdum illos non tam vere refellere, quam imperitiae in arte sua revincere, ut quodam, si fieri potest, pudore suffundantur, et nonnihil de redarguendi furore remittant [1]. Verum, quandoquidem verae solutiones ad scientiae adquisitionem utiles sunt, nos, fucatis omissis, generales modos verarum solutionum exponemus.

16. Generales modi, quibus sophismata vere solvi possunt, ex causis generalibus, propter quas syllogismus potest esse falsus, perspiciendi sunt. Iam syllogismus, ut suo loco ostensum est, falsus esse potest vel quod in materiam, vel quod in formam peccat. Peccat in materiam, si aut ambae praemissae, aut alterutra illarum sunt falsae; peccat autem in formam, si nexus inter praemissas, et conclusionem desideratur. Syllogismus, qui in materiam peccat, in duo genera rursus dividitur, pro eo ut vel ex falsis verum, vel ex falsis falsum colligit. Tertium fingere haud possibile est, quia, ut saepe inculcavit A-

---

complectitur. Paradoxa, quippe quae communi opinioni adversantur, semper falsa apparent; at nihil vetat, quominus interdum sint vera; sunt enim quaedam, circa quae vulgus hominum falli potest.

[1]) Apposite s. Augustinus: « Sunt verae connexiones ratiocinationis falsas habentes sententias, quae consequuntur errorem illius, cum quo agitur; quae tamen ad hoc inferuntur a bono, et docto homine, ut in iis erubescens ille, cuius errorem consequuntur, eumdem relinquat errorem »; *De Doct. Christ.* lib. II, c. 31, n. 49.

ristoteles, « ex veris quidem non licet falsum syllogismo colligere [1]».

17. Iamvero, ex his nullo negotio intelligitur aliquod sophisma vere solvere volenti primo investigandum esse, anne ipsum in formam peccet; deinde, si ipsum vitio formae haud laborare perspexerit, num conclusio sit vera, an falsa. Si sophisma, quod in formam non peccat, falsam conclusionem habet, ad illud vere solvendum opus est duplici negatione. Namque in syllogismo, qui in formam non peccat, et falsam conclusionem habet, vel utraque, vel alterutra praemissarum falsa sit oportet; « non enim, B. Alberto aiente, syllogizatur falsum, nisi ex falso [2]». Hinc oportet et negare ambas praemissas, vel alterutram, et negare, quod illa conclusio sit vera. Sin sophisma, quod in formam non peccat, veram habet conclusionem, non plus una negatione ad illius solutionem expostulatur. Et sane, si in sophismate conclusio est vera, utraque, vel alterutra praemissarum falsa sit oportet, alioquin nullus sophismati locus esse posset [3]. Quocirca utraque, vel alterutra praemissarum, numquam vero conclusio tollenda est.

18. Ad solvendum autem syllogismum, qui in formam peccat, *distinctione*, aut *divisione* opus est. Enimvero, syllogismus in formam peccat, vel quia aliqua praemissarum, aut conclusio aequivoca, proindeque multiplex est, vel quia praemissae debitum ordinem cum conclusione non habent. Iam, si primo vitio formae laborat, distinguendum, seu dividendum est multiplex, quod in altera praemissa, vel conclusione est; sin altero, dividendae sunt praemissae

---

1) *Analyt. Prior.*, lib. II, c. 2, § 2 et 3, ed. Didot. Cf *ibid.*, c. 4, § 15, et *Anal. Post.*, lib. I, c. 32, § 1. — 2) *Op. cit.*, lib. cit., tract. II, c. 1.

3) Aliquando, ut idem Albertus ait, « verum sequitur ex falsis, vel ex falso » (*Op. cit.*, ibid.; cf Arist., *Anal. Post.*, lib. I, c. 32, § 1, et *Anal. Prior.*, lib. II, c. 4, § 15). Hoc evenit, quoties extrema, etsi non conveniant medio, tamen conveniunt inter se; quippe quod, si ea quae sunt eadem uni tertio, sunt eadem inter se, non oportet, ut quae sunt eadem inter se, sint semper eadem uni tertio. Exemplum, quod adduxit, est hoc : *Omnis lapis est animal; omnis homo est lapis; ergo omnis homo est animal* (*ibid.*) Quo in sophismate repugnant medio *lapis* ambo extrema, nempe cum *animal*, tum *homo*; at maius extremum *animal* non repugnat minori *homo*, quia, si est homo, consequitur esse animal. Sed idem Beatus Doctor monuit ex falsis praemissis veram conclusionem aliquando sequi non *per se*, sive, ut Aristoteles ait, non *ex necessitate* (*Anal. Prior.*, loc. cit.), sed *per accidens*, quia praemissae falsae possunt esse causa conclusionis verae, non ex ea parte, quatenus sunt falsae, sed *ex parte materiae*, hoc est, quatenus ambae, si per medium a conclusione dissentiunt, per alterutrum extremum, quod continent, sunt veluti partes illius. Ita in exemplo, quod adduximus, praemissae falsae non sunt causa conclusionis verae *necessaria*, seu *per se*, quia hominem esse animal non est verum ex eo, quod *omnis lapis est animal*, atque

a conclusione, sive ostendendum est conclusionem cum praemissis non connecti [1].

19. Haec de generalibus modis verarum solutionum. Speciales autem modos, quibus singula sophismata vere solvi possunt, exponere ratio huius nostri operis haud sinit. Quare unum, aut alterum, exempli instar, dumtaxat innuemus. Ne ab aliquo sophista per fallacias *compositionis*, et *divisionis* decipiamur, ea, quae ille sensu composito, a nobis sensu diviso, et quae ille sensu diviso, a nobis sensu composito explicanda sunt. Hoc enim pacto, postquam sophista uno sensu rem confecit, nos alterum sensum ei contrarium obiicimus, eumque idcirco nos reipsa non refutasse demonstramus. Ita, si quis cavilletur hoc modo: *Quo tu illum percussum vidisti, eo ille percussus est; atqui tu vidisti oculis tuis illum percussum; ergo oculis tuis illum percussisti*, respondendum ei est conclusionem esse falsam. Nam in propositione minori verba *oculis tuis* cum verbis, quae sequuntur *illum percussum*, coniuncta accipiuntur, cum verba *oculis tuis* dividenda sint a verbis *illum percussum*, et cum verbo, quod praecedit, nempe *vidisti*, coniungenda.

20. Alterum exemplum solutionem exhibet fallaciae *accidentis*, quae *extra dictionem* est. Si sophistae interroganti, *num tuus canis est pater tuus?* adversarius suum canem esse patrem suum neget, et Sophista eum redarguat hoc modo: *Hic canis est tuus; hic autem canis est pater; ergo hic canis est pater tuus*, adversarius conclusionem negare debet, patefaciendo ipsam a praemissis haud fluere. Namque *esse patrem*, ac *esse tuum* sunt duo accidentia, quorum unum ad essentiam alterius non pertinet, quia *canis* potest esse *pater*, quin sit *tuus*, et potest esse *tuus*, quin sit *pater*; unde ex eo, quod adversarius concessit canem et esse *suum* et esse *patrem*, sophista nullo iure inde conclusit: *ergo canis est pater tuus* [2].

CAPVT SECVNDVM

De syllogismo dialectico

21. Postquam ex instituto syllogismi sophistici examine didicimus vitia solvere, quae in syllogismo latere possunt, in praesentia opus nobis est tractationem syllogismi dialectici aggredi, ut quibus me-

---

omnis homo est lapis; sed sunt causa eius *contingens*, seu *per accidens*, quia in illis inveniuntur duo extrema, nempe *homo*, et *animal*, quae constituunt hanc conclusionem veram, *homo est animal.*

1) Cf B. Alb. M., *Op. cit.*, ibid.

2) Cf Arist., *De Sophis. Elench.*, c. 24, et B. Alb. M., *Op. cit.*, lib. cit., tract. III, c. 1.

diis circa res in quaestionem adductas probabile, vel verisimile expiscari nobis licet, perspiciamus. Haec pars Logicae, quae de probabilium argumentorum inventione tractat, *dialectica* [1], vel *topica* [2], proprio nomine designatur. Quantum utilitatis ex eius notitia in scientias redundet, iam innuimus, atque hic rursus inculcare lubet. Sane, quoniam mens humana veritatem non simplici intuitu, sed ope rationis a noto ad ignotum discurrentis plerumque apprehendit, necesse est, ut ad cognitionem perfectam, seu scientiam rerum assequendam veluti per quosdam gradus perveniat [3]. Hinc ipsa scientiam alicuius rei assequi volens initio inquirit, quid probabile, aut verisimile in ea sibi occurrit, et, postquam probabiles rationes de re quaesita invenit, causas investigat, ex quibus scientiam eiusdem rei acquirit. Quandoquidem dialectica ea est, quae rem quaesitam in utramque partem exagitans probabiles rationes hinc inde existentes nanciscitur, idcirco ipsa a s. Thoma post Aristotelem [4] via dicta est, quae ad scientiam rerum ducit [5]. Quod cum ita sit, nemo miretur dialecticam non modo ab antiquis, sed etiam a politioribus recentibus maximi habitam fuisse. Inter hos nominare lubet Baconem, et Vicum, quorum ille et *topicam generalem*, seu communem cunctis scientiis, et *topicas particulares* pro singulis commendavit [6]; hic vero topicam magno scientiarum, litterarumque incommodo aetate sua posthabitam esse saepe conquestus est [7].

ARTICVLVS PRIMVS

Quaestiones, quae in universum circa res institui possunt, recensentur, et quomodo in dialectica instituendae sint, exponitur

22. Dialectica, ut dictum est, viam ad verum inveniendum indica-

---

1) Ἀπό τοῦ διαλέγεσται, *a colloquendo*, quia post Zenonem mos per interrogationes, et responsiones disputandi apud graecos invaluit (cf Laert., lib. III, segm. 48). Quo modo disputatio per *dialogum*, nempe *colloquium* fieret, s. Augustinus exposuit his verbis: « Interrogando (*disputator*) eum, cum quo agit, cogit respondere quod verum est, et ex hoc ad aliud verum, quod quaerebatur, adducit, ubi maxime regnare dialectica dicitur »; *Contr. Cresc.*, lib. I, c. 16, n. 20.

2) Ratio est, quia ipsa τοὺς τόπους, *locos*, nempe quasdam propositiones universales exponit, quae disputatorem ad quaestiones probabilibus argumentis solvendas adiuvant.—3) S. Thom., *In lib. I Ethic.*, lect. II.

4) *Topic.*, lib I, c. 2, § 5, et lib. VIII, c. 12, § 2.

5) Cf s. Thom., loc. cit., p. 92, n. 4.

6) *De augm. scient.*, lib. V, c. 3, p. 288, et 289.

7) *De studiorum ratione* etc., *Opp. latt.*, t. II, p. 9; Mediolani 1853.

re debet. Atqui verum, ut Clemens Alex. advertit, inveniri non potest, nisi quaeratur [1]. Oportet igitur in ipso dialecticae vestibulo exponere, ad quot, et quaenam genera omnes quaestiones revocentur, quae de rebus institui possunt. Quam rem ut breviter quidem, sed plene absolvamus, inquiremus 1° in universum, quot sint quaestiones, quae de rebus institui queunt, 2° quaenam sint quaestiones, quae ad dialecticam spectant.

23. A priori capite ordiamur. Aristoteles sapienter monuit quatuor de re qualibet quaeri posse, nempe *an sit*, *quid sit*, *qualis sit*, *cur*, *et unde sit*, quia haec quatuor sunt, quae de unoquoque sciri possunt. Enimvero scire nobis licet vel rei existentiam, vel rei essentiam, vel qualitatem, quae rei inhaeret, sed eius essentiam non efficit, vel finem, propter quem, et causam, ex qua res effecta est. Primum ad quaestionem *an res sit* pertinet, alterum ad quaestionem *quid sit*, tertium ad quaestionem *qualis sit*, postremum denique ad quaestionem *cur*, *et unde sit* [2]. Iamvero quaestiones, *num res sit*, et *quid sit* versantur circa subiectum, quia spectant ad existentiam, et notionem rei, de qua aliquid quaeritur; et quaestiones *qualis res sit*, et *cur*, *et unde sit* circa praedicatum; spectant enim ad existentiam, et caussam eius, de quo, an rei insit, quaeritur. Quaestiones, quae ad subiectum pertinent, sunt *simplices*, quippe quae circa solum subiectum versantur; et illae, quae pertinent ad attributum, *complexae*, quia affectionem una cum re complectuntur, non enim licet affectionem sine re, cuius est affectio, considerare. Vtraque autem instituendae sunt hoc ordine: Si ipsa existentia rei, de qua quaeritur, nos latet, quaestio *an sit* ponenda est, puta, *num sit centaurus*. Cui quaestioni nulla alia praecedere potest, quippe quod nihil de aliqua re quaerere licet, nisi ipsam esse constet. Illud dumtaxat innotescat necesse est, quid nomine rei quaesitae intelligatur; nulla enim quaestio, quaecumque ea sit, institui potest, nisi voces, quibus significatur, compertae sint [3]. Quod si vel ex se notum sit, vel inquisitione patefactum rem esse, necesse est quaestionem instituere, *quid sit*, nempe de essentia rei, puta *quid sit anima*, quia

---

[1]) Quaestio, eius iudicio, ignorantiam, et quaestionem inventio sequitur. « Neque enim, ait, fieri quidem potest, ut quis inveniat, non autem quaerat. . . . Sed eius est invenire, qui quaesierit: quaerere autem eius, qui prius existimaverit se nescire »; *Strom.* lib. VIII, c. 1.

[2]) *Anal. Poster.*, lib. II, c. 1.

[3]) « Antequam sciatur, ait s. Thomas, de aliquo an sit, non potest sciri proprie de eo quid sit, non entium enim non sunt definitiones, sed non potest ostendi de aliquo an sit, nisi prius intelligatur, quid significatur per nomen »; *In lib. I Poster.*, lect. II.

ad scientiam rei acquirendam oportet eius essentiam nosse. Sin rem esse patescat, sed dubitetur, num aliquid ipsi inhaereat, locus erit quaestioni *qualis sit*, e. g., *an Deus sit omnipotens*, vel *an luna deficiat*. Cui subnectitur quaestio *unde, et cur sit*, e. g., *quare luna deficiat*;si quidem, postquam exploratum est aliquid alicui inesse, reliquum est investigare, cur, et unde fiat,ut illud ei inhaereat.Quamobrem si rem esse, atque hoc, aut illo modo affici experientia cognovimus, duabus quaestionibus locus erit, nempe *quid res sit, et propter quid sit*, ex quibus scientia absolvitur. Quod si res ipsa vel secundum ipsam existentiam sui, vel secundum aliquam affectionem, quae ipsi inhaeret, experientiam fugiat, tum, si primum, cunctae quaestiones; sin alterum, tres postremae obtinebunt [1].

24. Quod autem spectat ad connexionem, quam huiusmodi quaestiones invicem inter se habent, sciendum est, 1° quaestiones *an res sit*, et *qualis res sit* ad unam quaestionem revocari, quippe quod ambae ad existentiam rei pertinent, neque aliter differunt, quam quod una rem absolute, alia secundum aliquam affectionem respicit; 2° ad unicam quaestionem redire quaestiones *quid*, et *propter quid*, quippe quae ambae causam rei, ad quam referuntur, exprimunt, et quidem illa subiecti, haec affectionis; qui enim causas rei, nempe *propter quid* novit, is notionem rei, nempe *quid res sit*, simul discit [2]. E. g., si quis experientia edoctus est lunam deficere, quid sit lunae defectus nescit, quamdiu causa, per quam luna deficit, eum latet. Postquam autem cognovit ipsam esse interpositionem terrae inter lunam, et solem, simul cognoscit defectionem lunae esse privationem luminis ex terrae interpositione effectam; quocirca essentiam eclipsis una cum causa eius cognoscit. Vicissim, ubi essentiam rei noveris, causa eius ex se tibi occurret; evolvendo enim essentiam rei, efficitur, ut causa, ex qua sit, manifestetur. Et sane, quoniam essentia principia complectitur, ex quibus res efficitur, liquet ex cognitione essentiae cognitionem causae enasci [2].

25. Ex quibus intelligitur, quaestiones *an sit*, et *qualis res sit*, experientiam efficere, cum ipsae existentiam sive absolute, sive aliquo modo affectam constituant; et quaestiones *quid sit* et *propter quid*

---

[1]) Cf, praeter Albertum M. (*Anal. Post.* lib. II, tract. I, c. 1), et s. Thomam (*In lib. II Anal. Post.*, lect. I, et II), Trendel., *Op. cit.*, §§ 15, 16, 60, 61, pp. 77 79, 140, 141.

[2]) Arist., *Anal. Post.*, lib. I, c. 2.

[3]) Cf s. Thomam, *Anal. Post.*, lib. II, lect. I. Quandoquidem quatuor quaestionum aliae cum aliis facile commiscentur, factum est, ut deinceps a Philosophis pauciores numerarentur, uti videre licet apud Clem. Alexand., *Strom.*, lib. VIII, c. 6, et s. August., *Confess.*, lib. X, c. 10, n. 17.

sit, quippe quae rei causam, et notionem inquirunt, scientiam progignere. At vero animadvertendum est duas priores quaestiones, etsi scientiam non efficiant, tamen ad illam efficiendam plurimum conferre, quia mentem ad causas rerum investigandas impellunt, ac adiuvant. Et sane, exploratum est 1° mentem nostram, cum apprehendit existentiam rei, cuius causam ignorat, ad ipsam causam investigandam naturaliter trahi, ut quid res sit, cognoscat; 2° perspectis affectionibus rei, haud difficulter cognosci, quam ob rationem, et qua ex causa ipsae rei insint [1].

26. Quaestionum theoria in universum explicata, exponere e re est, quonam modo quaestiones in dialectica instituendae sint, sive, ut idem clarius dicamus, quaenam sint quaestiones dialecticae. In primis manifestum est quaestiones *quid sit*, et *cur et unde sit*, ad dialecticam non pertinere; namque hae, cum circa essentiam, causasque rei versentur, propriae sunt demonstrationis, quae certam, et scientificam rei cognitionem parit, non vero dialecticae, quae probabilem cognitionem dumtaxat sectatur. Hinc quaestio dialectica, quando rem esse innotescit, alia esse non potest, quam quaestio *qualis res sit*; haec enim non quaeritur, *quid*, aut *qua ex causa*, vel *fine res sit*, sed *num aliquid rei insit* [2]. Quandoquidem unica quaestio, quae ad dialecticam pertinet, est *qualis res sit*, consequitur tot quaestiones dialecticas admittendas esse, quot sunt modi, quibus aliquid alicui inesse potest. Iam aliquid alicui inesse potest vel uti *genus*, puta *num homo sit animal*, vel uti *proprium*, e. g., *utrum, necne homo capax ridendi sit*, sive, ut Scholae aiunt, *animal risibile*, vel uti *definitio*, puta, *utrum, necne homo sit animal rationale*, vel uti *accidens*, puta, *num homo sit albus*. Quatuor igitur numerantur quaestiones dialecticae, nempe *de genere*, *de proprio*, *de definitione*, et *de accidente*, eaeque omnes, prout hic exponuntur, ad quaestionem *qualis res sit* reducuntur, quia illarum solutio, cum determinet, num aliquid alicui, e. g., uti *genus*, conveniat, ipsam rem *qualificat* [3]. Minor luculenter probatur hac argumentatione, quam post Aristote-

---

[1]) Videsis Castmann, *De methodo philosophandi aristotelica*, p. 86-87, Groningae 1845.

[2]) Cf Boëtium, *De differentiis topicis*, lib. I, p. 858.

[3]) Ex quo facile intelligere potes, cur quaestiones dialecticae *de genere*, et *de definitione* ad quaestionem *qualis res sit*, non vero ad quaestionem *quid res sit* pertineant. Ratio enim huius rei haec est, quod illis quaestionibus non quaeritur, *quid sit res* vel *ex parte*, uti in quaestione *de genere*, vel *universe*, uti in quaestione *de definitione*, sed tantummodo investigatur argumentis probabilibus, num aliquid, quod rei inesse constat, insit ipsi uti genus, vel uti definitio.

lem [1] et Boetium [2], Albertus M. concinnavit [3]. Quidquid in aliquo subiecto inhaeret, vel inhaerere potest, aut est eiusmodi, ut cum subiecto reciprocetur, aut eiusmodi, ut non reciprocetur. Iam, si reciprocetur, certe aut reciprocatur, quia explicat, quid res sit, sive totam essentiam rei, aut reciprocatur, quia aliquid explicat, quod quidem ad essentiam rei non pertinet, sed ita cum ipsa coniungitur, ut de nullo alio subiecto praedicari queat. Si primum, quaestio erit *de definitione*, quia definitio essentiam rei denotat; sin alterum, de *proprio*, quia id denotat, quod, quamvis essentiam rei haud constituat, tamen cum ipsa ita coniungitur, ut de nulla alia re praedicari possit. Quod si attributum non reciprocetur cum subiecto, id evenire potest ex horum alterutro, scilicet vel quod ad essentiam rei pertinet, sed ipsam *ex parte*, non vero *omnino* explicat, vel quod extra essentiam est. Si illud, quaestio erit, *de genere*, quia genus essentiam rei *ex parte* denotat, puta cum *animal* de homine praedicatur; sin alterum, *de accidente*, quia accidens id denotat, quod nec essentiam rei constituit, nec illam necessario consequitur. Itaque pro re certa habendum est, quidquid in dialecticis quaestionibus subiecto attribuitur, id ipsi attribui vel uti *genus*, vel uti *definitionem*, vel uti *proprium*, vel uti *accidens* [4].

27. Restat, ut ea, quae *dialectice* quaerere licet, innuamus. Aristoteles, quem Clemens Alex. [5], aliique [6] secuti sunt, vetuit quaestiones instituere, quae vel *impiae*, vel *manifestae sensui*, vel *nimis faciles*, aut *nimis difficiles* sunt. *Impiae*, puta, *num Deus sit colendus*, quia qui huiusmodi quaestiones instituunt, potius sunt poena coercendi, quam argumentis refutandi. Tum *manifestae sensui*, puta, si cum Anaxagora quaeratur, *sitne nix alba*, *an non?* nam quisquis de his dubitat, sensu carere dicendus est. Demum vel *nimis faciles*, aut *nimis difficiles*, quia nimia facilitas omnem locum dubitationi

---

1) *Op. cit.*, lib. cit., c. 6.—2) *De diff. top.*, lib. I, p. 860, et 861.

3) *Op. cit.*, lib. cit., tract. II, c. 8.

4) Cur, inquies, Aristoteles *differentiam*, *et speciem* a quaestionibus dialecticis exclusit? Certe quaeri posse videtur, num aliquid alicui insit uti *differentia*, e. g., *num homo ratione polleat*, vel uti *species*, e. g., *num bucephalus sit bellua*. Ast a Scholasticis observatum est quaestiones *de differentia* et *de specie* ad quaestionem *de genere* reduci, quia ipsae, quatenus ad topicam pertinent, consideratae aliquid, quod de pluribus praedicatur, denotant. Accedit, quod species in quaestionibus dialecticis proprie est subiectum, non vero praedicatum. Certe nemo quaereret, *num Socrates sit homo*, sed *num homo sit ratione praeditus*, vel *num sit capax ridendi*.

5) *Strom.*, lib. V, c. 1.

6) Cic., *Acad. Quaest.*, lib. II, c. 23, et 31, et Lact., *Instit. Div.*, lib. III, c. 23.

eripit, et nimia difficultas exercitationem, quae assecutioni scientiae valde utilis est, insuavem, ac infructuosam reddit [1].

ARTICVLVS SECVNDVS

De usu dubitationis ad investigationem veri

28. Disputatio de numero, et natura quaestionum dialecticarum ad disputationem de usu dubitationis in scientiis nos ducit. Enimvero, quisquis aliquam quaestionem instituit, ita comparatus esse debet, ut inter partes contradictionis vacillet, quia quaestio, cum utramque partem contradictionis complectatur, institui non potest, nisi ab eo, qui neutri parti adhaeret, hoc est, ab eo, qui non habet unam partem pro vera, alteram pro falsa. Atqui status mentis inter utramque partem contradictionis vacillantis *dubitatio* vocatur. Ergo qui aliquam quaestionem instituit, de eo, quod quaerit, dubitat. Hinc scite Scotus docuit ad quaestionem instituendam expostulari, « quod id, de quo quaeritur, sit dubitabile, quantum est de se [2]».

29. Iam ex hoc, ni fallimur, manifeste conficitur ei, qui rite, utiliterque philosophari vult, a dubitatione initium esse sumendum. Nam primo, cum de quolibet genere rerum, quarum scientiam aliquis adquirere vult, non paucae contrariae philosophorum opiniones semper existant, nemini certe licet ullas in ipsis conclusiones veluti certas, exploratasque statuere, nisi contrarias, quae hinc inde a Philosophis adductae sunt, opiniones excutiat, et quid de his admittendum, quidve reiiciendum sit, perspiciat [3]. Atqui hoc dubitationem expostulat, quia is, qui veram inter contrarias opiniones de aliqua re nosse vult, de ipsis dubitet necesse est. Ergo ei, qui rite, utiliterque philosophari vult, initium a dubitatione ducendum est [4]. Secundo, is, qui rite, utiliterque philosophari vult, animum suum praeiudicatis opinionibus expoliare debet, quia, ut ab omnium aetatum sapientibus observatum est, ipsae magno im-

---

1) *Top.*, lib. I, c. 10, et 11. — 2) *Op. cit.*, q. 2, n. 2; cf q. 1, n. 3.

3) « Dum contraria dogmata, Clemens Alex. ait, inter se conferuntur, veritas magis elucescet » ; *Strom.*, lib. I, c. 2. Cf s. August. *De Gen. cont. Manich.*, lib. I, c. 1, n. 2.

4) Cf Arist., *De Coelo*, lib. I, c. 10, § 1. In quem locum s. Thomas inquit: « Expedit ei, qui vult cognoscere aliquam veritatem, solvere dubitationes, quia solutio dubitatorum est inventio veritatis, et ita ad sciendam veritatem multum valent rationes contrariarum opinionum »; *In lib. I de Coelo*, lect. XXII.

pedimento ad verum perspiciendum sunt [1]. Sed quisquis animum suum praeiudicatis opinionibus expoliare vult, de cunctis opinionibus, quas temere imbibit, dubitare debet, ut, harum examine instituto, veras a falsis discriminet. Ergo quisquis rite, utiliterque philosophari vult, a dubitatione initium sumat necesse est.

30. Aristoteles hanc theoriam dubitationis duobus exemplis declaravit [2], quae, ne de aliis dicamus, s. Thomas perbelle explicavit [3]. Primo, eos, qui de re, quam nosse volunt, dubitant, cum ligatis comparavit. Nam, quemadmodum ligatus non potest ambulare, nisi vinculum solvat, quo constringitur, ita, cum homo, rem ignotam quaerens, a dubitatione, veluti quodam vinculo mentis, detineatur, in cognitione rei progredi non potest, nisi dubitationes solvat. Secundo, veritatem, nulla ante instituta dubitatione, quaerentes illis assimilavit, qui itineri se committunt, quin sciant, quo perveniendum eis sit. Sicut enim hi non possunt locum, ad quem spectant, nisi forte casu, invenire, inventumque agnoscere; ita ii, qui de re quaesita in utramque partem non disputant, proindeque non *dubitant*, verum vel non invenient, vel si forte invenerint, ipsum ex principiis suis non cognoscent.

31. Quod cum ita sit, usus dubitandi non solum a Platone [4], Aristotele [5], aliisque antiquis, et a Scholasticis [6], sed etiam a recentibus iure, meritoque commendatus fuit. Inter hos, praeter Brunum [7], et Campanellam [8], nominandus est Franc. Baco: hic enim, postquam utilitates dubitationis, quas Aristoteles iam numeraverat, exposuit, *Kalendarium Dubitationum*, seu *Problematum* suspicere e re esse dixit [9].

32. Verum, si expedit in scientiis a dubitatione initium capessere, cavendum est, ne perperam dubitetur. Hinc Aristoteles in scientiae exordio non simpliciter dubitare, sed modo *bene*, modo *opportune*, modo *vere*, modo *non immerito* dubitare iussit [10]. Iamvero, is

---

1) Vt Platonem, Senecam, aliosque ethnicos omittamus, legesis Athenagoram, *De resurr. mort.*, c. 1, et 2; Clem. Alexandr, *Op. cit.*, lib. VIII, c. 1; s. Aug., *De ordine*, lib. I, c. 1, n. 3, et *Cont. Crescon. Donat.*, lib. IV, c. 28, n. 35.

2) *Met.*, lib. II, c. 1, § 2. — 3) *In lib. III Met.*, lect. I.

4) *Menon*, *Opp.* t. IV, p. 348, et 349, ed. Biponti. — 5) *Loc. cit.*

6) Cf, praeter s. Thomam iam laudatum, Alb. M., *Met.* lib. III, tract. I, c. 1, et Scot., *Met.*, lib. III, *Summa* I, c. 1.

7) *De triplici minimo et mensura*, Francofurti 1591.

8) *De libris propriis, et recta ratione studendi*, p. 53, Parisiis 1642.

9) *De augment. scient.*, lib. III, c. 4, *Opp.* t. I, p. 188 sqq.

10) *Met.*, loc. cit.; *De longitudine et brevitate vitae*, c. 3, *Naturalis auscultationis*, lib. IV, c. 9, § 5, et *De Coelo*, lib. II, c. 12, § 1.

non perperam, sed *bene*, vel *opportune* dubitat, qui non dubitat de omnibus, sed de iis tantum, quae dubitationem admittunt. Et sane, nemo non videt, si de omnibus dubitetur, nullam dubitationem, uti a Clemente Alex. demonstratum fuit, exsolvi posse [1], quia oportet de dubitatione in dubitationem continuo prolabi, quin unquam aliqua inveniantur, quae, cum nulli dubitationi sint obnoxia, reliquis dubitationibus exolvendis inserviunt. Hanc rem ipse Baco, quem modo laudavimus, monuit; si quidem, dum usum dubitationis commendavit, modum dubitationi adhibendum esse dixit, quia, sicut illi, qui de nulla re dubitant, ita ii, qui de omnibus dubitant, reprehensionem merentur [2]. Iam dubitationem vere instituere licet, et iuvat cum de iis, quae a sapientibus nondum investigata sunt, tum de iis, circa quae plures, ab seque discrepantes sapientum opiniones extant [3]. Atque in primis, quoties inquisitor veri in res nondum exploratas incidit, vel novas affectiones in rebus notis detegit, de his quaestiones instituere, proindeque dubitare debet, ut, in utramque partem disputando, verum nanciscatur. Praeterea, si cultores alicuius scientiae de aliqua re, quae ad ipsam pertinet, contrarias sententias adhuc fundunt, non aliter perspici potest, quaenam harum veritati consentanea sit, quam si argumenta hinc inde prolata ad trutinam revocentur, hoc est, nisi de re, quae in controversiam vocatur, quodammodo dubitetur [4].

33. Iam ex dictis primo intelligitur methodum dubitandi, quam commendavimus, quaeque dubitatio *methodica* appellatur, a dubitatione Pyrrhoniorum propria, seu *sceptica*, maxime differre. Namque is, qui dubitationem, methodi gratia, instituit, eo usque disputat, donec ad disputationis solutionem perveniat [5], dum Scepticus ea mente disputat, ut in dubitationem incidat, in eaque haereat. Quocirca dubitatio methodica est inquisitionis initium, sceptica autem finis. Ex quo primo discrimine duo alia fluunt. Primum est, quod sceptica dubitatio circa omnia versatur, nihilque esse ex se perspicuum statuit, cum in dubitatione methodica multa ex se

---

[1]) *Strom.*, lib. VIII, c. 2.

[2]) « Duplex, ait, est excessus: Alter eorum, qui facile pronuntiant, et scientias reddunt positivas, et magistrales; alter eorum, qui Acatalepsiam introduxerunt, et inquisitionem vagam sine termino »; *N. O.*, Pars 2, aphorism. XXVII, *Opp.*, t. II, p. 57; Cf *De augm. scient.*, lib. III, c. 4, *Opp.* t. I, p. 189, sqq.

[3]) Cf Arist., *Op. cit.*, ibid. — [4]) Cf Alb. M., *Met.*, lib. III, tract. I, c. 1.

[5]) « Exclusio dubitationis, s. Thomas ait, est finis, qui intenditur ab inquirente »; *In lib. III Met.*, lect. I.

perspicua admittantur, de quibus ne possibile quidem est dubitare, quorumque ope dubitationes exolvere licet. Alterum est, quod dubitatio methodica ad tempus instituitur, sceptica non item; siquidem Dogmaticus, solutis dubitationibus, in certa notitia rei quiescit; sed scepticus dubitationum solutiones desperans, in perpetua dubitatione versatur. Hinc dubitatio methodica tribus ex capitibus a pyrrhonica differt; namque illa est hypothetica, ad tempus instituta, et ex parte tantum; haec autem absoluta, definitiva, et universalis.

34. Secundo, intelligitur Cartesium in dubitatione methodica instituenda multa peccasse. Quorum illud palmare est, quod dubitationem valde longius, quam par, aequumque est, provexerit; siquidem de omnibus, praeter existentiam suipsius, dubitare instituit [1]. At constat inter omnes, si Pyrrhonios exceperis, alia quamplurima esse perspicua, quae haud possibile est in dubitationem adducere, sive eorum perspicuitas per se, sive per aliquod medium menti affulgeat. Praeterea, Cartesius in eo vehementer falsus est, quod, cum fidem conscientiae, quam pro speciali facultate animae habebat, adiungeret, ipsam ceteris facultatibus detrectavit. Ex quo illud abnorme effectum est, ut sibi persuaderet se non posse dubitare, quin esset, et ratiocinaretur, at posse, immo debere in dubium vocare, utrum, necne duo duobus addita sint quatuor, somniumque a vigilia differat. Vt multa alia omittamus, illud negandum non est, dubitationem cartesianam eiusmodi esse, ut ab illa eximere ullas veritates ordinis naturalis, vel supernaturalis valde difficile, immo impossibile sit, quia nos ignorare dixit, an non ita a Deo conditi simus, ut semper, ac in rebus etiam notissimis fallamur, et annon aliquis Genius valde potens tenebras menti nostrae offundat [2].

35. At vero, si haec omnia Cartesius peccavit, iniuria Giobertius [3] cum aliis eum redarguit, quod in dubitatione fundamentum philosophiae posuerit; quia ipse non a dubitatione, sed a conscientia suipsius, quam nulli dubitationi subiectam esse putavit, initium philosophandi sumpsit [4]. Immerito etiam quidam nuperi post aliquot coaevos contendunt Cartesium de omnibus dubitare aggressum esse, ut omnia pro dubiis, Pyrrhoniorum more, haberet; si quidem ipse non semel professus est se nihil aliud in animo habuisse, quam ut facultatem vera a falsis, et dubia ab indubiis discriminandi sibi com-

---

[1]) *De methodo*, § 4, *Opp.* t. III, p. 9, Amstelaedami 1677, et *Principia philosophiae*, pars I, *Opp.* t. I, p. 1 et 2, ed. cit.

[2]) LL. cit. — [3]) *Introd.*, lib. I, c. 3, p. 324 sqq., Brusselle 1840.

[4]) *Principia phil.*, loc. cit.

pararet [1]. Denique non pauci per summam iniuriam Cartesium atheismi accusant;quia ipse saepe questus est,quod de existentia Dei, aliisque id genus ex animo dubitasse a suis adversariis diceretur [2].

ARTICVLVS TERTIVS

De usu historiae scientiarum in ipsis scientiis

36. Quemadmodum tractatus de quaestionibus ad tractatum de dubitatione, ita tractatus de dubitatione ad tractatum de usu historiae ad consecutionem scientiarum requisito nos ducit. Nam, si in dubitationem, ut modo diximus, nec ea, quae propria perspicuitate fulgent, nec ea, quae iam perducta a Philosophis ad certitudinem scientiae sunt, revocare oportet, manifestum est neminem posse recte dubitare in ulla scientia, nisi opiniones illorum, qui in eadem scientia excolenda ei praecesserunt, antea expenderit [3].Quare de usu historiae scientiarum nonnihil in praesentia dicamus necesse est.

37. Quin in scientiis excolendis historia ipsarum utilis sit, dubitari non potest. Namque, uti ad hanc rem Aristoteles apposite argumentatus est, ea, quae circa rem a nobis quaesitam apud maiores nostros invenire possumus, vel sunt penitus disputata, vel leviter tacta, vel falsa. Cum in ea incidimus, quae penitus disputata ab eis fuere, alterutrum evenire potest, scilicet vel quod nobis nondum explorata esse, vel quod esse iam explorata inveniamus. Si primum, illorum notitia cognitionem nostram locupletabit, nobisque facultatem nova inveniendi praebebit;sin alterum,nos in veritate iam cognita magis,magisque confirmabit [4].Si ea *superficie tenus*,nempe leviter discussa apud maiores invenerimus, inde certe ad rem penitus explorandam, eiusque cognitionem perficiendam expeditiores efficiemur [5]. Quod si denique falsa ea esse perspexerimus, haec cognitio procul dubio efficiet, ut errores, in quos alii ante nos inciderunt, vitemus, aliasque vias ad verum inveniendum ingrediamur [6]; unde errorem

---

1) *Synops. 1 Medit.*, p. 1, Amstel. 1678; *Medit.* 1, p. 7-8, ed. cit.; *De Meth.*, c. 3, p. 23, ed. cit., et alibi.

2) Ad calcem *Medit.* p. 189 et 190, ed. cit.

3) Vid. Arist., *Met.*, lib. II, c. 1, § 1, et *De Anim.*, lib. I, c. 2.

4) *Met.*, lib. II, c. 3, § 1, et 2.

5) *Op. cit.*, lib. I minor, c. 1, § 3.

6) Arist., *De Anim.*, lib. I, c. 2, § 1. Cf in ll. cit. Aristotelis, Albert., *Met.*, lib. III, tract. 1, c. 1; s. Thom., *In lib. 1 De An.*, lect. II, et *In lib. II Met.*, lect. I, et II; Scot., *In lib. I Met.*, Summae III, c. 1, ed. Wadding.

esse viam ad veritatem non modo a recentibus, sed etiam ab antiquis observatum est [1]. Id ipsum, duce s. Thoma, ex natura hominis confirmare licet. Nam, quemadmodum homo, ut paulo ante monuimus, veritatem circa res uno intuitu non apprehendit, sed paulatim in eius cognitione proficit a noto ad ignotum progrediendo; ita quoque uni aetati ne unicam quidem scientiam datur perfecte cognoscere, sed spectat ad quamlibet aetatem e cognitione illorum, quae in praeteritis aetatibus inventa sunt, proficisci, atque inde ad nova investiganda gradum facere [2].

38. Inter nuperos Barth. Saint Hilaire animadvertit, eos, qui historiam scientiae, cui student, nosse negligunt, facile in haec vitia incurrere, 1° ut in inquisitione veri, quod iam historiae consignatum est, superbiam ex falsa novitate doctrinae immerito capessant, 2° ut tempus frustra terant, 3° ut in errores iam ab aliis philosophis detectos, et confutatos labantur. Id praeclaris exemplis confirmaturus, animadvertit Cartesium, Lockium, Reidium, aliosque, eo quod historiam philosophiae non satis compertam habuissent, veterum opinionibus alias suffecisse, quae illis neque firmitate, neque amplitudine pares sunt [3].

39. Quae cum ita se habeant, facile perspicitur a germana philosophandi ratione aberrasse cum Cartesium, cui visum est ad rei scientiam adquirendam, non modo supervacaneum, sed noxium quoque esse, sapientum opiniones nosse, ne praeiudicatas opiniones animus imbibat [4]; tum Cousinium, qui Hegelium secutus autumavit historiam philosophiae esse ipsissimam philosophiam, ut qui alterutram novit, utramque re ipsa noverit [5]. Namque Cartesius primo non advertit opiniones praecedentium aetatum non temere excipiendas, sed excutiendas esse, ut, falsis reiectis, verae teneantur; deinde unum hominem, vel saltem unam aetatem omnium rerum cognitioni assequendae parem esse perperam arbitratus est. Cousinii autem sententia, praeterquam quod falsis principiis, quae alibi refellemus, innititur, pro certo sumit posse genus humanum eo usque in veri investigatione progredi, ut nihil aliud inquirendum restet; id quod falsum

---

1) Cf Clem. Alex., *Strom.*, lib. I, c. 2; s. Aug., *De Civit. Dei*, lib. XVI, c. 2, atque inter recentes Iord. Brunum, qui de errore inquit: «Etiamsi non sit veritas, est tamen a veritate, et ad veritatem»; *Opp. lat.*, p. 307, ed. cit,

2) *In lib. I Ethic.*, lect. XI.

3) *Opusc. d' Arist.*, Préf., p. 74-77, Paris 1847.

4) *Epist. ad Principiorum philosophiae gallicum interpretem*; *Opp.* t. I, ed. cit.

5) *Frag. de phil. moderne*, Préf. de la 1re éd., *Oeuvr. phil.*, ser. 3, t. IV, et *Introd. à l' histoire de la phil.*, leç. 3, et 4, *Oeuvr. phil.*, ser. 2.

est. Hinc Baco [1], Leibnitius [2], Vicus [3], aliique post Stagiritam, et Scholasticos antiquitatis studium sapienter commendarunt, non quod historia scientiae sit ipsa scientia, sed quod ad scientiam sit peropportuna introductio.

ARTICVLVS QVARTVS

De generibus argumentationum dialecticarum

40. Antequam locos ad singulas quaestiones dialecticas solvendas opportunos recenseamus, ac explicemus, e re est exponere 1° quaenam genera argumentorum in illis adhibenda sint, 2° quorum instrumentorum ope e *locis communibus* effici queant *loci speciales*, seu singularum quaestionum proprii. Ab argumentis ordiamur.

41. Indubium est, quaecumque sit materia, circa quam investigatio intellectus versatur, eosdem esse oportere modos argumentandi, quos intellectus ad veritatis cognitionem assequendam adhibet. Nam, quoniam quaelibet facultas animae actiones suas secundum propriam naturam exercet, necesse est, ut modi, quibus intellectus res intelligit, semper iidem sint, quaecumque sit materia, circa quam actiones eius versantur. Atqui duo sunt, ut diximus [4], modi, quibus intellectus ignotum a noto, elicit, nempe *inductio*, et *syllogismus*. Ergo inductio, et syllogismus sunt duo genera argumentorum, quibus dialecticae quaestiones solvuntur.

42. At, si eadem sunt genera argumentorum, quibus intellectus in rerum cognitione utitur, diversa est vis illorum, prout diversa est vis principiorum ex quibus conclusiones eliciuntur; nam; quoties principia sunt *necessaria*, argumenta certam cognitionem gignunt, et quoties sunt *probabilia*, probabilem cognitionem pariunt. Ex quo vides inductiones, et syllogismos, cum semper iidem sint *ratione formae*, ab se differre posse *ratione materiae*, nempe, prout vel necessarias, vel probabiles conclusiones suppeditant [5]. Iam, quandoquidem dialectica circa probabilia versatur, liquet inductiones, et syllogismos, quibus dialecticae quaestiones solvuntur, illos esse, qui, cum ex probabilibus proficiscantur, probabiles conclusiones gignunt, atque ex hac parte ab inductionibus, et syllogismis, quo-

---

1) *De augm. scient.*, lib. III, c. 4, p. 190, et 191, ed. cit.
2) Lett. III *à Rey. de Montmort*, *Opp. phil.* ed. Erdm., p. 704, Berol. 1840.
3) *Risposta a' Letterati d' Italia*, § 4, *Opp. lat.*, ed. cit., t. I, p. 144, et 145.
4) P. 74. — 5) Cf p. 104.

rum usus in demonstratione fit, discriminari, quia hi certas conclusiones habent.

43. Illud dumtaxat observandum est inductionem, prout ad dialecticam pertinet, peculiare nomen haud sortiri, sed syllogismum in dialectica diversis, ac in demonstratione, vocibus significari. Cuius discriminis ratio in eo agnoscenda est, quod inductio tam in dialectica, quam in demonstratione proficiscitur ab enumeratione singularium, quae, quamvis non raro certam cognitionem largiatur, tamen scientiam per se nunquam gignit [1]; syllogismus vero, etsi cum in dialectica, tum in demonstratione a propositionibus universalibus proficiscatur, tamen hae propositiones in dialectica sunt tantum contingentes, et probabiles, ac in demonstratione certae, et necessariae; ex quo fit, ut in illa probabilitatem, in hac scientiam pariant. Iam syllogismi, qui probabiles conclusiones habent, ut in prima parte diximus [2], sunt *enthymema*, et *epichirema*, quia huiusmodi argumentationes, cum ex probabilibus praemissis proficiscantur, probabiles conclusiones habent. Syllogismi igitur, qui in dialectica adhibentur, enthymemata, ac epicheremata sunt.

ARTICVLVS QVINTVS

De instrumentis, quorum ope loci ad solutionem quaestionum dialecticarum opportuni inveniuntur

44. Scholastici, duce Aristotele [3], non solum locos, sed etiam generales quosdam modos, quibus loci ad singulorum generum quaestiones solvendas accommodati inveniuntur, tradiderunt, eosque *organa*, seu *instrumenta* cum eodem Stagirita vocarunt. Itaque instrumenta definiri possunt: *principia quaedam generalia, quibus loci proprii uniuscuiusque quaestionis dialecticae inveniuntur* [4]. E. g., locus certe est haec propositio: *Contraria contrariis insunt.* At, quoniam *homonymis*, nempe *ambiguis* multa sunt contraria, puta *acuto*, si de *sono* agatur, contrarium est *grave*; si de *gladio*, *obtu-*

[1]) Inductio, si *perfecta* est (vid. p. 99, not. 1), procul dubio certam conclusionem habet; at ne ipsa quidem scientiam gignere valet, quia scientia, ut saepe innuimus, adquiritur, cum res per suas causas cognoscitur. Nihilominus est initium scientiae, cuius perfectio, seu *complementum* est syllogismus, quia eius conclusio in demonstratione fit *maior*, seu principium syllogismi.

[2]) P. 85-87.—[3]) *Topic.*, lib. I, c. 11.

[4]) Cf Averroem, *Tractatus de locis*, ad calcem *Comment. in lib. I Top.*; *Opp.*, t. I, Pars III, Venetiis 1574.

sum; sin denique *de pondere*, *leve*; liquet ex *distinctione ambiguorum* hauriri posse multas propositiones universales, seu locos, qui ad rationem contrariorum spectant. Vnde *distinctio ambiguorum* est *instrumentum* dialecticum. Quoniam instrumenta viam disputatoribus ad locos inveniendos sternunt, doctrina instrumentorum veluti quidam *apparatus ad doctrinam locorum* spectandus est [1].

45. Instrumenta quatuor sunt, scilicet *delectus propositionum*, *distinctio ambiguorum*, *inventio differentiarum*, et *scientia similitudinum*. Tria postrema ad primum quodammodo revocantur, quia ipsa eo spectant, ut propositiones universales disputatoribus suppeditent. Elementorum ratio non sinit omnia persequi, quae ad instrumentorum plenam notitiam assequendam cognoscere necesse est; quare brevi eorum notioni praebendae contenti erimus.

46. A *delectu propositionum* ordiamur. Vt quibus ex fontibus propositiones eligendae sint, patescat, sciendum est propositiones probabiles illas esse, quae omnium, aut plurimorum, praesertim sapientum consensu comprobantur [2]. Hinc liquet 1° disputatori cum vulgi opiniones, tum maxime sententias doctorum exquirendas esse, atque e doctoribus illos in primis consulendos, qui celeberrimi omnium sunt; quo usus historiae scientiarum spectat. 2° Si disputatori propositiones probabiles quaerere cordi maxime esse debet, non esse ab eo illas negligendas, quae ad probabilitatem accedunt, quia ex his facultas probabiles inveniendi ipsi fiet.

47. Duo autem in huiusmodi propositionibus eligendis prae oculis habere oportet. Primum est, quod *quam maxime universales* sint, quia propositio, quo magis universalis est, eo plures disputatori, quoties ei opus est, propositiones suppeditat. Ita, qui novit unam esse scientiam *relatorum*, is simul non novit unam esse scientiam *contrariorum*; sed qui novit *oppositorum* esse unam scientiam, is simul novit *contrariorum*, et *relatorum* unam esse scientiam, quia, cum contraria, et relata sint, ut suo loco videbimus, duae species oppositorum, hae duae propositiones, *Relatorum eadem est scientia*, et *Contrariorum eadem est scientia*, continentur hac propositione magis universali, *Oppositorum eadem est scientia*. Alterum est, quod propositiones dividantur *quoad dividi possunt*, quia, quo longior erit divisio alicuius propositionis, eo plures ab ea propositiones

[1]) Ex quo vides illos, ceteroquin perpaucos, deceptos esse, qui, cum minutam, et subdifficilem distinctionem inter instrumenta, et locos advertere non valerent, illa cum his confuderunt. Qua de re consule Eug. Thionville, *De la thèorie des lieux communes* etc., c. 3, p. 47, Paris 1855.

[2]) Cf p. 104, not. 1.

minus universales elicientur. Ita, postquam novimus hanc propositionem: *Eadem est scientia contrariorum*, maxime iuvat, expensis diversis generibus contrariorum, ipsas dividere in has propositiones: *Eadem est scientia boni, et mali, Eadem est scientia albi, et nigri*, aliasque id genus [1].

48. Delectum propositionum *distinctio ambiguorum* sequitur. Disputator, ut ab hoc instrumento propositiones sumere queat, omnes modos detegendi ambiguitates vocum, omnesque rationes, ex quibus ambiguitates constituuntur, atque ab se discriminantur, nosse debet. Vt unicum e multis, quae post Aristotelem Albertus M. attulit, exemplum e contrariis petitum afferamus, certe pro ambiguo nomen habendum est, si ei multa vel re, et nomine, vel saltem re contraria esse deprehendatur, quia manifestum est non posse alicui nomini contraria esse plura nomina, quae diversa significant, nisi illud multiplicem significationem habeat. Puta *acutum* esse ambiguum ex eo perspici potest, quod, ut modo vidimus, ei in voce contrarium est *grave*, in gladio *obtusum*, et in pondere *leve*. Porro hocce instrumentum, uti ex se patet in primis utile est cum *ad perspicuitatem*, quia, perspecta ambiguitate vocum, facile intelligitur, quid sit illud, de quo disputatur, tum *ad sophismatum solutionem*, quia pleraque horum ab ambiguitate vocum originem ducunt.

49. Quod ad duo postrema instrumenta pertinet, illud dumtaxat advertimus, differentias in iis, quae parum inter se distant, et similitudines in iis, quae multum inter se distant, maxime exquirendas esse. Nam, cum differentiae inter ea, quae multum ab se differunt, et similitudines inter ea, quae valde sibi conveniunt, omnibus obviae sint, illarum cognitio non multum adiumenti disputatori affert. Iamvero liquet cognitionem differentiarun utilem praesertim esse ad notiones rerum perspiciendas, quippe quod essentias rerum, uti alias videbimus, ex differentiis uniuscuiusque propriis discernere solemus, et cognitionem similitudinum tum ad inductiones, tum ad definitiones conficiendas, quia inductiones ex pluribus particularibus, quae in aliqua re conveniunt, conficiuntur, et definitionis pars est genus, quod convenientiam specierum denotat.

ARTICVLVS SEXTVS

Doctrina locorum exponitur

50. A fere omnibus recentibus *locus* definitur cum Cicerone, *se-*

---

[1]) Cf de delectu propositionum Alb. M., lib. I, tract. IV, c. 2.

des, seu *nota argumenti* [1], sive, uti Boëtius explicat, *id unde ad propositam quaestionem conveniens trahitur argumentum* [2]. Secundum hanc definitionem, loci non sunt propositiones universales, sed quidam *termini*, ex quibus ipsae ducuntur; puta, uti apud eumdem Tullium videre licet, *definitio*, *enumeratio partium*, *coniugata*, *contraria*, et caetera. Sed haec notio loci manca est. Nam locus, uti ex Theophrasti Aristotelis discipuli definitione perspicitur, est *propositio omnium maxime universalis*, *quae per diversa genera rerum determinata solutioni quaestionum dialecticarum inservire potest* [3]. E. g., si quaeratur, *utrum bonum iuvet*, *an noceat*, solutio peti potest ab hac propositione: *Si contrario unius contrarium alterius inest*, *unum quoque alteri inest*; namque ex vi huius pronunciati licet ita argumentari: *Si malum nocet*, *bonum iuvat; atqui malum nocet; ergo bonum iuvat.* Perspicuum est illam propositionem: *Si contrario unius contrarium alterius inest*, *etiam unum alteri inest*, esse locum, quia, cum cunctis generibus contrariorum commune sit, ex illa plures propositiones, quae ad singula genera contrariorum pertinent, hauriri possunt; cuiusmodi est ea, quam modo adduximus: *Si malum nocet*, *bonum iuvat.*

51. Iamvero, haud difficile intellectu est definitionem Theophrasti, quam politiores Peripatetici probarunt, definitioni tullianae longe praestare. Nam, quoniam omnis inventio veri ope argumentorum fit, consequitur illos locos ad veritatem inveniendam esse commodiores, qui breviorem, faciliorenque viam ad argumenta conficienda sternunt. Atqui propositiones universales longe breviorem, facilioremque viam, quam termini, disputatori sternunt. Nam, si propositiones notae sint, ex his argumentum immediate confici potest; sed si termini dumtaxat noti sint, oportet primo propositiones ex ipsis eruere, deinde propositiones erutas ad argumentum conficiendum adhibere. Ergo propositiones magis, quam termini, sunt ad inventionem veri accommodatae. Puta, si proponatur quaestio, quae apud Tullium legitur [4], *Num mulieri*, *cui legatum est omne argentum*, *legata dicenda sit pecunia numerata*, *quae inventa est domi*, ea potest solvi, uti soluta est a Tullio per locum *a genere*

---

1) *Topic.*, c. 2, et *Orator.*, c. 14.

2) *De diff. topic.*, lib. II, p. 885, ed. cit.

3) Cf Alexandrum Aphrodisiensem, *Comm. in lib. VIII Topic.*, lib. I, fol. 2 *verso*, et in lib. II, fol. 21 *recto*, Venetiis 1514. Aristoteles in *Top.* definitionem loci haud tradidit, sed ipsam innuit in *Rethoric.*, lib. II, c. 22, § 13, et *Met.*, lib. IV, c. 3, § 4.

4) *Topic.*, c. 2.

sumtum, quia pecunia numerata est species argenti. At nemo non videt non posse illam quaestionem per locum *a genere* sumtum solvi, nisi ex notione generis eliciatur haec propositio universalis: *Id, quod convenit generi, convenit etiam speciebus, quae generi subiiciuntur*, quia haec propositio *maiorem* suppeditat argumenti, quo pecuniam numeratam mulieri dandam esse probatur, scilicet, *Cui legatum est omne argentum, legata quoque est pecunia numerata*, quia, cum pecunia numerata sit species argenti, illud, quod de argento dicitur, de pecunia numerata etiam dicendum est. Vnde conficitur hoc argumentum, *Cui legatum est omne argentum, pecunia numerata quoque legata est. Atqui mulieri, de qua est quaestio, omne argentum legatum est. Ergo legata etiam ipsi est pecunia numerata, quae domi relicta est* [1].

52. His de definitione loci praemissis, ad recensionem locorum accedamus. Quandoquidem quaestiones dialecticae, ut diximus, vel *generis*, vel *definitionis*, vel *proprii*, vel *accidentis* sunt, sequitur quadripartitam esse oportere divisionem locorum, quia alii eorum *a genere*, alii a *definitione*, alii *a proprio*, alii denique ab *accidente* sumuntur. Quamplurimos in singulis quaestionibus Peripatetici post Aristotelem enumerarunt; sed nos, ne fines elementorum egrediamur, unum, aut alterum in unaquaque illarum exponemus [2]. A locis accidentis ordiamur, quia ab accidente maior illorum copia nobis suppetit.

53. Loci accidentis ad duo potissima genera revocantur, nempe ad locos *accidentis absoluti*, et locos *accidentis comparati*. Nam propositiones universales hauriri possunt cum ab accidentibus absolutis, sive iis, quae ad rem in se spectatam pertinent, tum ab accidentibus comparatis, sive iis, quae ad rem spectant, prout res ordinem ad aliud habet.

54. Ad primum genus locorum accidentis, e. g., tres loci pertinent, qui a contrariis trahuntur. Quorum primus est: *Contrariorum contraria sunt attributa tam affirmantia, quam negantia*. Puta ex affirmantibus: *Si iustus est laudandus, iniustus est vituperandus*; atque ex negantibus: *Si iustus non est vituperandus, iniustus non est laudandus*. Secundus est: *Eidem subiecto contraria attributa inesse nequeunt; unde, si unum illorum inest subiecto, alterum ei non inesse pro re certa habendum est*; e. g., *Si iustus est laudandus, iustus*

---

[1]) Cf Eug. Thionville, *Op. cit.*, c. 2, p. 28 sqq, et c. VI, p. 95, et 96.

[2]) Qui de his uberiorem notitiam sibi comparare vult, adeat prae caeteris Albertum M., *Topic.*, lib. II VII.

non est vituperandus, et, *Si iniustus est vituperandus, non est iniustus laudandus.* Tertium est: *Idem attributum contrariis subiectis inesse non potest.* Puta, *Si iustus est laudandus, iniustus non est laudandus*, et, *Si iniustus est vituperandus, iustus non est vituperandus.*

55. Ad secundum genus locorum accidentis exemplo declarandum afferri possunt tres loci, qui a fine petuntur. Horum primus est: *Finis est melior iis, quae ad finem destinantur*; puta, *Sanitas melior potione est*, quia sanitas est finis, ob quem potio desideratur. Secundus est: *Duorum, quae ad eumdem finem spectant, id melius est, quod ad finem propius accedit*; e. g., *Disciplina militaris potior est emptione armorum*, quia illa propius, quam haec, ad victoriam spectat. Tertius est: *Ea, quae ad meliorem finem ducunt, praestantiora iis sunt, quae ad finem minus nobilem ducunt*; e. g., *Ea, quae ad aeternam felicitatem ducunt, meliora iis sunt, quae ducunt ad felicitatem temporalem.*

56. Sequuntur loci, qui *a genere* petuntur. Hi, secundum Albertum M., commode dividi possunt in *intrinsecos*, et *extrinsecos*, quia alii illorum ab aliquo principio, quod genus constituit, alii vero ab aliquo principio extra genus posito sumuntur. Ita locus intrinsecus generis est hic: *Si id, quod pro genere sumitur, non convenit alicui speciei, aut individuo, cuius sumitur esse genus, illud re ipsa non esse genus pro certo habendum est.* Puta, ex hoc loco facile est refellere Epicurum, qui *bonum esse genus voluptatis* autumabat, quia sunt voluptatis species, de quibus bonum non praedicatur. Locus intrinsecus generis quoque a definitione accidentis trahi potest, qui huiusmodi est: *Id, cui definitio accidentis convenit, non est genus.* E. g., *Esse album non est genus hominis*; quia sunt homines, uti Aethiopes, qui albi non sunt, cum genus id denotet, quod omnibus sibi subiectis semper, et necessario inest.

57. Inter locos extrinsecos generis illi maxime prae oculis habendi sunt, qui a diversis generibus oppositorum duci possunt. Exempli causa duos locos afferamus, quos *opposita secundum contradictionem*, seu contradictoria nobis suppeditant. Prior est: *Si negatio antecedentis non dicatur de negatione consequentis, id argumento est consequens non esse genus antecedentis*; puta, *Si non bonum non est non dulce, dulce non est genus boni.* Posterior est: *Si negatio antecedentis de negatione consequentis tamquam genus dicatur, id argumento est etiam consequens, tamquam genus, de specie dici posse.* Ita, si quis concedat *non bonum esse non dulce*, inde inferri potest *dulce esse bonum.*

58. Plurimi quoque sunt loci, qui *a proprio* sumuntur; at nos unum, et alterum dumtaxat exponemus, quorum primus pertinet ad locum in se spectatum, alter ad locum, prout ordinem ad aliud habet. Primus, qui *ab eo, quod est simul tempore*, sumitur, se habet huiusmodi: *Id, quod non est simul cum re, sed vel prius ea, vel posterius, non esse proprium rei pro certo habendum est.* E. g., *Ambulare in foro non esse proprium hominis* ex eo probari potest, quod posterius contingit hominem ambulare in foro, quam hominem esse. Hic locus, quo prolatus est modo, ad refellendum valet, quia, si quis aliquid esse proprium cuiusdam rei tueatur, potest ex eo confutari, quod illud simul tempore cum re non est. Quod si ad comprobandum adhibere illum lubeat, efferendus est hoc modo: *Id, quod simul tempore cum re est, et nec definitio, nec differentia eius est, proprium rei esse certum est.* Puta, optime probare possumus *esse proprium hominis*, quod sit *animal scientiae capax*, quia hoc simul tempore, et ex necessitate homini inest.

59. Secundus, qui *a contrariis* trahitur, hic est: *Si subiectum est contrarium subiecto, ac attributum est contrarium attributo, et illud sit proprium illius, certum est etiam hoc esse proprium huius.* E. g., *Si bonum est contrarium malo, ac expetendum est contrarium fugiendo, et expetendum esse proprium boni concedatur, tuto statui potest fugiendum esse proprium mali.* Quod de contrariis diximus, pari fere modo de reliquis oppositorum generibus dicendum est.

60. Restat, ut quosdam de multis locis, qui a *definitione* sumuntur, explicemus. Hi partim *circa totam definitionem*, partim circa aliquam eius partem, hoc est, circa *genus*, aut *differentiam* versantur, atque ex iis, quae de definitione antea diximus, nullo negotio intelliguntur. E locis, qui a tota definitione trahi queunt, e. g., adducimus hunc: *Omnis definitio, quae ex prioribus, et notioribus non conficitur, est vitiosa.* Quod quidem ex se patet; nam definitio ad cognitionem rei gignendam spectat, et cognitio rei, uti ex dicendis patebit, nonnisi ex notioribus, et prioribus adquiri potest. Perspicuum vero est priora, et notiora definitione esse genus, et differentiam, quia haec, cum sint partes, ex quibus definitio efficitur, prius, quam definitionem, esse intelligimus, et, nonnisi ipsis intellectis, definitionem intelligere possumus.

61. E locis definitionis circa genus, aut differentiam versantibus eligimus hosce locos, quos in articulo de definitione innuimus. Primus est: *Omnis definitio, in qua non ponitur genus, vitiosa est*; puta, si corpus definiatur, *id, quod tres dimensiones habet*; hoc enim quid sit corpus, non explicat. Alter est: *Omnis definitio, in qua non*

ponitur genus proximum, est viliosa; e. g., *iustitia* perperam definiretur per *habitum*, qui est genus remotum eius, et non per *virtutem*, quae est genus proximum, alioquin quaenam species habitus sit, non intelligeretur. Tertius est: ***Differentia**, **quae nihil oppositum habet**, **non est differentia vera**, **sive quae speciem constituit**.* Nam, quoniam genus in suas species per differentias secum pugnantes dividitur [1], omnis vera differentia aliam sibi oppositam habeat necesse est [2].

CAPVT TERTIVM

De syllogismo demonstrativo, seu de demonstratione

Quoniam non solum didicimus, quomodo a vitiis, quae in syllogismo latere possunt, cavendum nobis sit, sed etiam rationes perspeximus, quibus probabilem, aut verisimilem cognitionem rerum assequi possumus; et quoniam cognitio probabilis ad cognitionem certam, et scientificam rerum viam parat, necesse est, ut in praesentia de syllogismo demonstrativo disseramus, per quem scientificam rerum cognitionem assequi nobis licet. Cui tractationi ut iustum ordinem adhibeamus, 1° de praecognitis demonstrationis, 2° de inventione medii, quo fit demonstratio, 3° de variis generibus demonstrationis, 4° de effectu demonstrationis, seu de scientia, 5° de diversitate, ac ordine scientiarum disseremus.

ARTICVLVS PRIMVS

Praenotiones demonstrationis exponuntur

62. Aristoteles sapienter docuit fieri non posse, ut aliquid de a-

---

[1]) Differentias, quae dividunt genus, oportere ut sint inter se oppositae, atque hanc oppositionem eam esse, quae contraria dicitur, ostendimus in I part., c. I, art. 2, p. 18.

[2]) Ex locis, quibus definitionem rectam non esse deducitur, hic etiam enumeratur: *Si unius contrarii reddita definitione, non sit alterius contrarii definitio statim manifesta, reiicienda est prioris contrarii definitio.* Sane, contraria eidem subiiciuntur generi, ex cuius per differentias partitione contrariae proveniunt species. Quare si ex iis unum perspicue definiatur, ex definitione huius definitio alterius, quod ex eodem genere, et ex differentia contraria constituitur, simul cognoscenda est. E. g., si candor definiatur, color aspectum dissipans, cognoscitur simul atrorem esse colorem, qui aspectum congregat; et ideo eam definitionem, quae definitionem contrarii non patefacit, obscuritate laborare arguendum est.

liqua re inquiramus, nisi rem ipsam quodammodo cognoscamus; nam mens, a voluntate ad veri inquisitionem movetur, voluntas vero nequit in id ferri, quod prorsus ignorat. Ex hac doctrina ipse solutionem petivit illius sophismatis, quo Meno apud Platonem omnem inquisitionem tamquam absurdam traducebat: *Quod quaeris ad cognoscendum, vel scis, vel nescis; si scis, frustra quaeris; si nescis, etiam cum invenis non agnosces* [1]. Id, quod quaeritur, respondit Aristoteles, neque omnino scitur, neque omnino nescitur, quippe quod animus omnem quaestionem solvit ope quorumdam principiorum, quae naturaliter cognoscit; quapropter id, quod, soluta quaestione, *distincte* cognoscit, iam in principiis, a quibus solutionem elicuit, aliquo modo, sive *confuse* noverat; quia, uti alibi dicemus, cum quodlibet principium veritates, quae ex ipso fluunt, in se contineat, cognitis principiis, veritates, quae ipsis continentur, quodammodo cognoscuntur [2]. Iamvero, ea, quae ante solutionem quaestionis cognoscere oportet, *praecognita*, seu *praenotiones* in Scholis vocantur. Antequam igitur ad syllogismi demonstrativi, seu demonstrationis expositionem accedamus, opus nobis est nonnihil de praenotionibus delibare.

63. Quin quibusdam praenotionibus ad scientiae adeptionem opus sit, nullus Philosophus unquam dubitavit. Certe, ne de Platone, et Aristotele, quos iam nominavimus, aliisque graecis [3] dicamus, haec fuit ss. Patrum doctrina, quos inter s. Augustinus, secundum Stagiritam, dixit id, quod quaeritur, iam *genere* notum esse oportere [4]. Scholastici autem, hosce duces secuti, aiebant, id, quod quaeritur, neque omnino sciri, quia, cum non cognoscatur in se, sed in principiis, quibus continetur, non cognoscitur cognitione *distincta*; neque omnino nesciri, quia, cum cognoscatur in principiis, quibus continetur, cognoscitur cognitione *confusa*; unde id, quod post partam scientiam cognitione *distincta* cognoscitur, ante scientiae adeptionem *potentia*, sive cognitione *confusa* notum est [5]. E recentibus

---

1) *Menon.* Cf s. August., *De Trinit.*, lib. XII, c. 15, et s. Thom., *In lib. I Poster.*, lect. III.

2) *Anal. Post.*, lib. I, c. 1, § 7, et 8; cf *ibid.*, § 16.

3) Vid. de Epicuraeis Tullium, *Acad.* II, c. 7, et *de Nat. Deor.*, lib. I, c. 16, et de Stoicis Senecam, *Epist.* XXIV, et s. Augustinum, *De Civ. Dei*, lib. VIII, c. 7.

4) *De Trin.* lib. X, c. 1, n. 1-3.

5) Audiatur s. Thomas: « Qui scit aliquid in universali, scit illud indistincte, tunc autem distinguitur eius cognitio, quando unumquodque eorum, quae continentur potentia in universali, actu cognoscitur »; *In lib. I Phys.*, lect. I. Cf *In lib. III Sent.*, Dist. XXV, q. II, *sol.* 2 ad 2, et *sol.* 4 ad 2.

satis est nominare Baconem, qui ait: « Haud omnino rei imperitum esse oportet, qui quaestionem apposite instituat [1]».

64. At, quamvis de necessitate praenotionum omnes philosophi consentiant, tamen in illis definiendis inter se valde dissident. Nos in Aristotelis sententiam, quae ss. Patribus, et Scholasticis probata fuit, lubenter concedimus. Sed, antequam illam exponamus, pauca praemonenda esse ducimus. Quaelibet scientia tribus potissimum constat. Quae sunt 1° genus rei, ad cuius cognitionem spectat, idque *subiectum* scientiae dicitur, puta arithmeticae subiectum est numerus; 2° genus affectionum, quae, an subiecto insint, scientia expendit; cuiusmodi in geometria sunt proprietates trianguli, quadrati, etc.; 3° denique principia, ex quibus affectiones subiecto inesse intelligitur.

65. Vt vero perspiciatur, quaenam sint principia, ex quibus fit demonstratio, advertendum est, non posse ullam demonstrationem confici, nisi quaedam sine demonstratione sumantur. Nam, quoniam omnis demonstratio in eo posita est, ut aliquid alicui inesse patefiat, certe oportet sine demonstratione sumere tum illud, cui numquidpiam insit, demonstrandum proponitur, tum ea, ex quibus inesse demonstratur. Tam illud, quam ista, quoniam demonstrationem antevertunt, ad eamque efficiendam expostulantur, *principia* demonstrationis dicuntur. Iam vero manifestum est, principia, quae ad subiectum pertinent, oportere esse propria singularum scientiarum, propterea quod unaquaeque scientia subiectum habet sui proprium; principia autem, ex quibus fit demonstratio, esse omnium scientiarum communia, quippe quae, cum extra proprium cuiusque scientiae subiectum sint, in omnibus scientiis locum habent. Principia, quae communia sunt, *communes anticipationes*, *axiomata*, sive *dignitates* vulgo nuncupantur [2]. Duobus hisce principiorum generibus illud est commune, quod in ea scientia, in qua adhibentur, sine ulla demonstratione sumuntur; si enim demonstranda essent in eadem scientia, tum quidquam illis prius in ea foret, proindeque non essent ipsa principia illius scientiae. « Principia, inquit s. Thomas, in unoquoque genere sunt illa, quae, cum sint vera, tamen non convenit ea demonstrare in illa scientia, in qua sunt principia [3]».

---

[1]) *De augm. scient.*, lib. II, p. 91, ed. cit. cf lib. V, c. 3.

[2]) Luculenter ad hanc rem Aristoteles: « Principia enim sunt duplicia, alia quidem, e quibus, alia vero circa quod. Principia quidem, ex quibus est primo demonstratio, communia sunt: illa vero, circa quae, propria sunt, ut numerus in arithmetica, magnitudo in geometria »; *Anal. Poster.*, lib. I, c. 32, § 12, ed. Didot.—[3]) *I Poster.*, lect. 19.

At vero illud interest inter principia communia, et propria, quod communia sunt ex se perspicua, ideoque eiusmodi, ut non solum sine ulla demonstratione intelligantur, sed etiam demonstrari nequeant. Vnde ait s. Thomas: « Proprium est horum principiorum, quod non solum necesse est ea per se vera esse, sed etiam necesse est videri, quod sint per se nota. Nullus enim potest per se opinari contraria eorum [1] ». Propria vero, etsi non demonstrentur in ea scientia, cuius sunt principia, possunt tamen demonstrari in alia scientia, quia, cum peculiarem materiam complectantur, possunt esse nota non per se, sed per scientiam superiorem ea, cuius sunt principia. « Sunt quaedam, ait idem Doctor, propositiones, quae non possunt probari, nisi per principium alterius scientiae; et ideo oportet, quod in illa scientia supponantur, licet probentur per principia alterius scientiae. Sicut a puncto ad punctum est rectam lineam ducere, supponit Geometra, et probat Naturalis, ostendens, quod inter quaelibet duo puncta sit linea recta media [2]».

66. Hisce praestitutis, pronum nobis est intelligere Aristotelis doctrinam circa praenotiones, quae est huiusmodi: Quandoquidem tria sunt, in quibus quaelibet scientia versatur, nimirum subiectum, affectiones, et principia, oportet, ut is,qui aliquam scientiam sibi comparare vult, de illis tribus quidquam cognoscat. Et sane,quemadmodum quisquis de loco in locum emigrare vult, nosse debet et unde proficiscitur, et quo spectat, et cui viae ipsi insistendum sit; ita qui scientiam aliquam persequitur, noscat quodammodo necesse est rem, quam scire cupit, eius affectiones, quas assequi studet, et principia, quorum ope ab eo, quod de re novit, ad ea, quae ignorat, pervenire valeat [3]. Itaque tria sunt praecognita cuiuslibet scientiae, nimirum subiectum, praedicatum, et principia. At, quoniam non omnino, ut modo diximus, sed quodammodo nobis nota esse debent, inquiramus oportet, quid de illis in anteeessum cognoscendum sit.

67. Atque in primis, quoniam subiectum est fundamentum totius scientiae, fieri non potest ut demonstretur ipsum vere esse in illa ipsa scientia, cuius est subiectum, sed oportet praecognoscere, quod sit, proindeque etiam, quid significet, quia definitio nominis debet praeludere quaestioni *an sit* [4]. Hinc praenotiones

---

1) *Ibid.*

2) *Poster.*, lect. 5.

3) Vid. Zabarella, *De tribus praecognitis*, *Opera logicae*, p. 238 sqq, Tarvisii 1604. — 4) Cf p. 118.

subiecti sunt *quid sit*, nempe quid significet, et *quod sit*. Prior est definitio, quam Logici *nominalem* dicunt, nempe oratio, quae explicat, quid res significet; posterior autem *suppositio*, vel graeca voce *hypothesis*, quia sumit, sive, ut Scholae aiunt, *supponit* rem aliquam esse, aut non esse, tanquam principium indemonstrabile, puta *esse motum*, aut *non esse vacuum*. Definitio, et suppositio communi nomine *thesis*, sive *positio* dicuntur, quippe utraque aliquid *ponit*, de quo inter disputantes convenire oportet, antequam demonstratio conficiatur. Thesis dicitur etiam *postulatum*, eo quod demonstratio *postulat*, ut rem esse, aut non esse admittatur [1].

68. Quod attinet ad affectiones subiecti, praenosse necesse est, quid ipsae significent, non quod sint, sive quod in subiecto insint. Namque, si illud ipsum, quod nomen affectionis denotat, nos lateret, sane haud demonstrare possemus illam subiecto inesse. Contra ea, si nobis innotesceret affectionem reipsa esse, sive subiecto inesse, omnis inquisitio supervacanea foret, quia omnis demonstratio eo spectat, ut proprium accidens in subiecto inesse patefaciat.

69. Denique de principiis oportet praenoscere, 1° quid significent, quia necesse est praenoscere terminos, ex quibus ipsa constant; 2° quod vera sint, quia, cum demonstratio a principiis pendeat, nulla erit demonstratio, nisi principia vera esse sumatur. Cuius postremae rei ratio in eo posita est, quod, cum de enunciationibus agitur, idem valet eas esse, et veras esse, si enim enunciatio non est vera, reipsa non est. Perspicuum porro est principia, de quibus hic agimus, esse ea, quae communia, sive axiomata diximus. Nam principia propria, utpote quae materiam scientiae complectuntur, ab ipso subiecto sunt repetenda, eaque sunt, ut iam dictum est, quid subiectum significet, et quod sit.

ARTICVLVS SECVNDVS

Medium demonstrationis inquiritur

70. Exploratis praenotionibus syllogismi demonstrativi, ad eius *medium* investigandum progrediamur. Hoc non aliud esse, quam ipsam causam rei, luculenter s. Thomas post Aristotelem expo-

---

[1]) *Anal. Post.*, lib. I, c. 10, § 7-11. Aristoteles alibi (*Topic.*, lib. I, c. 5, ed. cit.) thesim vocavit omnem propositionem disputantis, cuiusmodi illa Zenonis: *omnia moveri*; aut Heracliti: *nihil moveri*. Ex quo factitatum est, ut quidquid probandum proponitur, vulgo *thesis* dicatur.

suit hisce verbis: « Quia scire opinamur, cum sciamus causam . . ., demonstratio autem est syllogismus faciens scire, ita consequens est, quod medium demonstrationis sit causa [1] ». Nimirum causa veluti terminum medium efficit, cuius ope e principio generali scientia rei particularis, tamquam syllogismi conclusio, sponte oritur. E. g., in hoc syllogismo, *Corpus, quod interpositione sui intercipit lumen, efficit, ut res collustrata deficiat; atqui terra inter solem et lunam hoc modo intercedit: ergo luna deficit*, ipsa interpositio corporis lumen intercipientis, quod est causa, quamobrem luna deficiat, termini medii munere fungitur. Aristoteli, et Scholasticis Baco adstipulatus est, quippe qui ait: « Recte ponitur vere scire, esse per causas scire [2]».

71. Causae, ut suo loco videbimus, quatuor numerantur, scilicet *materia*, *forma*, *efficiens*, et *finis*. Materia dicitur id, ex quo aliquid fit; forma id, per quod fit; efficiens id, a quo fit; et finis id, propter quod fit. Iam, etsi causam esse medium syllogismi scientifici omnes philosophi concedant; tamen, utrum omnes causae, an una tantum, vel plures earum id muneris obire queant, inter eos non convenit. Antiquis missis, Baco inter recentes illud causae formali dumtaxat attribuit, cum causam finalem noxiam, materialem autem, et efficientem nullius, aut parvi momenti ad scientias esse putasset [3]. At nos omne causarum genus medii termini munere fungi posse, secundum Stagiritam, et politiores eius interpretes, tuemur. Cum enim omnes causae ad rei effectionem pertineant, quaelibet earum, quid res sit, aperire valet. Id inductione singula genera causarum complectente patefacere iuvabit. Et sane, « quandocumque aliquid demonstratur de toto per partes, videtur esse demonstratio per causam materialem; partes enim se habent ad totum secundum rationem materiae [4] ». Si demonstraveris hominem esse capacem scientiae ex eo, quod est rationale, causam formalem pro argumento sumes. Ex causa efficiente ordinem in mundo esse demonstratur, quia Deus, qui mundum condidit, non potuit, quin ordinem inter omnes eius partes adhiberet. Denique ex causa finali Aristoteles demonstravit post coenam utile esse ambulare, quia deambulatio, cum ciborum digestioni inserviat, valetudini prodest.

72. At vero nonnulla de hac re monere par est. 1° Etsi quaelibet

---

1) *In lib. II Post. Anal.*, lect. IX.

2) *N. O.*, lib. II, § 2, p. 133.—3) *Op. cit.*, lib. II, aph. 2, et 3, p. 133, 134.

4) Cf s. Thom., *In lib. II Post. Anal.*, lect. IX.

causa demonstrationi conficiendae inservire possit, non omnibus tamen causis aeque locus semper est in qualibet demonstratione, sed diversa causa pro diversitate materiae idoneum argumentum est. E. g., in rebus mathematicis, utpote quae materiam intelligibilem habent, nec efficienti, nec finali locus esse potest, sed medium demonstrationis ex materia, et forma ducitur, vel, si mavis dicere, ex sola forma quia in his materia, et forma unum sunt [1].

2° Interdum unum, idemque ex pluribus causis demonstrari potest. Ita deambulatio est simul causa, et finis sanitatis, quippe quod et fit ad sanitatem assequendam, et sanitatem producit; quocirca ipsam esse utilem post prandium tum ex eo, quod causa efficiens sanitatis est, tum ex eo, quod est eius causa finalis, demonstrari potest. Quin immo interdum unum, idemque ex omnibus causarum generibus demonstrari posse indubium est. Hoc reapse in rebus naturalibus locum habet; namque hae materiam, et formam habent, ex quibus constant, causam efficientem, a qua producuntur, finem denique, ad quem destinantur. E. g., ad mundi pulcritudinem demonstrandam argumentum petere licet tum ex materia, et forma, ex quibus constituitur, quia revera mundus pulcritudinem praesefert, tum ex causa effectrice, quia Deum auctorem habet, tum ex fine, quia ad sapientiam Dei patefaciendam destinatus est.

3° Causa nequit esse argumentum syllogismi scientifici, nisi sit *per se*, et *necessaria*. Nam conclusio syllogismi ad scientiam tum pertinet, cum adeo firma est, ut nulla adversa ratione concuti possit; hanc autem firmitatem assequi non potest, nisi omnino necessaria sit, sive quoties id complectitur, quod aliter esse nequit. Vt autem effectus sit necessarius, oportet ipsum a causa *per se*, sive *necessario*, sive *naturaliter* promanare; id enim, quod *per accidens* a causa oritur, non semper oritur ab ea, ac proinde oppositum eius, quod probatur, non est impossibile. Ex eo autem, quod causae debent esse necessariae, intelligitur ipsas oportere esse proprias, non vero communes. Nam causae communes, cum non solum ad rem, cuius scientia quaeritur, sed etiam ad alias spectent, rem ex princi-

---

1) ***Materia intelligibilis*** apud Aristotelem et antiquiores Peripateticos est ***quantum*** praecise sumptum, idest ipsum continuum, prout est abstractum a qualitatibus sensibilibus (cf p. 30, not. 1). Hoc autem vocatur ***materia intelligibilis*** non solum ex eo quod opponitur materiae sensibili, hoc est, qualitatibus sensibilibus, quae in corpore inveniuntur, verum etiam ex eo quod rationem quantitatis non habet in rerum natura, uti materia sensibilis, sed in intellectu. Ex his facile perspicitur, cur obiectum mathematicae sit materia intelligibilis, et cur forma huius scientiae cum materia confundatur.

piis, quae ipsam constituunt, haud manifestant, proindeque eam aliter se habere non posse minime evincunt; ex quo fit, ut conclusionem dialecticam, nempe probabilem, non vero scientificam gignant.

4° Denique primae, et immediatae sint oportet causae rei, quam scire volumus. Quod ut intelligatur, praemittere opus est causas rerum, prout a nobis cognoscuntur, *rationes* ipsarum rerum dici, quia causae sunt id, cuius ope res cognoscimus; 2° nos, quoniam res per suas causas cognoscimus, tum illas perfecte cognoscere, seu *scire*, cum ultimas illarum rationes, ultra quas nulla alia ratio est, assequimur. His praemissis, licet nobis argumentari hoc modo: Nos tum res scimus, cum ultimas earum rationes cognoscimus. Atqui ultimae rationes rerum, ad quas in adquirenda cognitione rerum pervenimus, sunt causae proximae, et immediatae ipsarum rerum, quia mens nostra res plerumque inverso ordine, ac in se sunt, cognoscit. Ergo causae, per quas res scimus, proximae, ac immediatae sint oportet.

73. Ex his omnibus perspicitur, quam recte syllogismus demonstrativus ille dicatur, cuius praemissae sunt necessariae, certae, atque evidentes, sive syllogismus *necessitatem inducens*, *in quo non est possibile esse veritatis defectum* [1].

ARTICVLVS TERTIVS

Vndenam desumendus sit medius terminus in syllogismo scientifico, inquiritur

74. Cum iam perspexerimus medium omnis syllogismi scientifici non aliud esse, nisi causam, per quam maius extremum subiecto inesse intelligitur, inquiramus oportet, quodnam instrumentum ad causas inveniendas nobis suppetat. Ad cuius rei intelligentiam praemonendum est, quatuor causas, quas recensuimus, ad unicam, nempe ad causam *formalem*, quae essentiam rei efficit, tandem redire. Enimvero munus *finis* est causam effectricem ad formam gignendam movere, unde ipse nonnisi in forma iam perspecta conspicitur;causa autem *effectrix* id agit, ut materia a forma determinetur; materia denique per formam suum *esse*, et actionem habet; quocirca finis, vis effectrix, et materia ad formam referuntur [2]. Ex quibus intelligitur eum, qui causas inquirit, unde res est, revera essentiam rei inquirere; proindeque, si hoc modo sententia

---

[1]) Cf p. 103.—[2]) Cf Toletum, *In lib. 1 Post. Anal.*, c. 10.

Baconis intelligatur, revera scientiam *ex Formarum*, ut ipse ait, *inventione* adquiri [1]. Iamvero, quoniam oratio, quae essentiam rei significat, definitio est [2], patet definitionem esse medium, sive argumentum omnis syllogismi scientifici, ideoque quaerere causam, ob quam res est, non aliud esse, quam quaerere definitionem rei.

75. At quibus viis ad definitionem rei pervenire nobis licet? Stagirita duas potissimas nobis significavit, *inductivam* scilicet, et *divisivam*, quas iam ante Scholasticos Clemens Alexandrinus probaverat, et breviter exposuerat [3]. Methodus inductiva hoc modo adhibenda est: Principio oportet singularia, quae nomine rei definiendae significantur, a ceterarum rerum multitudine segregare, ut inde ambitus notionis patescat. Deinde ex ipsis illa singularia secernere, quae inter sese non differunt, quidque ea commune habeant, perspicere, atque hoc commune certa quadam nota concludere. Tum alia singularia sumere, quae eodem, ac illa, genere contineri, sed ab illis specie differre vulgo putatur, et ad id, quod horum commune est, mentem revocare. Denique et haec, et illa inter se conferre, et inquirere, utrum aliquid commune omnibus ipsis sit. Si hoc revera deprehendatur, in eo genus esse concludendum est; ex quo definitionem generis, quae inquirebatur, conficere licet. Ita, si quis definitionem *animalis* inductione assequi velit, principio singularia animalia inspiciat, et quae inter homines, et quae inter boves, et quae inter equos, aliasque species vulgo recensentur. Tum inquirat, quid cunctis hominibus, qui speciem quamdam ab aliis discretam efficere dicuntur, commune sit, et deprehendet homines in eo convenire, quod sunt animalia ratione praedita. Praeterea expendat, quid commune sit multis aliis, puta equis, bobus, avibus, aliisque, et comperiet singulos boves, equos etc., etsi inter se quadam ratione differant, in quibusdam tamen proprietatibus convenire. Denique diversas hasce species animantium inter se conferat, et ea omnia, licet aliqua ratione abs se differant, quidpiam commune habere cognoscet. Iam, cum deprehenderit omnia animantia, quae differunt speciebus, in eo consentire, quod vi sentienti pollent, definitionem huius generis *animal* se nactum esse tuto concludat.

76. Methodus divisiva autem ita se habet: Primum videre oportet, ad quam categoriam res definienda pertineat; deinde illius categoriae genera per oppositas differentias dividenda sunt, donec ea differentia inveniatur, per quam rei definiendae natura constet; tum

1) *N. O.*, lib. II, aph. 2, p. 134. — 2) Vid. p. 36.
3) *Stromat.*, lib. VIII, c. 6.

ex hac, et genere proximo existet oratio, quam definitionem dicimus. E. g., quisquis hominem definire velit, principio animo recolat eum categoria substantiae contineri; deinde a primo hoc substantiae genere exorsus, dividendo progrediatur usque ad *animal*; rursus animal in *rationis particeps*, et *rationis expers* dividens, hominis differentiam, quae *ratio* est, invenisse concludat. Ex hac igitur, et proximo genere colligat hanc esse hominis definitionem: *animal rationis particeps*.

77. Vt definitio per divisionem rite instituatur, tria, secundum eumdem Stagiritam, observanda sunt. Primo, divisio nihil exhibere debet, quod extra essentiam rei sit; id enim, quod in re praeter essentiam eius est, essentiam ad individuum contractam exhibet, atque ideo ad descriptionem, non ad definitionem rei pertinet. Ita, si definitioni hominis addas esse philosophum, Athenis natum, aliaque accidentia Socratis, Socratem describes, non hominem definies [1]. Secundo, oportet divisionem nihil eorum praetermittere, quae ad essentiam rei definitae pertinent; alioquin vel genus inferius cum genere superiori, vel species cum genere commiscerentur. E. g., si in definitione animalis vim sentiendi omiseris, animal cum vegetali confundes, et, si in definitione hominis neglexeris rationem, animal, non hominem definies. Denique divisio ea, quae ad notionem pertinent, eo ordine exhibeat necesse est, quem ipsa in se revera habent; alioquin, quid in ea commune, quidque proprium est, minime pateret. Huiusmodi est divisio, quam exempli loco adduximus; illa enim, cum gradatim a notione substantiae ad notionem animalis rationalis descendat, homini communem esse cum vegetabili vitam, et cum belluis sensum, proprium autem esse rationem, luculenter commonstrat.

78. At vero idem Aristoteles docuit non eamdem vim duabus hisce methodis inesse ad definitionis adeptionem. Nam divisio, etsi descendendo usque ad ultimam differentiam, definitionem assequatur, tamen illam ipsa per se non patefacit; inductio autem, quippe quae commune ex singularibus colligit, illam et invenit, et patefacit [2]. Qua animadversione eum ad Platonem digitum intendisse graeci Interpretes non immerito putarunt [3]; Plato enim in suis *Dialogis* divi-

---

1) « Dicendum, s. Thomas ait, quod essentia proprie est id, quod significatur per definitionem. Definitio autem complectitur speciei principia, non autem principia individualia »; I, q. XXIX, a. 2 ad 3.

2) *Anal. Poster.*, lib. II, c. 5.

3) Cf *Scholia in Arist.* colleg. Brandis, p. 180, Berolini 1836.

sionem ad definitionem demonstrandam saepe adhibuit [1]. Iamvero dubitari nequit, quin divisio definitionem rei non patefaciat. Haec enim, ubi ad ultimam differentiam pervenit, procul dubio species aperit, in quas genus ultimum, sive proximum dividitur, sed ad utramlibet speciem res definienda pertineat, minime statuit. Ita, ne allatum exemplum deseramus, per divisionem animalis, quod est genus ultimum, in *rationale*, et *expers rationis*, patefit quidem omne animal oportere esse aut rationale, aut rationis expers; sed hominem, cuius definitio quaerebatur, esse animal rationale minime evincitur. Id luculenter ex eo perspicere licet, quod si divisio formam syllogismi induat, syllogismus quaesitum pro concesso sumit, sive, ut Scholae aiunt, *principium petit*. En syllogismum, qui ex illa divisione construi potest: *Animal vel est rationale, vel rationis expers; homo est animal; ergo vel est rationalis, vel expers rationis: non est autem expers rationis; ergo est rationalis.* Quisnam, quaeso, non videt in hoc syllogismo pro concesso sumi illud, quod probandum erat, nempe *hominem esse animal rationale* ? Itaque scite s. Thomas inquit: « . . . via divisionis non ex necessitate sequitur conclusio, existentibus praemissis, quod requiritur ad rationem syllogismi [2]».

79. Ex his facile perspicis methodi divisivae usum non esse, nisi in eo genere disputationis, quod per interrogationes, et responsiones instituitur, hoc est, in *dialogis*. In his enim, proposita divisione ab interrogante, respondens alterutram partem eligere, et quasi concedere cogitur; concessam autem esse definitionem quaesitam interrogans concludit. At perspicuum est conclusionem non ex ipsa vi divisionis, sed ex concessione respondentis duci. Hinc apposite ad hanc rem s. Thomas: « Producitur enim via divisionis, cum accepto aliquo communi, quod per multa dividitur, remoto uno, concluditur alterum. Puta, si entium aliud est animal, et aliud est inanimatum, habito, quod homo non sit inanimatum, concluditur, quod sit animal; sed ista conclusio non sequitur, nisi respondens det, quod homo vel sit animal, vel inanimatum [3] ». Nec pigeat audire Zabarellam, qui rationem, secundum quam methodus divisiva procedit, luculenter exposuit. « Ille, inquit, qui vult hominis definitionem venari per divisionem, sumit in primis aliquod

---

1) Vid. *Sophist.*, et *Politic.*, c. V.

2) *In lib. II Poster.*, lect. IV. Hac sane ex causa Aristoteles divisionem dixit *syllogismum infirmum*; *Analyt. Prior.*, lib. I, c. 31, § 1, ed. Didot.

3) *Ibid.*

genus notum, ut corpus, et inquit, omne corpus aut est animatum, aut inanimatum; et interrogat audientem, nonne homo est animatus? annuente illo, accipit hominem esse animatum, et ita differentiam generi adiungendo, dicit hominem esse corpus animatum: deinde similiter dicit, corpus animatum aut est sensibile, aut insensibile, homo autem nonne sensibilis est, et non est insensibilis? iterum concedente illo, adhuc dividit corpus animatum sensibile, quod est animal, per alias differentias, ut per pedestre, et aquatile, seu per rationale, et irrationale, et unam sumit, reiecta opposita, dicens: nonne homo est rationalis? illo annuente, sumit hominem esse rationalem, et tandem ex omnium collectione constituit hominis definitionem: homo est corpus animatum, sensibile, rationale: in quo toto discursu manifestum est dividentem nihil colligere ex positis, sed omnia sine probatione sumere ex sola concessione respondentis; quia sunt per se nota, non quia per divisionem notificentur [1]».

80. Contra ea, monente s. Thoma, « ille, qui utitur inductione, non probat syllogistice, sed tamen aliquid manifestat [2] ». Et sane, inductio, quoniam ex individuis, eodem genere, et eadem specie comprehensis, illud, quod commune illorum est, colligit, definitionem, sive essentiam quaesitam re ipsa patefacit; id enim, quod inest omnibus individuis eiusdem generis, aut speciei, est essentia, qua ipsa individua continentur. Ex quo fit, ut eo, quod est omnibus individuis eiusdem generis, aut eiusdem speciei commune, per inductionem collecto, probare per syllogismum licet essentiam animalis inductione patefactam esse. Ita, postquam inductione compertum est cuncta animantia in eo convenire, quod sunt substantiae sentientes, essentiam animalis inductione detectam esse facile probatur hoc syllogismo: Id, quod omnibus individuis eiusdem speciei, et in omnibus individuis specierum eiusdem generis inest, definitio, sive essentia generis est. Atqui esse sentiens inest non solum individuis unius speciei, sed etiam individuis omnium specierum animalis. Ergo esse sentiens est definitio generis animalis.

Firmum igitur manet inductionem ex vi sua definitionem patefacere, divisionem autem, nonnisi concedente illo, quocum disputatur.

81. Verum enimvero, ex eo, quod divisio ex se definitionem non patefacit, non consequitur illam absurdam, aut supervacaneam esse; si quidem ipsa, uti Stagirita etiam contra Speusippum ostendit [3],

---

[1]) *In lib. II Post. Analyt.*, c. 4, p. 555, col. 1, *Opp. Log.* ed. cit.

[2]) *Op. cit.*, lect. 1.

[3]) Aristoteles Speusippum non nominat, sed eum, teste Themistio (in h. l. *Scholia* in Arist. ed. cit.), procul dubio perstringit.

*

ad definitionem, inductione compertam, illustrandam plurimum valet. Et iure quidem optimo. Namque per ipsam, quemadmodum ex iis, quae de divisione recte instituenda modo diximus, certi efficimur, in definitione nec quidquam eorum praetermissum esse, quae ad essentiam rei definitae pertinent, nec quidquam acceptum, quod extra eius essentiam est; praetereaque edocemur, quid de iis, quae essentiam rei efficiunt, proprium eius sit, quidque commune. Ita, si, definitione hominis per inductionem detecta, methodum divisivam ad id ipsum adhibuerimus, facile comperiemus 1° tum esse animal, tum esse rationale ad essentiam hominis pertinere; 2° non esse praeter ea aliud, quod ad essentiam eius constituendam desideratur; 3° animal esse prius, quam rationale, quia ratio notionem genericam animalis determinans, hominem constituit, ideoque animal esse homini cum bellua commune, rationale autem esse proprium illius. Iamvero dubium non est, quin ex horum omnium notitia definitio perficiatur; si quidem is vere rem scit, qui non solum quid ipsa est, novit, sed etiam ea, ex quibus illa est, et per quae ab aliis distinguitur, diiudicare valet. Itaque divisio,si definitionem non patefacit, ipsam procul dubio perficit [1].

ARTICVLVS QVARTVS

De variis demonstrationum generibus

82. Restat, ut de variis generibus demonstrationis breviter disputemus. Ex dictis nullo negotio colligitur demonstrationem proprie, et stricte acceptam secundum Aristotelem non esse , nisi syllogismum *scientificum*,nempe illum, qui rem per eiusdem proximas, et necessarias causas evidenter probat, quique idcirco *demonstrativus*, sive graeca voce *apodicticus* nuncupatur. At vero sciendum est demonstrationem cum penes ipsum Aristotelem, tum penes alios antiquos, et recentes non solum illo strictissimo sensu sumtam fuisse, sed interdum quoque vel pro omni syllogismo, qui conclusionem ex praemissis necessario infert, uti mathematicis praesertim fre-

[1]) De hac Aristotelis doctrina, sane perdifficili, sed magni momenti, necnon de plerisque eorum, quae ad demonstrativum syllogismum pertinent , legere iuvat, praeter Interpretes graecos, et Scholasticos, nonnullos nuperos germanos in logice aristotelea valde eruditos , uti Trendelenburg, *Op. cit.* passim; Rassow, *De notionis definitione*, Berolini 1843 ; Kuhnium , *De notionis definitione* etc. , Halis 1844 ; et Castmann , *Op. cit.*, c. 3, p. 129 et sqq.

quens est, vel pro cuiuscumque generis probatione, ita ut demonstrare idem sit, ac probare. Ex his intelligitur, cur et ab Aristotele, et ab eius Interpretibus, praeter illam demonstrationem, quae a Magistro κατ' ἐξοχήν, et a discipulis *principalis*, vel *potissima* dicta fuit, aliae multae demonstrationis species recenseantur [1].

83. Atque in primis, Scholastici, secundum Aristotelem, observarunt necessariam esse conclusionem non solum in syllogismo, qui a causa proxima conclusionem elicit, sed in eo etiam, qui vel a causa remota ad effectum progreditur, vel ab effectu ad causam se extollit; propterea quod causa remota etiam necessario ad effectum refertur, et effectus quoque necessario cum sua causa colligatur. Quare docuerunt demonstrationis, secundum Aristotelem, duo esse potissima genera, nempe *propter quid*, et *quia*. Demonstratio *propter quid* est illa, quae propriam, proximam, et adaequatam causam, sive rationem rei demonstratae continet. Demonstratio autem *quia* dicitur illa, quae evidenter quidem probat praedicatum convenire subiecto, sed nonnisi remotam, et minus adaequatam huius convenientiae causam, seu rationem affert, vel illa, quae effectum ad probandam causam sumit. Primum demonstrationum genus, cum patefaciat id, propter quod res constituitur, patefacit simul quid res sit. Alterum vero, cum fiat per causam remotam, et minime adaequatam, vel per effectus, non ostendit *quid* res sit, sed tantum *quia* res est. E. g., demonstratio aeternitatis Dei, quae ex Eius immutabilitate desumitur, est *propter quid*, quia immutabilitas est propria, proxima, et adaequata ratio aeternitatis [2]. At, si quis aeternitatem Dei ex eo probaret, quod Deus est *Ens a se*, haud considerans immutabilitatem, quam esse rationem proximam aeternitatis intelligimus, assignaret rationem remotam aeternitatis Dei, proindeque demonstrationem *quia* conficeret. Item demonstratio existentiae Dei, quae ex rerum contingentium existentia conficitur, est demonstratio *quia*, cum ipsa per effectus fiat. Quocirca demonstratio *propter quid* longe perfectior est demonstratione *quia*; per illam enim nos proprie, et perfecte rem scimus [3].

84. Ad has duas demonstrationis species illae facile revocari possunt, quae vulgo dicuntur demonstrationes *a priori*, atque *a posteriori*. Enimvero demonstratio *a priori* ea est, quae fit per causam, et demonstratio *a posteriori* est ea, quae fit per effectus, et proprie-

---

[1]) Vid. Barth. Keckermann, *Systema logicae*, lib. III, c. 14, p. 529, Lugduni 1607.

[2]) Vid. s. Thom., I, q. X, a. 2 c.

[3]) Cf s. Thom., *In lib. I Poster.*, lect. XXIII, et XXIV.

tates. Hinc patet demonstrationem *a posteriori* esse demonstrationem *quia*, et demonstrationem *a priori*, si fiat per causam propriam, proximam, et adaequatam, eamdem esse, ac demonstrationem *propter quid*; sin per causam remotam, vel inadaequatam, ad demonstrationem *quia* revocari [1]. Origo duplicis huius generis demonstrationis, nempe *a priori*, et *a posteriori* ex eo repetenda est, quod interdum causa effectu, interdum effectus causa notior est. Nam, quandoquidem omnis demonstratio a noto ad ignotum progredi debet, liquet demonstrationem vel a causa ad effectum, vel ab effectu ad causam progredi oportere, prout vel causa notior nobis est, vel effectus notior causa. Si primum fiat, demonstratio dicitur *a priori*, sin alterum, *a posteriori*. « Quandoque, ad rem inquit s. Thomas, id, quod est magis notum quoad nos, est etiam magis notum simpliciter, et secundum naturam, sicut accidit in Mathematicis . . . Quandoque id, quod est notius quoad nos, non est notius simpliciter, sicut accidit in naturalibus, in quibus essentiae et virtutes rerum, propter quod sunt in materia, sunt occultae, sed innotescunt nobis per ea, quae exterius de ipsis apparent. Vnde in talibus fiunt demonstrationes ut plurimum per effectus, qui sunt notiores quoad nos, et non simpliciter [2] ».

85. Praeterea recolendum animo est, non semper nobis contingere, ut verum, quod quaerimus, aliquo principio certo, ac evidenti contineri perspiciamus, sed interdum non alio modo evincere illud posse, nisi ex eo quod, illo ablato, absurda quaedam consequantur. Prioris generis demonstratio *directa* vocatur, alterius, *indirecta*. Quoniam demonstratio indirecta eo spectat, ut oppositum eius, quod evincendum suscipitur, fieri non posse patescat, ea eleganter dicta est *ductio ad impossibile*, sive *deductio ad absurdum*. Itaque demonstratio *directa* ea est, in qua aliquod verum ex alio vero, quocum connectitur, deducitur; *indirecta* autem demonstratio ea est, in qua aliquid verum esse evincitur ex eo, quod, illo negato, unum, aut plura absurda oborirentur; vel falsum redarguitur, quia, si esset verum, aliquod, vel plura absurda existerent. Ita *animam esse immortalem* demonstratur *directe* ex eo, quod spiritualis est, *indirecte* ex eo quod, si immortalis non esset, nulla poena vitium, nulloque praemio virtus afficerentur.

86. Iam perspicuum est demonstrationem directam indirectae longe praestare; namque demonstratio indirecta dumtaxat patefacit rem

---

1) *Anal. Post.*, lib. I, c. 2.

2) *In lib. I Post.*, lect. IV. Cf Alb. M., *Poster.*, lib. I, tract. III, c. 7, et 8.

esse, sed directa non modo patefacit rem esse, verum etiam quaenam sit eius natura, declarat. E.g., cum animam esse immortalem ex eo probatur, quod, si non esset immortalis, vitio poena, et virtuti praemium deessent, cognoscitur quidem animam esse immortalem, sed interna ratio immortalitatis ignoratur. At qui animae immortalitatem ex eo statuit, quod est spiritualis, non modo cognoscit animam esse immortalem, sed etiam rationem callet, ob quam immortalis est [1]. Ex his intelligitur tum indirecta demonstratione utendum esse, cum directa deest. Nihilominus haud raro iuvabit directae demonstrationi indirectam adiicere, propterea quod idem verum, si pluribus modis, atque sub diversis aspectibus exhibeatur, luculentius, et facilius evincitur. Quae cum ita sint, optimo sane consilio demonstratio indirecta a primis logicae cultoribus valde commendata, frequenterque usurpata fuit. Certe, ea perfamiliaris fuit Socrati, qui illam ad Sophistarum cavillationes eludendas utiliter adhibebat [2]; Euclidi, qui, teste Laertio [3], argumentorum conclusiones non sumptionibus,sed conclusionibus refellendis oppugnabat; Aristoteli, qui et illa saepe usus est,et vim, legesque eius diligenter expendit [4].

87. Non mediocris usus etiam est ad quaestiones dirimendas argumentatio, quae *ex datis*, vel *ad aliquem* a s. Thoma [5], aliisque Scholasticis, et a recentibus *ad hominem* dicta est. Haec in eo consistit, quod adversarius, si verum quodpiam fateri recuset, admittere cogitur alia, quae ipsemet falsa esse non diffitetur, ita ut a falsis ab eo concessis ad falsum non concessum agnoscendum adducatur. E. g., s. Paulus adversarios resurrectionis mortuorum ex eo convincit, quod, si falsum esset mortuos resurrecturos, pro falsis quoque habenda forent alia, quae vera esse fatebantur, scilicet Christum resurrexisse, proindeque inanem non esse suam praedicationem, inanemque non esse illorum fidem [6]. Ex his nullo negotio intelligitur demonstrationem *ex datis* non valere ad rem probandam, quia ipsa conclusionem non elicit ex principiis ipsius rei, sed valde opportunam esse ad revincendos adversarios, quia ipsa patefacit adversarium, si neget verum, quod nos asserimus, ipsum secum pugnare. Magnam vim ad refellendum adversarium illi argumentationi inesse, quae principiis ab eo concessis nititur, iam adver-

---

[1]) Vid. s. Thom., *Op. cit.*, lect. XL.
[2]) Id videre licet in Dialogis Platonis, et maxime in *Protagora*.
[3]) Lib. II, c. 10, segm. 107.
[4]) *Anal. Prior.*, lib. I, c. 29, et lib. II, c. 11, et 14.
[5]) *In lib. V Met.*, lect. VI.
[6]) Cf s. Aug., *De Doctr. Christ.*, lib. II, c. 31, n. 49.

terat s. Irenaeus. « Illa est vera, inquit, et sine contradictione probatio, quae etiam ab adversariis ipsis signa testificationis profert [1]».

88. Neque omnino tacendum est de demonstratione *reciproca*, quam Scholastici post Aristotelem *circularem* dixerunt. Ea est, aiente s. Thoma, « quando ex conclusione, et altera praemissarum conversa concluditur reliqua [2] ». Et sane, ex aliqua argumentatione fit eius *reciproca*, cum conclusio illius in locum maioris transit; minor non mutat locum, sed convertitur; maior in conclusione ponitur. En exemplum, quod ad hanc rem s. Thomas protulit: « Si fiat talis syllogismus: Omne animal rationale mortale est risibile; omnis homo est animal rationale mortale; ergo omnis homo est risibilis. Assumatur conclusio tamquam principium, et adiungatur ei minor conversa hoc modo: Omnis homo est risibilis; omne animal rationale mortale est homo; ergo omne animal rationale mortale est risibile; quae erat maior primi sillogismi [3]». Iam perspicuum est huiusmodi argumentationem esse vitiosam, si id, quod in priori argumento est conclusio, et in posteriori est principium, uno, eodemque modo accipiatur. Nam, quoniam principium est prius, et notius conclusione, sequeretur idem esse simul notius, et minus notum; scilicet notius, prout est principium, et minus notum, prout est conclusio [4].

89. Nihilominus demonstratio reciproca, uti ab eodem Aquinate observatum fuit, duobus modis rite, et utiliter adhibetur. Primo, si id, quod in priori argumento est conclusio, et in posteriori principium, diverso modo accipiatur; tum enim id, quod ponitur prius in conclusione, postea in principio, unum, idemque re ipsa non est [5]. Secundo, si argumentatio *a posteriori* vertitur in argumentationem *a priori*, eo consilio ut, postquam ab existentia effectus existentiam causae collegimus, perspicere conemur modum, quo effe-

---

1) *Adv. Haeres.*, lib. IV, c. 14. — 2) *In lib. I Poster.*, lect. VIII.
3) *Ibid.* — 4) *Ibid.*
5) *In lib. II Poster.*, lect. XII. Exempli loco sit illa argumentatio, qua ex testimonio Sacrae Scripturae auctoritas Ecclesiae Catholicae, et ex Ecclesiae Catholicae testimonio auctoritas Sacrae Scripturae a Theologis Catholicis infertur. Hanc demonstrationem *in orbem*, seu *circulum vitiosum* esse Protestantes inflatis buccis clamitant. Sed iniuria. Sciendum enim est Theologos Catholicos primo argumentis a ratione petitis ostendere libros Sacrae Scripturae esse a Deo revelatos; deinde ex his probare Ecclesiam Catholicam esse veram Ecclesiam Christi, ad eiusque iudicium cum de numero librorum divinorum, tum de vera doctrina, quae illis continetur, spectare; denique ex Ecclesiae decreto statuere, quinam libri pro divinis habendi sint. Quapropter in allata demonstratione circulari illud, quod in priori argumento ut conclusio ponitur, atque in altero uti principium, non eodem prorsus sensu accipitur.

ctus a causa procedit. Haec demonstratio in Scholis *regressus*, sive demonstratio *regressiva* nuncupata fuit, quippe quod in ea prius ab effectu progredimur ad causam, deinde a causa ad effectum regredimur. Enimvero, si a cognitione effectus ad cognitionem causae ducimur, procul dubio cognitio causae ad effectum penitius cognoscendum nos adiuvat. Puta, rite conficeres existere ignem ex eo, quod fumum vides, et fumum ideo tibi occurrere, quia ignis existit; namque primo ex contemplatione fumi ad cognitionem ignis progrederis, deinde ab igne ad fumum regrederis, ut rationem reddas, cur fumus existat[1]. Huiusmodi demonstratio circularis non modo non est vitiosa, sed etiam exquisitissimam, uti Aristoteles advertit, cognitionem gignit, propterea quod una eademque opera effectum, et causam rei aperit, proindeque illius demonstrationis, quam Logici *potissimam* dicunt, vim habet [2].

ARTICVLVS QVINTVS

De effectu de monstrationis, sive de scientia

90. Cum de natura demonstrationis, diversisque eius formis modo dictum sit, ratio ordinis expostulat, ut scientiae notionem, et potiora quaedam ad ipsam pertinentia breviter tradamus; scientia enim, aiente s. Thoma, « est effectus demonstrationis [3] ».

Atque, ut ab eius notione initium ducamus, in memoriam revocandum est materiam scientiarum esse essentias rerum [4], et quoniam essentiae rerum sunt universales, immutabiles et necessariae, scientias dumtaxat circa universale, immutabile et necessarium versari. Iam rei cuiuspiam essentiam, uti ante diximus, nonnisi per eius causam cognoscere licet, atque id, quod per suam causam cognoscitur, firma, et absoluta certitudine per demonstrationem comprehenditur. Scientia igitur recte definitur: *Cognitio certa, et evidens rei per causam*, vel *cognitio per demonstrationem acquisita.* « Ille scit, inquit Aristoteles, proprie ac simpliciter, qui causam cognoscit, cur res sit; et illius causam esse, et aliter se habere non posse firmiter tenet [5]».

---

1) *In lib. I Poster.*, lect. VIII.

2) *Post. Anal.*, lib. I, c. 3. Qui plura de hac argumentatione nosse cupit, legat Zabarellam, *De regressu*, inter *Opp. log.* p. 248, et sqq, ed. cit.

3) *In lib. I Poster.*, lect. XIV.

4) Baco expressis verbis illud Platonis probavit: *Formas esse verum obiectum scientiae*; *De augm.*, lib. III, c. 4, p. 193.

5) *Anal. Post.* lib. I, c. 7. Cf s. Augustinum, *Contr. Acad.*, lib. II, c. 7, n. 19, et, ceteris omissis, Alb. M., *Poster.*, lib. I, tract. II, c. I.

91. Exinde conficitur 1° fortuita, sive, ut Scholae aiunt, contingentia ad scientiae materiam non pertinere secundum ea, quibus unumquodque a ceteris discriminatur, ac individuum est, nempe secundum accidentia, sed secundum ea, per quae ad quasdam species revocantur, scilicet secundum essentias suas. Cuius rei ratio est, quod accidentia mutationibus subiacent, essentiae vero immutabiles sunt [1]. 2° Aliud esse *scire*, aliud *intelligere*. « Ipsa cognitio, ait s. Thomas, secundum quod stat in principiis, accipit nomen intellectus, secundum autem quod derivatur ad conclusiones, quae ex principiis cognoscuntur, accipit nomen scientiae [2] ». 3° Denique syllogismum dialecticum, atque inductionem viam ad scientiae consecutionem sternere, sed ipsam scientiam minime gignere; si quidem, uti dictum est, syllogismus dialecticus notitiam rei dumtaxat probabilem exhibet, atque ipsa inductio, quae in demonstratione adhibetur, scilicet perfecta, ad essentiam, sive causam rei inveniendam magno adiumento est, sed rem ipsam per causam non probat [3]. Vnde ad rem s. Thomas: « Demonstratio, quae facit scientiam de re, sumitur ex causis proximis rei [4].

92. Vt vero scientiae natura penitius inspiciatur, illius discrimen ab *opinione*, et *fide* nosse iuvabit. In primis opinio est imbecila mentis assensio cum metu partis adversae coniuncta. « Opinio, s. Thomas ait, significat actum intellectus, qui fertur in unam partem contradictionis cum formidine alterius [5] ». Quapropter ipsa differt a scientia tum ratione materiae, quia scientia circa res necessarias, ac immutabiles, opinio circa res contingentes, et mutabiles versatur, tum ratione modi, et causae, quia scientia ex demonstratione efficitur, opinio ex ratione probabili oritur; ex quo fit, ut illa firma, haec infirma sit. Inde exurgit aliud caput differentiae, quam innuit s. Thomas, nempe « quod per unam demonstrationem, quae est efficax, causatur in

---

[1]) Cf s. Thomam, I, q. LXXXIV, art. 1 c.; *Cont. Gent.*, lib. II, c. 64; *Qq. dispp.*, *De Verit.*, q. XV, a. 2 ad 3.

[2]) *In lib. III Sent.*, Dist. XXVIII, q. 1, a. 6 *sol.*

[3]) Vid. p. 129, not. 1.

[4]) *In lib. I Sent.*, Dist. XLV, q. 1 a. 3 ad 5. Scientia, de qua hic loquimur, significat notitiam alicuius rei, quae per eius causam adquiritur, quaeque idcirco *scientifica* vocatur. Nam, si scientia pro systemate cognitionum ad certum ordinem rerum pertinentium, prout de ea mox dicturi sumus, accipiatur, indubium est ipsam non solum syllogismo demonstrativo, sed etiam probabili, neque syllogismo tantum, sed etiam inductione haud raro uti; adsunt enim scientiae, in quibus nec omnia firmiter, nec omnia per idem instrumentum sciendi cognoscere licet.

[5]) I, q. LXXIX, a. 9 ad 4.

nobis scientia, opinio autem non causatur in nobis per unum syllogismum dialecticum, sed requiruntur plures propter eorum debilitatem [1] ».

93. Fides autem a s. Thoma definitur: Mentis adhaesio alicui rei, quam quis non videt, sed alteri dicenti credit [2]. Ex hac definitione patet praecipuum discrimen inter scientiam, et fidem repetendum esse ex diversa ratione, qua rei alicuius veritati assentimur. Namque in iis, quae scientia tenemus, conclusioni assentimur, quia hanc ex principiis evidentibus fluere perspicimus; quocirca assensus intellectus ex rationis momentis oritur. Contra ea, quoniam ea, quae fide tenemus, neque evidentia immediata, neque mediata praesto nobis sunt, intellectus non e rationis momentis, sed a voluntate ad illorum veritati adhaerendum movetur; propterea quod, cum voluntas hanc adhaesionem, tamquam bonum a ratione exhibitum, amplectatur, intellectum ad ipsam determinat. Hinc « certitudo scientiae, uti s. Thomas ait, consistit in duobus, scilicet in evidentia, et firmitate adhaesionis; certitudo autem fidei consistit in uno tantum, scilicet in firmitate adhaesionis [3] ». Quandoquidem autem ratio, propter quam intellectus ad assentiendum rebus non visis movetur, est vel divina, vel humana, fides in *divinam*, et *humanam* dividitur. « Fides, ait idem Doctor, proprie dicitur ex hoc quod aliquis assentit eis, quae non videt. Hoc autem contingit dupliciter, uno modo, secundum quod homo inducitur per rationem humanam... Alio modo, secundum quod inducitur per rationem divinam [4] ».

94. Verum enimvero vox fidei a Scholasticis, secundum Aristotelem [5], interdum adhibita fuit ad opinionem significandam, quae, cum multis probabilibus argumentis nitatur, proxima scientiae est. « Fides, ait Albertus M., est perfecta persuasio unius partis per multa probabilia [6] ». Cui concinens s. Thomas inquit: « Credere dicimur,

---

1) *Qq. dispp.*, *De Virtut.*, q. 1, a. 9 ad 11. Opinio, quippe quae ex genere suo ad firmitatem scientiae non pervenit, procul dubio natura sua expostulat, ut qui in ea versatur, de opposito dubitare possit, sed necesse non est, ut ipsa cum dubitatione actuali semper coniungatur. Fieri enim potest, ut quispiam rei probabilem assensum praebeat, nec tamen de opposito eius ambigat, vel quod rem *ut plurimum* contingere observavit, vel quod ipsam gravibus testimoniis, communive hominum consensu obfirmari novit, vel quod voluntas obstinate intellectum determinat, ita ut rem aliter posse evenire non advertat. Cons. Ferrari, *Phil. Perip.* etc., t. I, q. VIII, p. 125, Venetiis 1754.—2) 1ª 2ae, q. LXVII, a. 3 c.

3) Vid. s. Thomam, *In lib. III Sent.*, Dist. XXIII, q. 11, a. 2 sol. 3 ad 1.

4) *Ibid.*, Dist. XXIII, Espos. text.

5) *Top.*, lib. IX, c. 5. — 6) *De Homine*, tract. 1, q. LI, a. 1.

quae vehementer opinamur [1] ». Praeterea, haec ipsa vox tum penes veteres, tum penes Scholasticos non raro assensum significat, quem intellectus in secunda et tertia actione sua veritati praestat. « Et adhuc, ait s. Thomas, magis extenso nomine (fidei), certitudo, quae fit per rationem humanam, etiamsi ad visionem inducat, dicitur fides, secundum quod argumentum dicitur ratio rei dubiae fidem faciens [2]».

95. Denique illud s. Augustini monitum praetermittendum non est, nomen scientiae, si late accipiatur, prout vulgo accipi solet, non solum ea significare, quae ex firmis rationis momentis novimus, sed etiam ea, quae sensibus, et testium auctoritate tenemus. « Proprie, ipse ait, cum loquimur, id solum scire dicimus, quod mentis firma ratione comprehendimus. Cum vero loquimur verbis consuetudini aptioribus, sicut loquitur etiam Divina Scriptura, non dubitemus dicere scire nos et quod percipimus mentis nostrae sensibus, et quod fide dignis credimus testibus; dum tamen inter haec, et illud, quid distet, intelligamus [3] ».

96. Iamvero, circa scientiam stricto sensu acceptam, controversia penes Philosophos, et Theologos agitatur, utrum, necne intellectus de eodem obiecto *formaliter*, hoc est, sub eadem ratione considerato, actum scientiae, et fidei, vel scientiae, ac opinionis simul elicere possit. Nobis sententia negans, quam s. Thomas, aliique multi cum eo tuiti sunt, certa videtur. Re sane vera, intellectus noster duo, quae secum pugnant, simul, et semel de eodem obiecto affirmare nequit, alioquin idem simul esse, et non esse fateretur. Atqui, si de eodem formali obiecto scientiam simul haberet, ac fidem; vel scientiam, ac opinionem, duo, quae secum pugnant, de illo affirmaret. Etenim, prout scientiam eius haberet, necessariam esse connexionem praedicati cum subiecto, et, prout opinionem eius haberet, eamdem non necessariam, sed contingentem iudicaret [4]; praetereaque, scientia intellectus perciperet evidenter praedicatum subiecto annecti, fide vero evidentiam in eo nexu nequaquam inesse cre-

---

[1]) *Qq. dispp.*, *De Verit.*, q. XIV, a. 2 c.

[2]) *In lib. III Sent.*, Dist. XXIII, Expos. text. Hoc sensu Clemens Alex. vocem πίστις fidem usurpavit in *Strom.* lib. VIII, c. 3.

[3]) *Retract.*, lib. I, c. 14, n. 3.

[4]) « Non contingit, inquit s. Thomas, omnino simul idem scire, et opinari, quia simul homo haberet existimationem, quod posset aliter se habere, et quod non posset aliter se habere »; *In lib. I Post.*, lect. 44. Atque Scotus: « Perspicuum est fieri non posse, ut eamdem rem simul opinetur quispiam, et sciat; alioquin existimaret eamdem rem aliter se habere posse, et non aliter se habere posse, quod fieri nequit »; *In lib. I Post.*, c. 30.

deret [1]. Ergo intellectus actum fidei, et scientiae, vel scientiae, et opinionis circa idem obiectum simul elicere non potest.

97. Idem fere argumentum hoc alio modo concinnari potest: Scientia certitudinem, et evidentiam parit; ast opinio certitudine, et fides evidentia destituitur; itemque scientia dubitationem omnem ab animo repellit, opinio autem dubitationem annexam habet [2]. Atqui haud possibile est intellectum de eodem formali obiecto esse simul certum, et incertum, esse non dubium, et dubium, denique evidentiam habere, et non habere, quia haec sibi invicem contradicunt. Ergo fieri nequit, ut intellectus de eodem obiecto formali actum scientiae, et fidei; vel scientiae, ac opinionis simul eliciat.

98. Nec quisquam nobis obiiciat mediorum diversitate contradictionem omnem amoveri, ideoque in eodem intellectu esse posse scientiam unius obiecti formalis, fidemque, vel opinionem, si diversis mediis intellectus innitatur. Etenim, quocumque modo a diversis mediis certitudinem, et incertitudinem, evidentiam, et inevidentiam oriri dixeris, haec semper *privative* sibi opponuntur, sicut lux, et tenebrae. Atqui haud possibile est in eodem subiecto simul esse aliquam formam, et privationem eius, quocumque ex capite privatio illa oriri dicatur; sicut impossibile est, dum sol aerem illuminat, aerem esse obscurum, ex quacumque causa obscuritas existat. Ergo ob diversitatem mediorum fieri nequit, ut intellectus circa idem forma-

---

1) « Ea ratione non potest simul idem, et secundum idem esse scitum, et creditum, quia scitum est visum, et creditum est non visum »; 2ª 2ªe, q. I, a. 5 ad 4.

2) « Dicendum quod non videtur esse possibile quod aliquis de eodem habeat scientiam et opinionem, quia opinio est cum formidine alterius partis, quam formidinem scientia excludit »; *Qq. dispp.*, *De Ver.* q. XIV, a. 9 ad 6. Advertito, etiamsi opinio, ut antea diximus, a dubitatione actuali aliquando seiungatur, non posse ipsam *ut plurimum*, ac *naturaliter* cum scientia componi. Etenim, ubi intellectus certam, evidentemque obiecti cognitionem assequitur, et vim medii scientifici, demonstrationisque percipit, procul dubio rationes probabiles, quaecumque sint, negligit, nec ab illis movetur; quemadmodum qui lumine splendidissimo solis rem oculis obversantem videt, perexiguam, tenuemque lucernae flammam non advertit; quare momenta probabilia nihil conferunt ad assensum iis praestandum, quae immediate, vel mediate evidentia sunt. Ergo, etsi rationes probabiles, et Sapientum auctoritates intellectum ad percipiendas demonstrationes disponant, ac adiuvent, tamen illum commovere nullo pacto possunt, si certa, evidentique notitia obiectum teneat. Itaque, quoniam, posito actu scientifico, vis probabilitatis supervacanea est, idcirco scientia, et opinio in eodem intellectu circa idem obiectum formale *ut plurimum*, et *naturaliter* non componuntur. *Naturaliter* inquimus; nam opinionem, quae a dubitatione abstrahitur, et assensum probabilem unice prae se fert, cum scientia compo-

le obiectum simul scientiam, et fidem, vel scientiam; atque opinionem habeat [1].

99. Quae ut magis perspicua fiant, haec duo monere praestat. Primo, nihil certe vetat, quin intellectus iudicet rem aliquam esse omnino veram, et certam, quia per medium verum, et certum demonstratur, atque eamdem rem posse etiam cognosci per medium probabile; sed inde non efficitur, ut actus scientiae, et opinionis in eodem intellectu circa eamdem rem consistere possint. Etenim 1° iudicium illud, quo intellectus intelligit rem illam, quae per medium demonstrativum,ac proinde tamquam necessaria cognoscitur, etiam per medium dialecticum, ac proinde tamquam probabilem cognosci posse, non circa eamdem rem, sed circa diversos modos, quibus illa cognosci potest, versatur [2]. 2° Huiusmodi iudicium, quo intellectus propositionem, quae ex praemissis probabilibus infertur, probabilem esse decernit, non est probabile, sed omnino certum, quia illationem, quae ex praemissis probabilibus elicitur, probabilem esse omnino certum est.

100. Secundo, illas propositiones, quae tum ratione, tum auctoritate cognoscuntur, sciri simul, et credi repugnat. Etenim vel ratio, qua assertio ostenditur, rem perfecta evidentia demonstrat, vel probabiliter tantum suadet. Si primum, auctoritas eo unice spectat, ut evincat assertionem non esse novam, sed ab iis etiam traditam fuisse,

---

ni non repugnat, siquidem, cum res ita se habet, intellectus non est simul certus, et dubius. Hinc, quoniam Divina virtute id omne possibile est, quo posito, nihil absurdi, et contradicentis sequitur, dubitandum non est, quin opinio illo, quo diximus, sensu accepta simul cum scientia inesse eidem subiecto supernaturaliter possit.

1) « Cum scientia, et opinio, ad rem Scotus inquit, sint simpliciter incompossibiles de eodem, si aliquis habeat primo opinionem de aliquo, et superveniat demonstratio, corrumpitur opinio, si enim ambae causae sint in eodem, scilicet medium dialecticum, et demonstrativum, dialecticum nihil faciet, impeditum a medio demonstrativo, ita quod numquam effectus erunt simul, nec causae simul causabunt » (*In lib. III Sent.*, Dist. XXIV, q. un.). Et rursus: « Ad scientiam proprie dictam requiritur evidentia obiecti; evidentia autem obiecti repugnat fidei, quae est de non visis; ideo dico, quod scientia, et fides non possunt esse in eodem respectu eiusdem »; *Ibid.*

2) Huc illa s. Thomae verba spectare videntur: « Qua (*scientia*) acquisita, potest remanere cognitio, quae est per syllogismum dialecticum, quasi consequens scientiam demonstrativam, quae est per causam: quia ille qui cognoscit causam, ex hoc etiam magis potest cognoscere signa probabilia, ex quibus procedit dialecticus syllogismus » (3, q. IX, a. 3 ad 2). Quomodo philosophus de existentia Dei, aliisque veritatibus scientiam, et fidem simul habere possit, theologis explicandum relinquimus.

quorum testimonia in medium afferuntur. Sin alterum, auctoritas efficit, ut illa assertio probabilior, quoad fieri potest, appareat, siquidem ex summorum virorum auctoritate vis opinionis augetur [1].

101. Ea, quibus actum scientiae nec cum actu opinionis, nec cum actu fidei circa idem obiectum componi posse ostendimus, ne habitum quidem scientiae cum habitu opinionis, aut fidei circa idem obiectum posse consistere patefaciunt. Huius rei haec brevis luculentaque ratio est, quod cum habitus sint, ut suo loco dicemus, quaedam inclinationes ad eosdem actus, consequens est ipsos se mutuo excludere, prout se mutuo excludunt actus, ad quos ipsi inclinant.

102. Denique si actus cum habitu, ac habitus cum actu comparentur, haec statuenda sunt:

1° Actus opinionis cum habitu scientiae consistere potest. Etenim habitus ratione sui actibus alterius habitus sibi contrarii non opponitur. Ita, e. g., qui habitualiter iniustus est, aliquem iustitiae actum elicere potest [2]. At, si res ita se habet, consequitur fieri posse, ut, si quis habitu scientiae polleat, quin hunc habitum amittat, actum opinionis exerceat.

2° Si ex actu scientiae habitus generetur, habitus opinionis cum actu scientiae simul esse non potest, alioquin habitus opinionis cum habitu scientiae simul esset; id, quod fieri non posse paulo ante ostendimus.

3° Si actus scientiae nullum producat habitum, cum habitu fidei esse potest. Cuius ratio est, quod nullus actus habitum excludit, nisi quatenus habitum contrarium producit [3].

4° Denique actus fidei cum habitu scientiae componi potest. Etenim, cum actus, et habitus, uti iam diximus, directe non opponantur, fieri potest, ut intellectus, qui habitum scientiae de aliqua re habet, sed ad medium demonstrativum vim non intendit, actum fidei circa ipsam eliciat.

103. Haec discriminis capita, quae inter scientiam, opinionem, et fidem intercedunt, innuisse satis sit [4], quia amplior illorum notitia in scientiis theologiae revelatae, in quibus maximam utilitatem habet, tradenda est.

---

1) « Aliquis, inquit s. Thomas, parvae scientiae magis certificatur de eo, quod audit ab aliquo scientifico, quam de eo, quod sibi secundum suam rationem videtur »; 2ª 2ae, q. IV, a. 8 ad 2.

2) Cf s. Thom., 2a 2ae, q. XXIV, a. 12 c.

3) Cf s. Thom., 2a 2ae, q. CLXXV, a. 3 ad 3, et *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. XIII, a. 2 ad 5.

4) Vid. Roselli, *Summ. phil.* etc.; *Log.*, q. XXX, a. 2 et 3.

ARTICVLVS SEXTVS

De scientiarum diversitate, ordine et dignitate

104. Scientia, quemadmodum diximus, non solum significat perfectam alicuius rei notitiam, quae idcirco *scientifica* vocatur, sed etiam quodcumque systema cognitionum, quae ad certum quemdam ordinem rerum pertinent, quamvis non omnes hae cognitiones sint aeque firmae, et inconcussae [1]. Quocirca necesse est, ut, antequam manum ab hac altera parte Logicae amoveamus, de scientia hoc modo spectata breviter disputemus. Sed e re est in antecessum notionem *artis* tradere, quidque discriminis inter artem, et scientiam sit, exponere, ne una cum alia confundatur.

105. Ars a s.Thoma definitur: « Ratio recte aliquorum operum faciendorum [2]». Vt quid inter scientiam, et artem intersit, probe intelligatur, monendum est scientias esse vel *theoreticas*, vel *practicas*. Illae in veritatis contemplatione consistunt; hae veritatem cognitam traducunt ad opus. « Cuiusdam doctrinae, ait Origenes, finis sit ipsa doctrina, alterius vero doctrinae finis in opere computetur. Verbi gratia. Scientia geometriae finem habet ipsam tantum scientiam, atque doctrinam. Alia vero scientia est, cuius finis opus exigit: velut in medicina oportet me rationem, et dogmata scire medicinae, non ut tantummodo noverim quid debeam facere, sed ut faciam, idest, ut secem vulnera, victum moderatum, castigatumque disponam, aestus febrium in pulsu venarum sentiam. Quae si quis tantum sciverit, et non opere fuerit subsequutus, cassa erit eius scientia [3] ». Iamvero perspicuum est scientias sive theoreticas, sive

---

1) Pag. 154, not. 4. — 2) *In lib. 1 Post.*, lect. 1.

3) *Hom. 1 in Lucam*, *Opp.* ed. Car. Delarue, t. III, p. 933, col. 2, Paris 1740. Circa scientias speculativas, et practicas duo, docente s.Thoma, observanda sunt. In primis una, eademque scientia est theoretica, et practica, si partim circa cognitionem veri, partim circa regulas morum versetur. Exemplo sit Theologia revelata, quae non solum tractat de rebus Divinis, sed etiam de actibus humanis, « secundum quod per eos ordinatur homo ad perfectam cognitionem Dei, in qua aeterna beatitudo consistit » (I, q. I, a. 4 c.). Praeterea, eadem scientia quodammodo theoretica, et quodammodo practica esse potest; si quidem licet nobis in scientiis, quae ad opus spectant, vel non considerare effectionem operis, sed principia, quibus effectio operis nititur, vel considerare operis effectionem, non ut perficiamus opus, sed ut quomodo perfici queat, cognoscamus. Huiusmodi scientiae sunt practicae secundum rem, quam scimus, at theoreticae secundum modum, vel finem, ad

practicas discriminari ab arte. Nam scientiae theoreticae habent materiam necessariam, artes contingentem, atque illae circa actiones internas animi, hae circa materiam sensilem versantur. Scientiae practicae autem, etsi cum artibus conveniant, eo quod in actione, non in contemplatione consistunt, ab his tamen multiplici ex capite differunt. Revera 1° scientiae practicae ad finem ultimum, seu beatitudinem; artes vero ad finem proximum, nempe finem operis, spectant. 2° Scientiae practicae actiones immanentes, quales sunt voluntatis, complectuntur; artes autem spectant actiones transeuntes, nempe illas, quae circa exteriorem materiam versantur. 3° Denique scientiae practicae, quamquam, perinde ac artes, materiam contingentem habeant, nempe actiones hominis, tamen circa *particularia operabilia*, ut cum Scholis loquamur, minime versantur, quippe quae non ad illud spectant, ut singulas actiones hominis ad legis libellam exigant, sed ad illud tantum, ut universales normas actionum humanarum exponant. E contrario, materia artium semper e rebus singularibus conflatur, quia opera, ad quorum effectionem spectant, semper singularia sunt.

106. Silentio autem hic non est praetereundum artium regulas, uti saepe s. Augustinus monuit, tutas, et rectas esse non posse, nisi ex principiis rerum, ad quae referuntur, accurate deriventur [1]. Iamvero, si quis principia investiget rerum, circa quas aliqua ars versatur, scientiam illius artis condit. Scientia, quae principia, et supremas leges artium ingenuarum exponit, *Aesthetica* nuncupatur [2], eaque idcirco definitur, *scientia artium ingenuarum*.

107. At cavendum ab illorum errore est, qui scientiam historiae confici licere, et re ipsa a multis recentibus, praesertim in Germania, et Gallia, confectam esse contendunt. Hi, Vicum nostrum, quem

---

quem spectant. « Scientia igitur, ita sanctus Doctor concludit, quae est speculativa ratione ipsius rei scitae, est speculativa tantum. Quae vero speculativa est secundum modum, vel finem, est secundum quid speculativa, et secundum quid practica. Cum vero ordinatur ad finem operationis, et simpliciter practica »; I, q. XIV, a. 16 c.

1) Cf s. Augustin., *De Musica*, lib. I, c. 4, n. 6, et *De vera Religione*, c. 30, n. 54, 56.

2) A voce αἰσθάνομαι, *sentio*, quia res, uti s. Thomas advertit, prout ad sensus referuntur, proprie et in primis *pulcrae* dicuntur (I, q. V, a. 4 ad I). Recentes germani philosophi aesthetices, sive universae artium scientiae, inventionem immerito sibi vindicant; hanc enim nullo non tempore a summis viris excultam fuisse inter omnes constat. Vt de Platone, de Aristotele, et de Neoplatonicis taceamus, satis sit unum s. Augustinum commemorasse. Hic enim non semel ostendit artium, aeque ac scientiarum, immutabiles ra-

huius *Novae Scientiae* patrem salutant, secuti [1], in ea versantur sententia, genus hominum, secundum quasdam necessarias leges, quae in natura ipsa humana radices agunt, progredi debere, proindeque eum, qui leges illas scrutatur, earumque connexiones, et vim meditatur, scientiam, sive philosophiam historiae generis humani facile assequi. Verum, nemo non videt eos, qui hunc in modum argumentantur, actiones humanas cuidam *fato*, sive necessitati subiicere. Nam, cum materia scientiae nonnisi id sit, quod est necessarium, et immutabile, consequitur non alium posse scientiam historiae aggredi, nisi qui actiones humanas esse necessarias, et immutabiles arbitratur. Iam, quoniam actiones humanae, ut alibi videbimus, liberae sunt, certe fieri numquam potest, ut ulla scientia historiae conficiatur. Illud dumtaxat concedendum est, philosophum in historiis Regnorum et Imperiorum pervolvendis posse causas exquirere eventuum, quos ipsae enarrant, et animadversiones philosophicas in historiam scribere: id quod ab Augustino [2], et Orosio [3] inter veteres, et Bossuetio [4] inter recentes prae ceteris sapientissime factum est.

108. Quandoquidem singulae scientiae ad rerum cognitionem spectant, nonnisi ex eo, quod diversas res tractant, inter sese distinguantur necesse est. Illud, in quo unaquaeque scientia versatur, *subiectum*, sive, ut saepius aiunt, *obiectum* scientiae nuncupatur. Scientias igitur ex diversitate sui subiecti discriminari certum est. Ita *Theodicea*, et *Psychologia* diversae sunt scientiae, quippe quod illa de Deo, haec de anima humana tractat. Observandum porro est scientiam in rebus nihil revera esse, cum res sint, antequam nos illas sciamus, nihilque novi illis accidat ex eo, quod a nobis sciuntur, sed in mente nostra aliquid revera esse quippe quod mens nostra per rerum cognitionem se ipsam perficit. Ex quo facile

---

tiones esse, atque ex his pulchritudinem operum exurgere, et hinc iudicium de operibus ferri posse (ll. citt.). Ipse insuper sexcentis in locis pulchritudinis notionem, originem et leges acutissime edisseruit, ad eamque et in rebus naturae conspiciendam, et in operibus artificiosis obtinendam utilissima praecepta docuit. Neque tantum in praeceptis tradendis se continuit, sed Musicam, Grammaticam, et Rethoricam secundum philosophiae praecepta quoque tractavit.

1) Vid. *Principii di una Scienza Nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni*; *Opp.* t. V, ed. cit. Cf ea, quae de Vico scripsimus in Ephem. *La Scienza e la Fede*, vol. XXIX, p. 107-113, Napoli 1855.

2) Vid. praesertim egregium eius opus, *De Civitate Dei* Libri XXV.

3) *Historiarum* Libri VII, ed. Haverc., Lugd. Batav. 1738.

4) *Discours sur l'histoire universelle*, Paris 1681.

intelligitur res non esse obiecta scientiarum per se, sed pro eo ut a nobis cognoscuntur, proindeque illas, pro eo ut a nobis cognoscuntur, ad scientiam pertinere. Iamvero, quandoquidem in qualibet re plura seorsum considerare licet, sequitur eamdem rem multis modis seorsum posse a nobis cognosci, ideoque eamdem rem ad diversas scientias pertinere, si diversi sint modi, secundum quos illa seorsum consideratur. Ita, quamvis *Physica* et *Mathesis* circa corpus, ceu sui materiam, versentur, tamen alia scientia est Physica, alia Mathesis, quia illa corporis realis, haec abstracti proprietates investigat.

109. Iam diversi modi, ex quibus res consideratur, a s. Thoma, caeterisque Scholasticis post Aristotelem *principia* dicta fuerunt [1]. Res autem secundum principia, ex quibus consideratur, subiectum *formale* scientiae audit, propterea quod, quemadmodum forma rei ipsam rem constituit, eamque a ceteris discriminat, ita res secundum ea principia, ex quibus in aliqua scientia consideratur, est subiectum illius scientiae, atque a subiectis ceterarum scientiarum distinguitur. Itaque scientiae inter se distinguuntur ex diversitate sui subiecti, non *materialis*, nempe in se considerati, sed *formalis*, nempe secundum principia, quibus cognoscitur [2]. Ex his luculenter colligitur plures res una, eademque scientia contineri, si ex iisdem principiis cognoscantur; atque e contrario unam eamdemque rem ad diversas scientias pertinere, si ex diversis principiis consideretur [3]. E. g., etsi unum sit obiectum cum naturalis, tum revelatae Theologiae, hae tamen diversae sunt scientiae, quia haec ex principiis revelatis, illa ex principiis lumine naturae notis procedit. Contra ea, Theologia revelata, etiamsi non solum de Deo, sed etiam de homine, aliisque Dei operibus disputet, una scientia est, quia de his omnibus ex principiis eiusdem generis, nempe a Deo ipso revelatis, disputat.

110. Quod autem ad ordinem spectat, quem scientiae inter sese habent, advertendum in primis est, scientias a se invicem differre aut

---

1) Principia, de quibus hic Scholastici loquuntur, sunt principia propria singularum scientiarum, sicut axiomata *quantitatis* pro geometria: namque axiomata communia, ut alibi diximus, citra omne peculiare obiectum sunt, cunctisque scientiis inserviunt. Cf p. 138.

2) Cf s. Thomam, *In lib. I Post.*, lect. XLI. « Dicendum, alibi ait, quod cuiuslibet cognoscitivi habitus obiectum duo habet; scilicet id, quod materialiter cognoscitur, quod est sicut materiale obiectum; et id, per quod cognoscitur, quod est formalis ratio obiecti; sicut in scientia Geometriae materialiter scita sunt conclusiones; formalis vero ratio sciendi sunt media demonstrationis, per quae conclusiones cognoscuntur »; 2e 2ae, q. I, a. 1 c. Cf *Qq. dispp.*, *De verit.*, q. II, a. 13 ad 6.

3) *Ibid.* Cf s. Thom , *In lib. I Post.*, lect. cit.

specie aut *per accidens*. Primum quidem, cum subiectum unius specie differt a subiecto alterius, principiaque propria illius sunt diversa a principiis propriis huius; alterum vero, cum unicum est utriusque scientiae subiectum, sed una scientia in eo considerat quamdam proprietatem *accidentalem*, quam altera speciatim non expendit. Ita *Physica* specie differt ab *Ontologia*, quia illa de proprietatibus realibus corporis disputat, haec in supremis rerum principiis statuendis, explicandisque versatur. *Perspectiva* autem *per accidens* a *Geometria* discriminatur, quia linea visualis, de qua illa tractat, a linea, de qua in hac agitur, non specie, sed per accidens differt. Iamvero scientiarum, quae per accidens inter se discriminantur, alia sub alia continetur, et proprie ea, quae circa fortuitam aliquam proprietatem subiecti versatur, sub ea continetur, quae subiectum universe pertractat. E. g., perspectiva, quae rationem visualem lineae expendit, subest Geometriae, quae lineam, caeterasque magnitudines in universum examinat. Cuius rei ratio est, quod principia scientiae, quae circa aliquod obiectum speciatim versatur, « reducuntur, uti s. Thomas ait, ad notitiam superioris scientiae [1] », in qua de eodem obiecto in universum tractatur. Illae scientiae autem, quae specie abs se distinguuntur, aliqua scientia illis superiore continentur, quae proprietates utrique speciei communes complectitur. « Sicut unius generis, ait sanctus Doctor, subiecti unitas est communior, quam alterius, ut puta entis, sive substantiae, quam corporis mobilis; ita una scientia est communior, quam alia; sicut Metaphysica, quae est de ente, sive de substantia, est communior, quam Physica, quae est de corpore mobili [2] ». Scilicet quemadmodum genus est speciebus suis superius, in easque, tamquam sibi subiectas, dividitur; ita scientia, quae proprietates genericas rerum expendit, scientias sibi subiectas habet, quae differentias singularum specierum evolvunt. « Sicut animal, idem Aquinas inquit, est species corporis naturalis, ideo scientia de animalibus est sub scientia naturali [3]».

111. At scientiae ordinem inter sese etiam ex eo habent, quod una scientia alteri praestet. Qua de re haec cum D. Thoma statuenda sunt: 1° Quoniam in scientiis theoreticis duo considerantur, nempe obiectum, et modus, quo obiectum cognoscitur, ex utroque capite ipsae sunt aliae aliis nobiliores; si quidem perspicuum est cognitionem nostram eo praestantiorem esse, quo praestantior est materia,

---

[1]) I, q. I, a. 2 ad 1.—[2]) *In lib. 1 Post.*, lect. XLI.
[3]) *Ibid.*, lect. XXV.

circa quam versatur, et quo firmius mens nostra illi adhaeret [1]. Quare e scientiis theoreticis una est alia simpliciter nobilior, si et ob materiae praestantiam, et ob certitudinem ipsi antecellat. 2° Si scientiae ex uno capite pares sint, ex altero autem alia aliam vincat, ea, quae ex hoc altero capite alteri praestat, nobilior est. 3° Sin ex alterutro capite alia aliam vicissim vincat, illa, quae ex nobilitate materiae alteri praestat, alteri, quae certior est, praecellit, quia, ut egregie s. Thomas animadvertit, substantia quolibet modo praestantior est [2]. 4° Dignitatem scientiarum practicarum e natura finium, ad quos spectant, oportet metiri, si quidem finis in scientiis practicis idem valet, ac obiectum in scientiis theoreticis. Eapropter scientiae practicae eo nobiliores sunt, quo propius ad ultimum finem accedunt, proindeque una est alia nobilior, si propius, quam alia, ad illum finem accedit [3].

112. Quod si scientias theoreticas, et practicas inter sese collatas consideraverimus, haud difficulter perspiciemus, 1° scientias theoreticas practicis absolute praecellere, quia theoreticae pertinent ad id, per quod homo caeteris excellit, nempe ad intellectum, et versantur circa intelligibilia, quae mentis humanae proprium obiectum sunt [4]; practicae autem versantur circa actiones, in quibus exercendis homo potentias, ipsi cum brutis communes, quoque exercet [5]. 2° Practicas esse *aliqua ratione* theoreticis praestantiores, quia illae ad huius vitae usum necessariae sunt, hae vero non semper.

---

[1]) I, q. I, a. 5 c.

[2]) « Cuius ratio est, quia magis concupiscimus scire modicum de rebus honorabilibus, et altissimis, etiamsi topice et probabiliter illud sciamus, quam scire multum et per certitudinem de rebus minus nobilibus. Hoc enim habet nobilitatem ex se, et ex sua substantia; illud vero ex modo, et qualitate »; *In lib. I de An.*, lect. I.

[3]) I, q. I, a. 5 c. Ex his placitis sanctus Doctor ibidem demonstravit sacram Doctrinam prae omnibus scientiis tum theoreticis, tum practicis esse nobilissimam.

[4]) 2a 2ae, q. CLXXXII, a. 1 c. — [5]) Ibid.

PARS TERTIA

METHODOLOGIA

Logica, ut diximus, ea tradere sibi proponit, quorum ope scientias rerum mens nostra assequi valet. Iam scientiam rerum plerumque non aliter assequi possumus, quam per ratiocinationum continuationem, et seriem, atque hanc ratiocinationum seriem instituere non possumus, nisi viam, qua nobis incedendum est, scilicet initium, unde proficiscendum, et ordinem, quo a notis ad ignota progrediendum sit, cognoscamus. Logicae igitur est hanc viam nobis commonstrare. Pars Logicae, quae nos viam ad scientiam consequendam docet, *Methodologia*, seu doctrina de *methodo*, nuncupata est; vox enim μέθοδος, si in elementa, ex quibus constat, resolvatur, idem valet, ac *via ad aliquid*, ὁδὸς μετὰ τι.

Quantum autem haec de methodo tractatio studiosis scientiarum utilis sit, Ioan. Caius medicus peropportuna comparatione, quae apud Aristotelem [1], Clementem Alexandrinum [2], aliosque veteres legitur, declaravit hoc modo: «Vti venatores, nisi certas vias, certa vestigia, quae ad cubile ducunt, sequantur, feram numquam nec viderent, nec caperent; ita litterarum studiosi, nisi methodi, tamquam viae cuiusdam ad artes assequendas, ductum sequi velint, artium scientiam consequi numquam possunt ».

CAPVT PRIMVM

De methodo generatim spectata

ARTICVLVS PRIMVS

De methodi natura, atque diversis speciebus

1. Methodus commode definiri potest, *ordo, quem mens nostra in comparanda sibi scientia sectatur*. Quae definitio ethymologiae nominis apprime respondet, nam sicut via ad optatum locum viato-

---

[1]) *Anal. Post.*, lib. II, c. 13. — [2]) *Strom.*, lib. I, c. 2.

rem, ita methodus ad veritatis cognitionem nos ducit. Vt autem haec definitio probe intelligatur, illud animo recolendum est, tria in qualibet methodo requiri, nempe principium, seu veritates notas, ex quibus scientia proficiscitur, processum, nempe ordinem, quo mens ex principiis ad illationes progreditur, denique finem, qui est veritatis acquisitio. At vero neque ex principiis, neque ex veritatis cognitione, sed ex modo, quo ex principiis ad illationes progressio fit, notio methodi constituitur, quia principia praecognosci debent, et veritatis cognitio ipsam methodum consequitur.

2. Cum autem mens nostra eius sit naturae, ut scientiam vel ex se, vel opitulante magistro assequatur [1], methodus *inventionis*, nempe via, qua unusquisque ex se ad scientiam pervenit, a methodo *doctrinae*, seu via, qua scientias tradere oportet, distinguenda est. At, cum methodus doctrinae, uti inferius ostendemus, eamdem viam, ac methodus inventionis, terat, efficitur, ut fere omnia, quae de methodo inventionis dicturi sumus, in methodum docendi etiam quadrent. Quocirca hac in tractatione de methodo inventionis data opera agemus, et nonnisi pauca circa methodum doctrinae ad calcem adiiciemus.

3. Quandoquidem methodus inventionis consistit in modo, quem mens ad scientiam ex se assequendam sectatur, atque scientia tum obtinetur, cum res per causas, quae ipsam efficiunt, cognoscitur, liquet diversam huius methodi naturam a Philosophis assignandam esse, prout diversa ratione cognitio causae ab ipsis adstruitur. Iam, quoniam nonnulli Philosophi mentem nostram directa, ac immediata cognitione Dei, qui est prima Causa omnium rerum, rationesque omnium in se continet, frui contendunt, alii vero mentem nostram ita comparatam esse docent, ut ad Causae cognitionem nonnisi per cognitionem effectus pervenire possit, inde illa celebris divisio methodi in *ontologicam*, et *psychologicam* enata est. Nam Philosophi, qui primam sententiam tenent, initium scientiae a cognitione Dei ducendam esse statuunt, eorumque methodus *ontologica* dicitur, et qui alteram, initium scientiae a cognitione alicuius effectus sumendum esse propugnant, eorumque methodus *psychologica* appellatur.

Antequam harum methodorum notiones explanemus, et de ipsarum veritate iudicium nostrum proferamus, quasdam regulas generales exponere opus est, quas in methodo, quaecumque ea sit, observandas esse omnes philosophi consentiunt, licet illas alii aliter intelligant.

---

[1] Cf s. Thom., *Qq. dispp.*, *de Ver.*, q. XI, a. 1 c.

ARTICVLVS SECVNDVS

De legibus cuiuscumque methodi communibus

4. Prima methodi lex praecipit, ut in veri investigatione a notis ad ignota, sive, ut dici solet, *a magis notis* ad *minus nota* progrediamur. Haec regula ab iis, qui methodum ontologicam sectantur, diversa ratione, ac ab iis, qui psychologicam, explicari solet. Quod ut intelligatur, advertendum est veritates *magis notas* distingui in *magis notas natura sua*, et *magis notas nobis*. *Magis notae natura sua* vocantur illae, quae in se causam continent, ex qua aliae veritates existunt, et *magis notae nobis* dicuntur illae, quae nobis tamquam medium ad aliarum veritatem cognitionem adquirendam inserviunt. Iamvero, Ontologi putant illud, quod est *notius natura sua*, esse quoque *notius nobis*, et vicissim; atque e contrario Psychologi docent id, quod est *notius natura sua*, esse in cognitionis nostrae initio minus notum nobis, et vicissim [1]. Quamobrem illi statutam methodi legem ita interpretantur, ut ab iis, quae *notiora natura sua* sunt, investigationem veri instituendam esse contendant; isti autem ab iis, quae nobis sunt notiora. Puta, Deus, qui est *natura* magis notus, quam res ab Eo creatae, est, secundum Ontologos, quoque magis notus *nobis*, quam res ab Eo creatae; sed secundum Psychologos est minus notus *nobis*, quam res ab Eo creatae. Quare, si illos audiamus, mens nostra Deum ipsum per se, et res creatas per Deum cognoscit; sin istos, mens nostra ad Dei notitiam nonnisi ex rebus creatis pervenit. Haec ad regulae explanationem innuisse satis sit; quaestionem enim dirimere ad Dynamilogiam spectat.

5. Verum, ne haec regula perperam intelligatur, haec duo observanda sunt: 1° Quamplurimi Philosophi, duce Cartesio, docent notiora, ex quibus ad minus nota progressio fit, ex se perspicua esse oportere. At falso; nam id necessario locum habet in scientia prima, nempe in Metaphysica, quippe quae nullam aliam scientiam supra se habet; sed in aliis scientiis notiora, ex quibus ipsae profi-

---

[1]) Diximus *in cognitionis nostrae initio*. Nam, ut s. Thomas Stagiritam interpretans advertit, idem dicendum non est de qualibet scientia, aut demonstratione. Siquidem in aliqua peculiari scientia, aut demonstratione interdum id, quod est notius natura, est etiam nobis notius; interdum autem id, quod est notius natura, est nobis minus notum. Ex quo fit, ut aliquae scientiae, aut demonstrationes ex notioribus natura et nobis, aliae ex notioribus nobis, sed minus notis natura proficiscantur. Vid. p. 150.

ciscuntur, possunt esse, ut alibi diximus [1], aut ea, quae per se sunt perspicua, aut ea, quae perspicuitatem ex principiis superioris scientiae assequuntur. 2° Notiora cum facilioribus confundenda non sunt, quemadmodum ab ipsis Cartesianis, et Lockianis factitatum est. « Necesse est, ad rem inquit s. Thomas, in addiscendo non incipere ab eo,quod est facilius,sed ab eo, a cuius cognitione cognitio sequentium pendet [2] ». Et saue, cognitu facilius illud dicitur, ad cuius cognitionem assequendam minor difficultas superanda est; notius autem illud, quod magis cognoscitur, quam aliae veritates, quae ab eo deducendae sunt. Iam interdum evenit, ut aliquid ad alterius cognitionem expostuletur, etiamsi difficilius, quam alterum, cognitu sit. E. g., Logica maiorem difficultatem menti ingerit, quam aliae scientiae, quia circa obiectum mere abstractum versatur; attamen notior nobis, quam aliae scientiae, re ipsa est, quia nihil vere scire nobis licet, nisi modum adquirendi illam scientiam adprime calleamus [3].

6. Altera lex iubet a noto ad ignotum *gradatim* progredi, ita ut singulae conclusiones ex principiis proximis eliciantur, neque ullus inter eas hiatus existat. Et sane, quoniam cognitio ultimae conclusionis a cognitione eorum, quae ei praecesserunt, eadem ratione, qua effectus a suis causis, pendet, procul dubio non licet nobis perfectam rei cognitionem adipisci, nisi omnes enunciationes, sive causae, ex quibus cognitio gignitur, compertae nobis sint [4].

7. Tertia lex statuit connexionem inter omnes progressionis gradus servandam esse, ita ut in illam nulla irrepat enunciatio cum ea, quae ipsi praecedit, haud connexa. Cuius ratio est, quod, quoties inter enunciationes, ex quibus cognitio scientifica deducitur,vel una tantum cum praecedenti non colligatur, ultima conclusio ex principiis suis minime fluit, et conclusio, quae ex principiis suis non fluit, veritatem quaesitam complecti nequit.

---

1) P. 139.
2) *Super Boët.*, *De Trin.*, q. VI, a. 1 ad 3.
3) Cf s. Thom., *ibid.*
4) Cf s. Thom., *In lib. I Met.*, lect. 2, et I, q. CVIII, a. 7 ad 2.

CAPVT SECVNDVM

De methodi inventionis diversis speciebus

ARTICVLVS PRIMVS

De methodo psychologica

Methodus inventionis, ut modo diximus [1], in duas potissimas species, scilicet in *psychologicam*, atque *ontologicam* dividitur. A methodo psychologica ordiamur.

8. Methodus psychologica, uti quoque innuimus, existit, cum ad scientiam alicuius rei assequendam initium e cuiusdam effectus cognitione sumitur. Effectuum autem plures species esse possunt, quia effectus, e. g., sunt tum res naturales, quae extra nos sunt, tum sensationes, quibus anima a rebus exterioribus afficitur, tum ipsius animae cogitationes. Id in causa fuit, cur methodi psychologicae plures species existerent, quarum praecipuae sunt *empirica*, *idealistica*, et *rationalis*.

9. Methodus empirica ea nuncupatur, quae in una factorum observatione, et quarumdam legum notitia, quibus illa inter se continentur, totam scientiam consistere statuit, ideoque causarum, ex quibus res efficiuntur, investigationem negligit. Haec methodus Materialistas, et Sensistas fautores habet. Hi enim, cum facultatem intelligendi homini verbo concedant, re tollant, investigationem causarum e scientiis cohaerenter exterminant; hoc discrimine, quod Materialistae ex sola circumspectione eorum, quibus circumdamur, sed Sensistae etiam ex observatione illorum, quae in anima fiunt, hoc est affectionum, quae ab exteriorum rerum actione in animo efficiuntur, scientias conflari contendunt. Ex quo vides empirismum *materialisticum* ab empirismo *sensistico* distingui, quia Materialistae, cum nihil aliud, nisi materiam, esse sentiant, fere sola factorum exteriorum observatione contenti sunt, et Sensistae, cum animum immaterialem quoque admittant, observationi factorum exteriorum observationem factorum interiorum adiungunt, atque hanc plurimi faciunt. Ille, ut ex dicendis in hoc opere patescet, in veteri aetate a Democrito, Leucippo, et Epicuraeis, atque in recenti aetate a permultis Materialistis proximi elapsi saeculi, et hodie ab Augusto Comte,

---

[1]) Pag. 167.

et Littraco in Gallia, atque a Stuarto Millo in Anglia adhibitus fuit; hic vero fautores habuit Cyrenaeos inter veteres, et in recenti aetate Sensistas, qui e Lockii philosophia orti per totam Europam percrebuere [1].

10. At methodum empiricam ad scientiam gignendam imparem esse ipsa scientiae notio luculenter patefacit. Enimvero ii, qui methodum empiricam sectantur, experimento, et inductione utuntur, atque experimento aliquid quibusdam individuis inesse detegunt, inductione autem illud cunctis singularibus eadem specie comprehensis inesse cognoscunt; sed, cum syllogismum vel omnino negligant, vel flocci faciant, causam, ex qua illud huic rerum speciei insit, minime scrutantur, ob idque res ex causis suis non cognoscunt. Atqui scientia non obtinetur, nisi cum res per causam cognoscitur. Empiristae igitur scientias rerum minime adipisci possunt [2].

11. Methodus *psycologico-idealistica* methodo empiricae e regione opponitur. Nam ea est, quae ex nulla factorum sive exteriorum, sive interiorum observatione, sed dumtaxat ex cogitationibus omni realitate destitutis scientiam rerum eruendam sancit. Iam quisquis ex se intelligit hanc methodum sectari omnes illos philosophos, qui, cum principia philosophandi statuant esse vel quaedam abstracta pronuntiata rationis, quae ab experientia nullo modo pendent, vel ideas menti humanae insitas, naturas rerum, illorum ope, perspicere conantur. Ei, uti ex dicendis patescet, modis licet valde diversis, in antiqua aetate Plato, atque in recenti Leibnitius, eiusque discipulus Wolfius, deinceps Kantius, aliique nuperi Transcendentales adhaeserunt.

12. Ast haec quoque methodus reiicienda est, quippe quod ipsa, quacumque ratione accipiatur, cognitionem realitatis rerum, sive scientiam obiectivam rerum assequi non potest. Re sane vera, si principia ex quibus scientia pendet, essent dumtaxat pronuntiata rationis mere abstracta, proindeque absoluta, et necessaria, conclu-

---

1) E. Littrè, et Stuart Mill, uti alibi videbimus, atheismum materialisticum Augusti Comte propugnant. Ab horum, aliorumque libris citandis supersedemus, quia frequens ipsorum mentio facienda nobis erit. Huiusmodi empirismus *systematicus* dicitur, atque ab empirismo, qui apud primos Ioniae philosophos viguit, distinguitur. Hic enim cum Degerando (*Hist. de la phil.*, ed. 1a, part. II, c. 12, t. III, p. 439, Paris 1804), empirismus *ignorantiae* appellari potest, quia non ab aliquo systemate philosophiae ortum habuit, sed ex eo quod primi inquisitores rerum naturalium quasdam leges nancisci, sed causas vel parum, vel nihil pervidere potuerunt.

2) Cf Arist., *Met.*, lib. I, c. 1, et s. Thom., in h. l., atque Leibnitium, *Opp. Log. et Met.*, vol. II, p. I, p. 233, ed. Dutens, Genevae 1768.

siones, quae ex illis fluunt, nonnisi enunciationes absolutae, et necessariae esse possent. Iam huiusmodi enunciationes nec subiectum re ipsa existere, nec illi affectionem, quae praedicato continetur, re ipsa inesse manifestant;sed illud dumtaxat innuunt,si subiectum existit, illi qualitatem praedicato significatam inesse; unde ipsae,si relatae ad naturam considerentur, *hypotheticae* dicuntur. E. g., haec enunciatio, *Omnes radii circuli sunt aequales*, minime denotat aliquem circulum existere, cuius radii sunt aequales,sed id tantum, si circulus vere est,omnes eius radios esse aequales [1]. Illi igitur, qui a pronuntiatis rationis mere abstractis principia philosophandi sumunt, obiectivam rerum cognitionem assequi haud possunt.

13. Eadem ratione contra illos argumentari nobis licet, qui scientiam ab ideis innatis auspicantur. Etenim conclusiones maiorem, quam principia, quibus continentur, vim habere nequeunt. Atqui ideae animo innatae, cum non ab ipsarum rerum actione in animo producantur, aliquid in animo positum, non vero aliquid, quod extra animum existit, manifestare possunt. Ergo scientia, si ex huiusmodi principiis educeretur, obiectivam rerum cognitionem nobis suppeditare haud posset.

14. Nonnulli ex philosophis, qui hanc sententiam tuentur, ita obiiciunt: Si prima principia scientiarum non essent menti innata, aliis principiis ad cognoscendum ea opus esset, et rursus aliis ad horum cognitionem usque in infinitum; atqui, si principiorum alia ex aliis in infinitum penderent, omnis demonstratio impossibilis foret; ergo prima principia scientiarum nonnisi innata esse possunt.

15. Resp. *Neg. mai.; conc. min.; neg. conseq.* Obiectio sumit non posse admitti veritates *immediate*, seu *per se* evidentes, nisi ipsas innatas esse simul admittatur. Atqui hoc falsum est; namque sunt quaedam enunciationes, quas intellectus ex eo tantum, quod illarum terminos apprehendit, et inter se confert, veras esse intelligit, eaeque sunt, quae *prima principia* vocantur. Falsum igitur est non posse dari veritates immediate evidentes, nisi hae sint innatae. Ex quo vides sine principiis innatis et posse confici demonstrationem, et posse scientiam existere, quam demonstratio natura sua gignit.

16. Inter psychologismum empiricum, et psychologismum ideali-

---

[1]) Cf Leibnit., *Nouveaux Essais*, lib. IV, c. 7, ed. Erdmann, Berolini 1840. « Hypothetica enunciatio, ait s. Thomas, non continet absolutam veritatem, cuius cognitio requiritur in demonstratione . . ., sed significat aliquid verum esse ex suppositione, quod non sufficit in scientiis demonstrativis, nisi confirmetur per absolutam veritatem simplicis enunciationis » ; *In lib. I Periherm.*, lect. I.

sticum psychologismus *rationalis*, sive *experimentalis* [1] quasi arbiter, et conciliator assurgit, quippe qui tum factorum observatione, tum principiis rationalibus innititur. En quomodo mens nostra secundum hanc methodum scientiam rerum adipiscitur. Primo cognitionem *sensitivam*, quae *experientiam* constituit, ex eo sibi comparat, quod singularia illius speciei, ad quam res quaesita pertinet, sensibus apprehendit, ac memoria retinet; deinde, ope inductionis, ab experientia iam constituta enunciationes universales, quae sunt principia demonstrationis, elicit; denique, cognita causa, cur illud quod quaeritur, rei insit [2], ex enunciationibus universalibus conclusionem scientificam ope syllogismi deducit. Praestat audire s. Thomam, qui naturam huius methodi exposuit his paucis: « Cognitio eorum, quae cognoscuntur per demonstrationem, idest cognitio conclusionum fit in nobis ex praeexistenti cognitione intellectiva principiorum, sed cognitio principiorum fit in nobis ex praeexistenti cognitione sensitiva [3]». Exemplo rem declaremus: Si quis scientiam huius veritatis, *Homines libertate gaudent*, adipisci velit, ita secundum leges methodi psychologico-rationalis progredi debet. Primo, actiones Socratis, Platonis, Aristotelis, aliorumque observans, deprehendit eos in suis actionibus exercendis liberos esse, et statuit hanc experientiam: *Plures homines libertate gaudent.* Quandoquidem autem illud idem in cunctis hominibus, quos expertus est, sibi occurrere perspicit, propositionem particularem, ope inductionis, convertit in hanc universalem: *Omnes homines libertate gaudent.* Eadem ratione sibi

---

1) Methodus *experimentalis*, si vim vocis spectes, idem significat ac *empirica*, nam id quod graece ἐμπειρία, latine experientia est. At vero usus, *quem penes arbitrium est, et ius, et norma loquendi*, voluit, ut vocibus, non significatione, sed specie tenus differentibus diversae res significarentur. Cons. Reiffenberg, *Eclétisme*, p. 3, Bruxelles 1829.

2) Cognitio huiusmodi causae per *mentale examen*, quod circa rei naturam instituitur, obtinetur. Quod examen in Scholis quandoque *negotiatio intellectus* nuncupatum fuit, quia intellectus, causam inveniendi gratia, circa rem ipsam quoddam *negotium* agit. Cf Zabarella, *De regressu*, c. 5.

3) *In lib. II Post. Anal.*, lect. XX. Huiusmodi principiorum cognitio *intellectiva*, seu *immediata*, non vero *discursiva* seu *mediata* est, quia illa principia ab intellectu per inductionem efformantur, inductio autem, ut Zabarella advertit, atque ex dictis (p. 92) intelligitur, « est notificatio rei per seipsam, et transitus rei per se notae a sensu ad intellectum » (*In lib. II Post.*, c.15). Et sane, in inductione, quemadmodum ostensum est (p. 92 cit., not.3), subiectum, et medium unum, et idem sunt, eaque inter sese ex eo tantum differunt, quod illud unum in praemissis, in quibus officio medii fungitur, uti notum sensu, in conclusione autem, in qua partes subiecti habet, uti notum intellectu accipitur.

comparat hanc alteram propositionem universalem: *Omnes homines sunt intelligentia praediti.* Deinde expendens, unde in hominibus libertas oriatur, facile perspicit causam, cur homines libertate fruantur, in eo positam esse, quod intelligentia sunt praediti. Hac causa, tamquam medio termino, utitur, ut syllogismum conficiat; unde cognitionem scientificam libertatis hominum eruit, ratiocinando hunc in modum : *Omnia, quae intelligentia sunt praedita, libertate frui debent ; atqui homines sunt intelligentia praediti; ergo homines libertate frui debent.* Huiusmodi exempla ex cunctis scientiis peti possent. Ita in scientiis physicis ex iis, quae circa singularia eiusdem speciei, aut generis apparent, aliqua lex naturae statuitur ; deinde causa illius legis detegitur: denique ex causa legis comperta phaenomenorum, circa quae ipsa versatur, scientia adquiritur.

17. Haec methodus Aristoteli [1], Ecclesiae Patribus, in primisque s. Augustino [2], ac omnibus Scholasticis probata est, atque in recenti aetate non solum in scholis Catholicorum, sed in ipsis scholis Protestantium usque ad Leibnitii aetatem viguit [3]. Quod ad scientias naturales speciatim attinet, post cl. Vincium [4], et paucos alios Galilaeus a Galilaeis eam et verbo, et exemplo suo inculcavit [5], atque Baco, etsi non raro ad empirismum vergere videretur, tamen non semel edixit neque methodum empiricam ex se solam, neque idealisticam rerum inventioni parem esse, sed in utriusque *foedere*, sive *coniugio* veram, utilemque methodum positam esse [6].

18. Vt autem germana huius methodi notio adquiratur, haec monere par est.

---

1) *Met.*, lib. I, passim.

2) Satis sint haec pauca verba: « Mens humana prius haec, quae facta sunt, per sensus corporis experitur, eorumque notitiam pro infirmitatis suae modulo capit; et deinde quaerit eorum causas » (*De Gen. ad litt.*, lib. IV, c. 32). Cf Athenag., *De resurr. mort.*, c. 14; Clem. Alex., *Stromat.* lib. VIII, passim; Tertull., *De Anim.*, c. 19, aliosque.

3) Lutherus a suae defectionis initio bellum omni philosophiae, et praesertim peripateticae indixit. Sed postquam Melanchton ipsi persuasit, theologiam non posse sine philosophia consistere, neque ullam e graecis esse Fidei Christianae magis accommodatam, quam Aristoteleam, a suscepto bello destitit. Itaque ipsemet Melanchton breves concinnosque libellos secundum Stagiritae dogmata scripsit, qui ferme usque ad tempora Leibnitii et Wolfii in cunctis Germaniae Academiis obtinuerunt. Totam hanc rem Hermannus ab Elswich erudite exposuit in suo schediasmate, *De varia Aristotelis in scholis Protestantium fortuna*, Vittembergae apud Sax. 1720.

4) *Trattato della pittura*, passim, Roma 1817.

5) Vid. Venturi, *Memoria di Galilei*, Modena 1818.

6) *N. O.*, Aph., LXXXII, p. 76, et 77, et Aph. XCV, p. 95.

1° Experientia, quae secundum hanc methodum scientiae initium, et fundamentum est, complectitur ea omnia, ex quibus intellectus principia scientiarum per inductionem efformare potest; quocirca ad eam pertinent tum facta, quae ipsi per nos observavimus, tum ea, quae ab aliis accepimus, tum opiniones circa rem quaesitam a Philosophis iam expositae, tum alia huiusmodi. Experientia autem pro diversitate scientiarum diversa sit oportet.

2° Experientia in eo, quod facta interna, et res externas spectat, non eodem prorsus modo instituenda est. Enimvero ad facta interna perspicienda sufficit *meditatio*, seu affectionum nostrarum accurata inspectio, quae per vim reflexivam intellectus fit. Ad explorandum autem facta externa opus est *observatione*, quae in factis colligendis, examinandisque consistit, atque *experimentatione*, quae non in eo se continet, ut res, prout sibi occurrunt, examinet, sed substantias substantiis subdit, easque inter sese miscet, atque ita novos, et interdum insolitos effectus, sive phoenomena arte progignit [1].

3° Secundum methodum *psychologico-rationalem* scientia ab experientia non efficitur; namque experientia nos docet rem esse, seu aliquid subiecto inesse, sed causam, ex qua res est, non manifestat. Neque ab experientia principia scientiarum efficiuntur: nam, cum experientia nonnisi circa singularia versetur, principia autem universalia sint, experientia materiam quidem praebere potest, ex qua principia efformantur, sed principia per se efformare non potest. Quare, cum ne demonstratione quidem principia comparare possibile sit, quia omnino repugnat demonstrationem esse principium eorum, ex quibus ipsa demonstratio efficitur, restat, ut ea intellectus, sicut iam diximus, ab experientia per inductionem efformet.

4° Etsi experientia non sit proprie causa scientiae, tamen est quodammodo causa scientiae, hoc est, initium viae, quae ad scientiam ducit. Etenim scientia ex principiis gignitur; principia autem, seu pronuntiata universalia ab intellectu per inductionem efformantur, atque inductio nonnisi ope experientiae institui potest. Experientia igitur est, quae materiam praebet, unde scientia efformari potest. Quapropter cognitioni *intellectivae* principiorum, ex qua cognitio *scientifica* deducitur, cognitio *sensitiva* praecedat necesse est.

---

[1]) Is, qui naturam hisce modis torquet, illam *tentare* dicitur, unde experimenta *tentamina* vocitantur. Ex quo intelligis, cur Philosophi, iique praesertim, qui de scientiis naturalibus tractant, libros suos *Tentamina* (Italice *Saggi*) inscribant. S.Thomas *tentamen* luculenter definivit, illudque scientiae adeptionem spectare dixit. « Tentare, ait, est proprie experimentum sumere de aliquo. Experimentum autem sumitur de aliquo, ut sciatur aliquid circa ipsum; et ideo proximus finis cuiusquam tentantis est scientia »; I, q. CXIV, a. 2 c.

5° Ad scientiam efficiendam secundum hanc methodum inductione, et syllogismo opus est; si quidem inductio per experientiam principia parat, syllogismus autem ex principiis inductione comparatis conclusiones scientificas deducit. Nihilominus mens humana scientiam proprie syllogismo, non inductione assequitur; si quidem scientia non in eo consistit, quod principia cognoscuntur, sed in eo quod ex principiis iam cognitis res quaesita deducitur. Quapropter, secundum hanc methodum, scientiam non adipiscimur, cum ab effectu ad causam, sive a sensibilibus ad intelligibilia ascendimus, sed cum a causa ad effectum, sive ab intelligibilibus ad sensibilia descendimus. Quod ut accuratius explicetur, advertendum est, mentem nostram in comparanda sibi scientia duplex terere iter, nempe *progressus*, et *regressus*, quippe quod ipsa in *initio* scientiae ab effectu ad causam progreditur, in *complemento* autem scientiae a causa ad effectum regreditur, ut ipsius effectus penitiorem notitiam, seu cognitionem scientificam acquirat [1].

19. Porro hanc methodum unicam ad scientiae adeptionem opportunam esse ex iis, quae alibi dicemus, perspici poterit. Nam methodus ad scientiae adeptionem opportuna non alia esse potest, quam quae cum natura mentis humanae consentit; mentis autem humanae natura, uti suo loco demonstrabitur, expostulat, ut scientia a sensibus, quaemadmodum s. Augustinus ait [2], *inchoetur*, atque ab intellectu *perficiatur*. Illud dumtaxat hic observandum censemus, methodum psychologico-rationalem oppositos scopulos vitare, in quos methodus empirica, et idealistica incidunt. Namque empirismus, cum res ex suis causis non demonstret, scientiam nobis largiri haud potest; idealismus vero, cum ex principiis mere subiectivis scientiam conficiat, rerum realitatem nobis manifestandi vim non habet. Psychologismus autem rationalis et cur res sint demonstrat, et ex principiis obiectivis, nempe experientia, ac inductione comparatis, proficiscitur; quapropter scientiam rerum gignere valet, quae obiectivam earum realitatem nobis aperit.

ARTICVLVS SECVNDVS

De methodo ontologica

20. Methodus *ontologica*, uti diximus [3], ea est, in qua statuitur

---

[1]) Cf s. Thom. I, q. LXXXV, a. 8 ad 1.—[2]) *Enchir.*, c. 4, n. 1.
[3]) Pag. 167.

mentem humanam Dei intuitione frui, atque hanc esse principium, ex quo ipsa omnes res intelligit. Huiusmodi methodus, quae primo a nonnullis recentibus, saltem manifeste ac explicate, exculta est, Malebranchium praecipuum auctorem habuit. Hic praefracte contendit mentem nostram, quidquid intelligit, in Deo, cuius immediata intuitione fruitur, intelligere, quia « in Eo solo est lumen, quod Eum, ceterasque intelligentias illustrat [1]». Quoniam vero ipsa inter nostrates eo, quo a Giobertio exposita et propugnata est, modo non paucos fautores hodie habet, idcirco Giobertii sententiam paulo fusius exhibere iuvabit. En quomodo ipse argumentatus est: Quoniam res tum vere scimus, cum ipsas cognoscimus, quales in se sunt, liquet nos non posse illas scire, nisi ipsas cognoscamus secundum illum ordinem, quo inter se continentur. Iamvero, quoniam Deus inter omnes res primum locum obtinet, necesse est, ut etiam in ordine cognitionis principem locum teneat. Ex quo perspicitur Deum esse primum, quod a nobis intelligitur, atque proinde esse primam *Ideam*, vel simpliciter *Ideam*. Haec autem *Prima Idea* immediate menti nostrae praesens esse debet. Si enim per aliam ideam, tamquam per aliquod medium, intelligeretur, Ipsa procul dubio foret hac posterior, proindeque non prima *Idea*, et non proprie *Idea*. Quocirca secundum Malebranchium docuit mentem humanam immediata, et perenni *Ideae* intuitione frui, addiditque ipsam ex eo, quod Ens, sive Deum, intuetur, simul intueri *existens*, nempe omne id, quod ex Deo est, et nexum inter utrumque, propterea quod, cum Deus re ipsa mundum perenniter creet, fieri nequit, ut mens Deum intueatur, nec tamen mundum, quem Deus creat, et nexum inter utrumque una intueatur. Hinc statuit principium universae scientiae esse illud iudicium primitivum: *Ens creat existens*, sive, quod idem est, *Deus creat mundum* [2].

21. Iamvero, etsi Ontologi de modo non conveniant, quo intuitio Dei efficiatur, tamen omnes in hoc consentiunt, quod scientia ab ista intuitione proficisci debet. Ipsi enim tamquam fundamentum ontologismi statuunt hoc pronuntiatum, scilicet, principium, quo res intelligimus, sive *Primum Psychologicum*, et principium, ex quo res sunt, sive *Primum Ontologicum*, esse unum, idemque principium, sive *Primum*, quod Giobertius, ut omnis aequivocatio tolleretur,

---

[1]) *Entretiens sur la métaphysique*, Entret. VIII, t. I, p. 534, Paris 1772, et *De inquir. verit.*, Illust. ad lib. II, t. II, p. 269 sqq, Genevae 1753.

[2]) Longum foret innumera e cunctis libris Giobertii loca exscribere, in quibus suam hanc doctrinam defendit. Legere satis sit *Introd.*, lib. I, c. 4, t. II, p. 149, Brusselle 1843, et *Degli errori filos. di A. Rosmini*, passim, et praesertim Lett. VII, Brusselle 1843.

Primum Philosophicum dictum voluit, indeque argumentantur hoc modo: Principium, quo res intelliguntur, est idem ac principium, ex quo res sunt; atqui principium, ex quo res sunt, procul dubio Deus est; Deus igitur est etiam principium, ex quo res intelliguntur. Quod si Deus est principium, ex quo res intelliguntur, procul dubio scientia non nisi ab intuitione, sive immediata cognitione Dei exordiri potest.

22. Quandoquidem ontologismus ex ea parte, quatenus ad Logicam attinet, refutandus in praesentia nobis est, hic tantum expendamus oportet, utrum illis momentis rationum, quae ad ontologicae methodi necessitatem adstruendam a logica petuntur, aliqua vis insit. In primis Ontologistae conficiunt hoc argumentum: Si scientia rerum ex cognitione causarum, per quas ipsae res fiunt, efficitur, consequitur illam methodum esse ad ipsius adeptionem unice opportunam, quae a causis ad effectus, sive ab intelligibilibus ad sensilia progreditur. Atqui Deus est Prima Causa, et Primum Intelligibile. Ergo illa methodus est unice opportuna ad scientiae adeptionem, quae a Deo ad res creatas progreditur.

23. At huiusmodi argumentum nihil praesidii ad Ontologismi tutamen affert, quippe quod eius maior aequivocatione laborat. Enimvero ipsa ita distinguenda est: Illa methodus ad scientiae adeptionem unice opportuna est, quae progreditur a causis ad effectus in via *regressus*, nempe *descensus*, *conc. mai.*, in via *progressus*, sive *ascensus*, *neg. mai.* Psychologistae concedunt mentem humanam tum rei scientiam assequi, cum a causis ad effectus, sive ab intelligibilibus ad sensilia descendit [1]; hac enim via rem per causam cognoscit. Verum cardo quaestionis, quae inter Ontologistas, et Psychologistas agitatur, vertitur circa modum, quo mens humana ad cognitionem causae pervenit. Ontologistae tuentur mentem nostram res non aliter per causas posse cognoscere, quam quod immediata cognitione causae potitur. Ast hoc pronunciatum ad methodi suae rationem reddendam urgere non possunt. Psychologistae enim praefracte negant et mentem nostram Deum immediate intueri, et causas rerum cognoscere ex eo, quod Deum immediate intuetur, et contendunt mentem nostram non posse initio cognitionis ad causam rei, nisi per effectus, neque ad intelligibilia, nisi per sensibilia, ascendere, neque Deum Primam Causam omnium rerum posse aliter, quam per res ipsas, ceu effectus suae omnipotentiae cognoscere. At, quandoquidem ipsi simul tuentur nos res non ante perfecte cognoscere, seu scire, quam ipsas

[1]) Cf pag. 176.

ex suis causis noverimus, idcirco scientiam perfici quidem per intelligibile, sed a sensibili ordiri statuunt.

24. Instant Ontologistae: Atqui methodus unice opportuna ad scientiae adeptionem est illa, quae ab intelligibilibus ad sensibilia in *via progressus*, sive in *via prima et directa* procedit. Ergo etc.

25. Resp. *neg. min. subs. Prob. min. subs.* Illa methodus ad scientiae adeptionem unice opportuna est, qua res cognoscuntur secundum illum ordinem, quem ipsae inter se habent [1]. Atqui huiusmodi ordo ex eo constituitur, quod primo sit Deus, et dein res ab Eo creatae, hoc est, primo *Intelligibile Primum*, et deinde sensibilia. Ergo illa methodus etc.

26. *Resp. dist. mai.* Si cognitio rerum ad res, quas repraesentant, relata consideretur, *conc. mai.*; sin consideretur relata ad mentem, quae res cognoscit, *neg. mai.; conc. min.; neg. conseq.* Et sane, si cognitio rerum priori modo spectetur, propositio, quae maioris officio in syllogismo fungitur, procul dubio vera est. Etenim, cum veritas cognitionis ex conformitate sui cum re obiecta efficiatur, cognitio vera esse non potest, nisi mens rem in eo ordine esse cognoscat, quem in rerum universitate habet. E. g., cum causa sit natura sua prior effectu, cognitio causae vera non est, nisi tamquam prior effectu cognoscatur. At, si cognitio rerum posteriori modo consideretur, illa propositio est falsa. Nam, si cognitio rerum consideretur relata ad mentem, quae res cognoscit, ipsa certe non est affectio rerum cognitarum, sed mentis cognoscentis. At, si ita res se habet, oportet ordinem cognoscendi esse consentaneum naturae mentis cognoscentis, non vero naturae ipsarum rerum cognitarum [2]. Sed mens nostra ita natura sua comparata est, ut non possit cognoscere id, quod est prius natura, nisi ex eo, quod est natura posterius, quia hoc magis notum ipsi est, quam illud. Ergo cognitio, si relata ad mentem consideretur, ordine contrario ab illo, quem ipsae res tenent, progredi debet. Itaque nos vere Deum, et res ab Eo creatas non scimus, nisi intelligamus Deum esse Primam Rem, et Primum Intel-

---

1) Hoc pronuntiatum ad sui pantheismi placita comprobanda Spinoza saepe inculcavit. En propositionem, quam statuit, et demonstrare studuit in *Ethic.* (Pars II, Prop. VII, *Opp.*, t. II, p. 82, ed. Paulus, Ienae 1803): *Ordo et connexio idearum idem est, ac ordo, et connexio rerum.* Vicus quoque, quem Ontologi inter suos praecessores adnumerant, praecipuam methodi legem esse decrevit illud axioma, sive, ut ait, *dignitatem*: *Ordo idearum secundum ordinem rerum progredi debet*; vid. *Scienza Nuova*, *Degli elementi*, Dignità LXIV, *Opp.*, t. V, p. 117, ed. cit.

2) Cf s. Thom., *In lib. I Sent.*, Dist. XXXVIII, q. 1, a. 2 *sol.*

ligibile; sed quoniam nobis, quamdiu in hac vita sumus, minus notus est Deus, quam res ab Eo creatae, nos non possumus ad Eius notitiam assurgere, nisi per res ab Eo creatas, tamquam gradus scalae, quae naturam cum Auctore suo coniungit. Neque dici potest hanc inversionem ordinis impedire, quominus verum ordinem, quem res inter sese habent, mens cognoscat. Namque mens, postquam ex cognitione effectus ad cognitionem causae progressa est, potest intelligere illud, quod est causa, esse prius natura, quam effectum, atque ita verum ordinem cognoscere, qui inter causam, ac effectum intercedit. Ita, postquam mens per creaturas ad Dei cognitionem pervenit, facile intelligit Deum esse *Primam Rem*, et res reliquas esse Eo posteriores. Quare, etsi cogitationes, quibus mens humana res cognoscit, contrarium, ac ipsae res, ordinem teneant, tamen verum ordinem, quo illae inter se colligantur, cognoscere potest.

27. Instant Ontologi. Atqui, etiamsi cognitio consideretur relata ad mentem, quae res cognoscit, res cognoscendae sunt secundum ordinem, quem inter se habent. Ergo etc.

28. Resp. *neg. min. subs. Prob. min. subs.* Res etiam ex ea parte, quatenus ad mentem humanam referuntur, consideratae non alium ordinem habere possunt, quam quo ab ea intelliguntur. Atqui mens primo Deum, dein per Deum res ab Eo creatas intelligit. Ergo etc.

29. *Neg. min. Prob. min.* Quidquid est intelligibile, non est nisi ex eo, per quod *actu* est. Atqui non aliud, quam Deus, est principium, per quod res *actu* sunt. Ergo non aliud, quam Deus, est principium, ex quo res ab Eo creatae intelliguntur.

30. Resp. *dist. mai.*, si id, per quod *actu* est, accipiatur de principio *formali*, *conc. mai.*, sin de principio *efficiente*, *neg. mai. Dist.* etiam *min.*, Deus est principium *formale*, *neg. min.*, est principium *efficiens*, *conc. min.*; *neg. conseq.* Et sane, in hac instantia principium *formale*, nempe illud, quo rerum essentia constituitur, cum principio efficiente, ex quo res suum *esse* accipiunt, confunditur. Nam, cum dicitur nihil posse intelligi, nisi quod est *actu*, non aliud significatur, quam non posse quidquam intelligi nisi ex principiis, ex quibus eius essentia constituitur. Iamvero Deus non est principium, ex quo rerum essentiae constituuntur, alioquin ab ipsis rebus non distingueretur. Ergo ex eo, quod nihil est intelligibile, nisi quod *actu* est, haud fluit non aliud, quam Deum, esse principium, ex quo res intelligere licet. Ex eo autem, quod Deus est principium efficiens, ex quo res *actu* sunt, colligi nequit res non nisi in Deo intelligi posse, quia *esse* rerum ab *Esse* Dei prorsus distinguitur. De his fusius a-

libi; ad rem praesentem quod attinet, illud observatum volumus, ex hoc effato, *Nihil intelligi potest, nisi quod actu est*, quod Ontologi non modo admittunt, sed etiam inculcant, posse ipsos perstringi hoc modo: Si res intelligibiles esse concedatur, alterutrum admittendum est, scilicet vel quod in Deo, vel quod in se intelligibiles sunt. Si primum, consequitur *esse* ipsarum ab *esse* Dei non distingui, ideoque pantheismus admittitur; sin alterum, destruitur fundamentum cuiuslibet ontologismi, quia Ontologistae mentem humanam non posse res, nisi in Deo, intelligere ex eo inferunt, quod ipsae non sunt in se intelligibiles. Ergo vel admittendus est pantheismus, vel reiiciendus est ontologismus.

31. Non pauci Ontologi capitale pronunciatum ontologismi, de quo agimus, nempe ordinem cognitionis consentaneum esse oportere ordini rerum, ex eo probant, quod mens nostra non alias res cognoscere potest, quam quas ipsa facit. Ipsi enim perperam interpretantes illud Stagiritae, scientiam ex causarum cognitione effici, sanciunt eum dumtaxat, qui res facit, earum causas posse cognoscere; et quoniam qui res cognoscit, quia illas facit, ipsas cognoscit eo ipso ordine, quem inter se habent, inde colligunt ordinem, quo mens res cognoscit, consentaneum esse ordini, quo ipsae res inter se continentur. Haec theoria, quae a Spinoza profecta est [1], in postrema aetate Vicum nostrum adeo manifestum, vehementemque fautorem habuit, ut ipsi auctori vulgo tribuatur. Vnde confecit, ac inculcavit *demonstrare* idem esse, ac *operari*, et *verum* idem esse, ac *factum* [2]. Principium Vici secundum diversae philosophiae suae systemata Kantius, Fichteus, et praesertim Schellingius in Germania amplexati sunt [3].

32. Quandoquidem opportunum non est hoc in loco examini subiicere diversa principia, ex quibus nuperi Transcendentales celebre illud Vici pronunciatum elicuerunt, nos ipsum dumtaxat in universum, et quin fines logicae egrediamur, expendemus.

Atque in primis pronunciatum Vici, quod hodierni Germaniae Transcendentales propugnant, falso fundamento innititur. Ex eo enim, quod nos vere non scimus, nisi ea, quae per causas suas cogno-

---

1) *Op. cit.*, Propp. VII sqq, *Opp.* t. II, p. 82 sqq.

2) *De ant. Ital. sap.* etc., c. III, *Opp. lat.*, t. I, p. 64, ed. cit. cf *ibid.*, c. I, p. 56.

3) Haec ratio philosophandi ab eis dicta est *methodus constructionis*, quia ipsa statuit mentem humanam ipsam sibi *construere* mundum, quem cognoscit. Sed de his passim in hoc opere. Vid. de hac re Wilm, *Hist. de la phil allem.*, vol. IV, Paris 1849.

scimus, non fluit non alias res a nobis posse cognosci, quam quarum causa sumus, sed illud dumtaxat, nos tum perfectam notitiam, nempe scientiam rerum assequi, cum causas illarum nacti sumus. Praeterea illud pronuntiatum nonnisi cum pantheismo, vel cum scepticismo componi potest. Enimvero, si mens res scire dicatur ex eo quod illas producit, ipsam esse rerum causam, ac proinde ipsum Deum quoque dicatur oportet; id, quod purus, putusque pantheismus est. Sin, pantheismi vitandi gratia, mentem sui ipsius, aut eorum, quae extra ipsam sunt, causam esse negetur, certe ex vi pronunciati vichiani ipsa non solum ea, quae extra se sunt, sed ne seipsam quidem scire potest. At vero, si mens quoque seipsam nescit, sane ne illa quidem, quae ipsa producit, scire valet, ex quo consequitur illi omni scientia interdictum esse. Denique, si illud effatum in seipso consideretur, ipsius falsitatem facile est evincere. Revera ipsimet adversarii nobis concedunt, quidquid est, eo ipso, quod est, esse eiusmodi, ut cognosci queat, atque animo humano quasdam vires cognoscendi inesse. Iamvero, si haec duo nobis dant, etiam dent necesse est animum, quoties cum rebus coniungitur, illas secundum virium suarum modum cognoscere posse; si quidem fieri nequit, ut res cum viribus animae coniungantur, nec tamen ab anima cognoscantur. Quocirca ipsa natura mentis humanae expostulat, ut aliquid eorum, quae non facit, cognoscat; tantum abest, ut ipsi repugnet. Quin immo ne illa ipsa quidem, quorum mens causa est, « ideo scit, quia causat ea, sed potius ideo causat ea, quia scit ea [1]». Re vera, si mens res cognosceret, quia illas producit, sane produceret res, quas non cognosceret se producere. Sed hoc falsum est. Nam, cum quodlibet ens, quidquid agit, secundum modum naturae suae agat, animus humanus, utpote qui ratione pollet, nequit aliquid agere, nisi cognoscat illud, quod agit, eiusque notitia, tamquam exemplari, ad agendum utatur. Quamobrem ipsa non novit res, quia illas producit, sed res producit, quia illas novit [2].

---

1) Cf s. Thom., *In lib. De Causis*, c. 8.

2) Monendum hic est scientiam, si *constructio* dici nequit eo sensu, quod mens producit res, quas cognoscit, quodammodo constructionem dici posse tum relate ad mentem cognoscentem, tum ad obiectum cognitum. Et sane, si scientia relata ad mentem consideretur, tum omnis nostra cognitio, ut s. Augustinus observavit (*De Trin.*, lib. IX, c. 12, n. 18), est proles mentis, quia mens in cognitione sibi comparanda semper aliquid agit. Sin relata ad obiectum cognitum spectetur, mens, ut Aristoteles animadvertit (*De Rep*, lib. I, c. 1), res non scit, nisi cum illas *orientes*, et *nascentes* contemplatur, quippe quod non adipiscitur scientiam rerum, neque ex eo tantum, quod res esse cognoscit, neque ex eo etiam, quod rerum *causas*, et *principia*

CAPVT TERTIVM

De methodo eclectica, atque de methodo auctoritatis

Inter diversas species methodorum, de quibus modo diximus, methodum *eclecticam*, seu *electivam*, et methodum *auctoritatis* haud recensuimus, quia hae, nostra quidem sententia, potius cuiuscumque methodi defectus, quam peculiares methodi sunt. Verum, quoniam hac nostra aetate non ignobiles fautores, maxime in Gallia, nactae sunt, illas sine aliquo examine mittere nefas foret.

ARTICVLVS PRIMVS

De methodo eclectica

33. Methodus eclectica, quae *ecletismus* quoque dicitur, statuit tutam, et expeditam viam ad scientiae consecutionem esse illam, quae omnia philosophorum systemata in concordiam adducta complectitur. Ipsa, sub finem graecae philosophiae, auctores, et propugnatores habuit philosophos e Schola alexandrina, nostra autem aetate Cousinium, eiusque discipulos in Gallia. At methodus electiva cousiniana diverso, ac neoplatonica, fundamento innititur; siquidem Neoplatonici illam probarunt, quia cunctos Philosophos re ipsa in praecipuis dogmatis consensisse rebantur, adeo ut, si quae ab eis dicta sunt, probe eligerentur, vera, et perfecta rerum scientia inde existeret; Cousinius autem, quia Philosophos seorsum singulas partes scientiae complexos esse sensit. Cousinii doctrinam fusius exponamus oportet, quia ipsa in hac aetate longe pervagata est. Ipse statuit 1° *errorem purum* in mentem humanam cadere non posse, sed errorem non aliud esse, quam veritatem *incompletam*, quia quaelibet opinio aliquam partem veritatis complecti debet; 2° nullum systema philosophiae *falsum* existere posse, sed solum multa *incompleta*, quia fieri quidem potest, ut dumtaxat unum, aut alterum veritatis elementum evolvat, sed neutiquam aliquid, quod quae-

---

cognoscit, sed ex eo quod modum cognoscit, quo res *oriuntur*, et *nascuntur*. Ita ad scientiam de origine mundi acquirendam satis non est nosse mundum esse, et Deum esse causam eius, sed oportet etiam ut ipsum a Deo per *creationem* originem habere cognoscatur.

dam pars veritatis non sit. Ex his duobus confecit non aliud philosophiae systema verum esse, quam quod omnia elementa cognitionis humanae colligit, et explicat; et quoniam historia philosophiae commonstrat nullum philosophum usque ad hanc aetatem integram veritatem complexum esse, sed singulas eius partes modo ab his, modo ab illis expositas fuisse, methodum philosophandi aetati nostrae unice accommodatam illam esse, quae quotquot a philosophis dicta sunt, colligit, eaque inter se connectit [1].

34. At methodus electiva, quocumque modo exponatur, et propugnetur, est prorsus absurda. Atque in primis dubitari nequit, quin aliqua norma, seu methodus expostuletur, tum ut diversae philosophorum sententiae, secundum Neoplatonicos, secum componantur, et sic ex iis perfectum scientiarum systema construatur, tum ut, secundum Cousinium, diversae veritatis partes, quas Philosophi seorsum docuerunt, colligi possint. Id contra veteres Eclecticos a Lactantio [2], et contra recentes a Romagnosio [3], Costa [4], aliisque scite observatum est. At, si res ita se habet, hoc pacto argumentari nobis licet: Vel eclectici in diversis sententiis componendis, aut diversis veritatis partibus colligendis aliquam normam sectantur, vel omnem normam respuunt. Si quamdam normam sectentur, iam methodo ad verum inveniendum potiuntur, quia norma eligendi nonnisi a methodo peti potest. Id veritate coactus ipsemet Cousinius fassus est, quippe qui ait: « Fieri nequit, ut veritates in diversis systematis dissipatae colligantur, nisi ab erroribus, quibuscum commiscentur, discernantur. Iam, quaenam opinio cum veritate consentiat, et quaenam ab ea abhorreat, ei dumtaxat compertum esse potest, cui persuasum est se iam veritate potiri, et systema in promptu sibi esse, ex quo cetera diiudicare potest [5] ». Sin eclectici omnem normam respuant, ecletismus, cum sine ulla norma, sed fortuna quadam construatur, in syncretismum [6] evadit; qui, ipsis eclecticis fatentibus, ad veri inventionem opportunus non est.

---

1) Cf *Fragm.*, Prèf., *Opp.*, ed. cit., ser. 4, t. IV, p. 41 sqq, et *Préf. génér.* ad *Opera Procli*, t. I, Parisiis 1820.

2) *Divin. Instit.*, lib. VII, c. 7.

3) *Manuale della Storia della Fil.*, Not. di Romagnosi alla Pref. di Cousin, trad., p. XV, Napoli 1833.

4) *Del modo di comporre le idee* etc., p. 366, Firenze 1838.

5) *Fragm.*, Préf. à la 2e édit., p. 41, et 42, Paris 1838.

6) *Syncretismus* ab ecletismo differt, quod alia ex aliis Philosophis dogmata sine ullo ordine, certoque principio corradit, et componit. Origo vocis est a verbo συγκρητίζειν, quod a συν, *cum*, et Κρήτη, *Crete*, *componitur*; quia Cretenses, teste Plutarcho (*De Frat. Amore*, *Opp.* t. II, p. 490, ed. Xiland.),

35. Praeterea illud, quod eclectici sumunt, diversas Philosophorum sententias specie tantum, non reipsa inter se dissentire, omnino falsum est. Nam 1° huiusmodi diversitas in eo plerumque consistit, quod unum systema illud ipsum affirmat, quod altero negatur; qua in re manifesta oppositio invenitur. 2° Compertum est philosophorum sectas mutuo bello se dilacerasse. At, si omnes professae essent eamdem philosophiam, vel singulae aliquam partem eius, quae cum ceteris non pugnat, sed perbelle componitur, dicendnm foret ipsas mutuum sibi bellum fecisse, quin ulla, quid ipsa, quidque aliae docerent, intelligeret; quod profecto nullo modo fieri potuit [1].

36. Haec contra methodum electivam in universum. Sed operae pretium est disiicere illud pronunciatum methodi cousinianae, scilicet errorem non esse aliud, quam *veritatem incompletam*, sive aliquam partem veritatis, ex quo Cousinius confecit systemata philosophiae in eo peccare, quod sint *incompleta*, sive *exclusiva*, non quod sint falsa.

Haec doctrina, quam Cousinius e Spinozae [2], Heghelii [3], aliorumque pantheistarum libris hausit, omnem notionem erroris avertit. Nam tum mens in errore versari dicitur, cum asserit id, quod non est, vel negat id, quod est. « Aliud nihil est, ait s. Augustinus, errare, quam verum putare, quod falsum est, falsumque, quod verum est [4] ». Incompleta autem cognitione veritatis potiri dicitur, quoties, etsi non cognoscat omnia, quae rei insunt, tamen asserit aliquid, quod re ipsa ad illam pertinet. E. g., si quis putet hominem esse substantiam mere intellectualem, in errore versatur, quia homo ex duabus substantiis, scilicet anima, et corpore, componitur; sin cognoscat hominem esse animal, et ignoret esse animal rationale, certe perfecta notione hominis haud potitur, sed in errore non versatur, quia re ipsa homo est animal. Quamobrem error nec cum absoluta ignoratione rei, nec cum cognitione incompleta eius confundendus est. Etenim quisquis rem prorsus ignorat, de illa nec asserit aliquid, nec negat, et quisquis rem ex parte cognoscit, si non omne, certe aliquid de re cognoscit. Sed qui errat, asserit in re, quod re-

---

« crebris seditionibus, bellisque civilibus exagitati, extrinsecus adventantibus hostibus, pacem, et societatem coiverunt. Is enim erat, quem ipsi appellabant Syncretismum ».

[1]) Cf Lact., *Op. cit.*, lib. III, c. 4.

[2]) Hic errorem esse veritatem *inadaequatam*, et *mutilatam* aperte docuit. Vid. *Ethic.*, Pars II, Prop. XXXV, *Opp.* t. II, p. 108, ed. cit.

[3]) *Lectiones hist. phil.* (germ.), *Opp.* t. XIII, p. 11-64, Berol. 1832-1845.

[4]) *Enchir.*, c. 17, n. 5.

vera non est. Ergo error nec cum ignoratione, nec cum cognitione incompleta rei confundendus est [1].

37. Ad haec, si opiniones, et systemata Philosophorum, quae falsa dicuntur, examini subieceris, nullam veritatis partem deteges. E. g., nulla ratione verum est Materialistarum systema, quo adstruitur, *quidquid existit*, *esse materiale*, neque in systemate Idealistarum, quo *quidquid existit*, *esse spirituale* asseritur. Hinc, si idealismi, et materialismi pronuntiata iunxeris, non efficietur systema, quod utrumque complectitur, sed quod ipsum sibi repugnat, nempe, *quidquid existit*, *est materiale*, *et spirituale*.

38. Obiic. Antiqui Ecclesiae Patres methodum electivam amplexati sunt. Ergo haec methodus admittenda nobis est.

39. Resp., *Dist. ant.*; eadem ratione, qua primo a Neoplatonicis, deinde a Cousinio defensa fuit, *neg.*, diversa ratione, *conc.*; *Neg. cons.* Patres enim, observante Degerando [2], non in id intendebant, ut ex totidem particulis veritatis aliquod systema philosophiae conderent, sed ipsi Fidem Catholicam pro norma sumebant, atque ex cunctis sectis quidquid Christianae Fidei consentaneum erat, eligebant, ut veritatem ipsius adversus ethnicorum obiectiones assererent [3].

ARTICVLVS SECVNDVS

De methodo auctoritatis

40. Haec methodus auctoritatis, si in universum spectetur, in eo posita est, quod scientiae fundamentum non ex notitiis ab ipsa mente comparatis, sed extrinsecus acceptis sumitur. Inter recentes, qui hanc methodum propugnarunt, numerandi sunt Huetius, Botenius, Lamennaesius, et Ventura. Huetius mentem humanam statuit nullius veritatis perfectam certitudinem ex se assequi posse, sed hanc a Fide repetendam illi esse [4]. Botenius vero censuit nonnisi in Sacris Scripturis posse a nobis inveniri quasdam *ideas-matres*, quas in cunctis scientiis munere principiorum fungi putavit, quasque idcirco *ideas-principia* esse dixit [5]. Lamennaesius vero cunctarum veri-

---

1) Cf s. Thom., *Qq. dispp.*, *de Verit.*, q. XVIII, a. 6 c.

2) Vid. *Histoire comparée* etc., 2e ed., t. V, p. II, Paris 1822.

3) Cons. prae ceteris Clem. Alex., *Strom.*, lib. I, c. 13; Lact., *Divin. Instit.*, lib. VIII, c. 7, et s. August., *De Civ. Dei*, lib. VIII, c. 9.

4) Huet, *De imbecillitate mentis humanae*, c. 15, Parisiis 1738.

5) Boutain, *De l'enseignement de la phil. au XIX siècle*, Paris 1833, et *Psychol. expér.*, t. I, Préf. passim, Strasbourg 1839.

tatum cognitionem nonnisi ex consensione omnium hominum, sive ex auctoritate generis humani hauriendam esse docuit, quia, cum revelatio primis generis humani parentibus a Deo facta per generationes hominum sibi succedentes perennetur, illae veritates,in quibus profitendis omnes homines consentiunt, a primitiva revelatione ad nos promanasse dicendae sunt [1].

41. Denique P. Ventura sensit rationem hominibus a Deo datam fuisse,non ut veritates intellectuales,et morales invenirent,quia has Deus primis generis humani parentibus in ipsa creatione revelavit, sed ut veritates intellectuales, et morales, quas ipsi ab educatione domestica, et a traditionibus generis humani apprehendunt, ab erroribus, quas ratio *privata* ipsis admiscet, discernere, easque evolvere, declarare, et tueri valerent. Quare philosophiae munus non est veritates, quae ordinem intellectualem, et ordinem moralem constituunt, *invenire*, sed tantum illas *demonstrare*, hoc est, ab erroribus discernere, evolvere, ac contra illarum adversarios, aut corruptores tueri. Hinc discrimen illud invexit inter methodum *inquisitivam*, sive *inventivam*, et *demonstrativam*, illamque absurdam, et impiam, hanc veram, et catholicam dixit [2].

42. Ast haec methodus, quacumque ratione explicetur, absurda est. Et sane, defensores methodi *auctoritativae*, qui scientiarum principia nonnisi a Revelatione sumenda esse contendunt, omnem scientiam humanam destruunt. Nam, quoniam omnes conclusiones, quae in scientiis statuuntur, principiis ipsarum scientiarum continentur, nemo non videt, si principia omnium scientiarum revelata sunt, omnem scientiam revelatam dicendam esse. Idem illis obiici potest, qui cunctas veritates a consensione omnium hominum, sive a sensu communi, depromunt; genus enim humanum, illorum iudicio, ideo eas veritates novit, quia revelationem primis suis parentibus factam custodit. Praeterea illos, qui nos omnes veritates a revelatione, sive a consensione generis humani accipere docent, perstringere licet hoc dilemmate: Vel mens nostra cognoscit propriis viribus principia, ex quibus illae veritates promanant, vel non cognoscit. Si hoc alterum admittunt, sese scepticos esse profitentur; nulla enim veritatum cognitio *scientifica*, sed tantum mere *historica* menti nostrae suppeteret. Sin primum, ipsi sibi contradicunt, pro-

---

1) *Essai sur l'indifférence en matière de religion*, c. 12, p. 1-129, Paris 1822.

2) *De methodo philosophandi*, Dissert. praelim., art. 3, p. XL, et art. 4, p. XLVIII, Romae 1828, et, ceteris eius libris omissis, *La Tradizione, e i Semipelagiani della filosofia*, c. 1, § 6, p.23-26,trad. dal franc.,Napoli 1838.

pterea quod, si mens nostra principia ex se perspicere potest, rationeque pollet, qua ex principiis conclusiones deducere valet, certe cognitio veritatum est naturalis, proindeque ex revelatione, aut a consensu hominum repetenda non est.

43. Quod ad Venturae sententiam speciatim attinet, primo ille sibimetipsi repugnat; nam, si mens, ut ipse Ventura fatetur, verum a falso discernere valet, ipsa verum invenire posse dicenda est, quia necesse est, ut quid verum, quidve falsum sit cognoscere possit. Secundo, rationem demonstrationis destruit. Enimvero, vel nulla est demonstratio, vel ea est a noto ad ignotum, sive a magis noto ad minus notum progressio. At, cum id, quod ignotum erat, deprehenditur, aut id, quod est minus notum, notius efficitur, certe aliquid invenitur. Ergo vel nulla est vis demonstrationis, ut Sceptici volunt, vel per illam aliquid invenitur. E.g., quisquis immortalitatem animorum demonstrare aggreditur, primum *inquirit*, an animus humanus sit immortalis; unde haec propositio, antequam ex praemissis deducatur, *quaestionem*, seu *rem quaesitam* significat [1]; deinde cum ex praemissis ad conclusionem pervenit, *invenit* animum humanum esse immortalem; unde eadem propositio ex praemissis deducta rem inventam exhibet. Quamobrem, si natura demonstrationis expostulat, ut per illam verum inquiratur, atque inveniatur, discrimen illud, quod Ventura invexit inter methodum *inquisitivam*, sive *inventivam*, et *demonstrativam*, prorsus absurdum est.

44. Cl. P. Ventura, ut suae de methodo doctrinae auctoritatem conciliaret, methodum inventivam a Patribus, atque a Scholasticis approbatam fuisse contendit. At vehementer falsus est. Nam, quod ad Patres attinet, pronum nobis foret s. Iustini [2], Lactantii [3], Clementis Alexandrini [4], aliorumque loca afferre, in quibus demonstrationem esse veram inquisitionem, et inventionem, et philosophos re ipsa non pauca invenisse concorditer docuere. Sed satis esse arbitramur unum s. Augustinum commemorare, quippe qui aperte edisseruit verum *ratione inveniri*, cognitionem esse *prolem mentis*, ita ut quae *reperiuntur*, re ipsa *pariantur*, mentem de veri *inventione laetari*, et multa esse, quae mens *ratione sua*, et *intelligentia* apprehendit [5]. Omnium vero Scholasticorum instar s. Thomas sit. Hic enim sexcentis in locis docuit mentem humanam *per se ipsam* ad i-

---

1) Cf p. 74. — 2) *Apolog.* I, n. 28, II, n. 14.

3) *Divin. Instit.*, lib. II, c. 1 et 8. — 4) *Strom.*, lib. II, c. 4.

5) Cf *De lib. arb.*, lib. II, c. 8, n. 20, c. 12, n. 34; *De Magistro*, n. 39; *De Trin.*, lib. IX, c. 12, n. 18; *De duabus anim. cont. Manich.*, c. 1, n. 2; *In Psalm. LVII*, n. 1, etc.

gnotorum cognitionem pervenire, quia per *lumen intellectus*, et per *primas conceptiones per se notas* ignota *invenit* [1]. Illos praeterea redarguit, qui existentiam Dei non *per rationem inveniri*, sed per solam *viam Fidei*, et *Revelationis* esse *acceptam* tuentur [2]; legem naturalem menti humanae a Deo inditam esse dixit [3], aliasque id genus veritates detegi a nobis, et inveniri passim in suis libris inculcavit [4]. Denique, ne plura dicamus, veritates naturales a supernaturalibus ex eo discriminavit, quod ad illas rationis inquisitio pertingere potest, ad has nequaquam [5].

CAPVT QVARTVM

De analysi, et synthesi

ARTICVLVS PRIMVS

Notiones analysis, et synthesis exponuntur

45. Methodus ratione principiorum, ex quibus in investigatione rerum mens proficiscitur, est, uti ante vidimus, aut *ontologica*, aut *psychologica*, atque haec vel *empirica*, vel *idealistica*, vel *psychologico-rationalis*. Sed, si ratio habeatur diversi modi, quo in ipsis mens procedit, nova divisio methodi in *analyticam*, et *syntheticam* existit. Methodus analytica ea est, quae ab effectis ad causas, synthetica vero illa, quae a causis ad effectus procedit [6]. Haec vocatur quoque methodus *compositionis*, quia effectum ex causis, quae ipsum producunt, *componit*; illa e contrario *resolutionis*, quia effectum in causas, e quibus enascitur, *resolvit* [7]. E. g., Physici, si ex

---

1) *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. XI, a. 1 c.

2) *Ibid.*, a. 3 c. — 3) *Contr. Gent.*, lib. I, c. 12.

4) Cf 1a 2ae, q. CVI, a. 1 c., et ad 2.

5) *Cont. Gent.*, lib. I, c. 4.

6) Vid. Newton, *Opticae*, lib. III, *Observ.* XI, p. 347, Londini 1700.

7) Philosophos voces *analysis*, et *synthesis* e geometria sumpsisse Philoponus testis est (*In lib. I Anal. Prior.*, initio). Nam geometrae, figuras cognoscere volentes, illas in simplicissimas quasque, veluti polygona in trigona, *resolvunt* , deinde ex simplicissimis illas gradatim *componunt*. Iam , quoniam figurae magis simplices sunt causae figurarum magis compositarum, factum est, ut Philosophi *analysim* , seu methodum *analyticam* dicerent illam, quae effectum in causas, ex quibus enascitur, *resolvit* , et *synthesim*, seu methodum *syntheticam*, quae effectum ex causis, quae ipsum producunt, *componit*.

observatione phaenomenorum profecti, leges, secundum quas fiunt, inquirunt, methodum analyticam tenent, quia phaenomena effectus illarum legum sunt; sin ex legibus, secundum quas phaenomena iam nota eveniunt, profecti, nova phaenomena detegunt, methodum syntheticam sequuntur, quia illae leges causae phaenomenorum sunt [1]. Item analyticam methodum sequuntur ii Philosophi, qui primum seipsos, resque, e quibus circumdantur, diligenter expendentes, spiritus, et corporis notiones universales sibi efformant; deinde effata quaedam rationalia, quae omnium investigationum fundamenta sunt, inquirunt; denique a rerum existentium naturis iam exploratis, ope rationalium principiorum, ad Dei, Eiusque attributorum cognitionem sese extollunt. Ii vero, qui ab existentia Dei omnium rerum, quae ab Eo originem ducunt, existentiam, et naturam demonstrare student, methodum syntheticam sectantur.

46. Cum methodus analytica ab effectuum, seu singularium rerum circumspectione ad causae cognitionem assurgat, ipsa non a simplicibus ad composita, quemadmodum sensit Condillachus [2], sed a compositis ad simplicia progreditur. Analysis enim non consistit, ut Condillachus putavit, in eo, quod mens simplicium idearum, quae ideam complexam constituunt, aliam alii gradatim addit, sed in eo, quod primum aliquod compositum, simulque eius partes *confuse*, nempe prout sunt in toto, et per ipsam formam totius apprehendit, deinde has partes seorsum considerat, et distincte cognoscit. Quocirca, cum analysis a notione complexa initium sumat, a composito ad simplicia progreditur. Viam contrariam methodus synthetica tenet; nam mens partes totius, quas per analysim iam distincte novit, secum componit, ut notionem integram ipsius sibi efformet. Vnde in synthesi ex partibus ad totum, seu ex simplicibus ad compositum mens procedit. Ex quo etiam illud intelligi potest, analysim synthesi praeire, ideoque Condillachum falsum esse, quod analysi synthesim contineri docuit.

47. Analysim, et synthesim Heghelius omnino pervertit, illasque perperam adhibuit. Analysis, eius sententia, ea est, quae magis determinatum in minus determinatum immutat; synthesis e contrario id, quod est indeterminatum, magis magisque determinat. Nam mens a *multiplici*, sive a sensili, profecta, illud suis proprietatibus

[1]) Constat inter omnes Laverrierium, paucis abhinc annis, methodo synthetica novum planetam detexisse, si quidem eum revera in certo coeli situ existere non ex observatione astrorum, sed ex legibus compertis astronomiae demonstravit.

[2]) *La logique*, 1e part., c. 2-4, p. 16 sqq, *Oeuvr*, t. XXII, Paris 1798.

gradatim expoliat, usque eo dum ad aliquid *omnino indeterminatum*, seu omnis determinationis expers pervenerit, quod est *Idea-Ens*; deinde Ens determinationibus, quas ante abiecerat, gradatim induit, donec ad ipsum multiplex revertatur. Primus mentis processus ab Heghelio vocatur *analyticus*, alter vero *syntheticus* [1]. Iamvero hae notiones analysis, et synthesis sunt prorsus absurdae. Etenim analysis, quocumque modo explicetur, aliquid ad cognitionem rei conferat necesse est. Atqui analysis hegheliana cognitionem rei omnino destruit, tantum abest, ut quidquam ad illam conferat; si quidem, cum notio, quae omni determinatione expoliatur, prorsus destruatur, illud *omnino indeterminatum*, ad quod abstractiva analysis Heghelii pervenit, est merum *nihil*. Analysis igitur hegheliana absurda est. Idem de synthesi dicito. Et sane, quandoquidem indeterminatum, quod analysis producit, est merum nihil, et munus synthesis heghelianae est determinare indeterminatum, ad quod analysis pervenit, ipsam in determinando id, quod nihil est, consistere dicendum est. Atqui nihil non est capax ullius determinationis, quia aliquid determinatur, cum eius ambitus per quidquam ipsi additum e genere superiori ad inferius contrahitur; nihilo autem nequit quidquam addi. Ergo absurda etiam est synthesis hegheliana.

ARTICVLVS SECVNDVS

Quomodo analysis, et synthesis in scientiarum acquisitione adhibendae sint, exponitur

48. Analysis, et synthesis usus diversus esse debet, prout diversa est natura methodorum, in quibus adhibentur. Revera empirismus synthesim negligere, et analysim sequi debet, quia in eo facta colliguntur, et disponuntur, quin tamen haec ex causis suis explicentur. Aliae methodi analysim, et synthesim adhibent, sed diversa ratione. Vt aliquod exemplum afferamus, ontologismus a synthesi proficiscitur, eique maxime innititur, propterea quod omnes Ontologistae a Dei intuitione cognitionem omnium rerum derivant; analysim vero nonnisi post synthesim adhibent, ea dumtaxat mente, ut res iam confuse cognitas recogitent, et cum ipsarum rerum, tum ipsius Dei,

---

[1]) *Encyclopéd.*, § 19-244, *Opp.*, t. X, et *Log.*, t. VI, Berolini 1830. Heghelius hac in re Neoplatonicos magna ex parte secutus est; ab his enim analysis *simplificatio* dicta fuit, quia ipsa compositum in magis, magisque simplex immutat, donec simplicissimum evadat. Cf Plotinum, *Ennead.* IV, lib. III, c. 18, et lib. IV, c. 12, ed. Creuzer, et Moser, Parisiis 1855.

ex quo res sunt, et cognoscuntur, notiones distinctas sibi comparent. At Philosophi, qui methodo psychologico-rationali utuntur, docent veram methodum philosophandi in analysis et synthesis coniunctione consistere, ita quidem ut analysis sit eius initium, synthesis autem perfectio. Hi enim, cum persuasum habeant veram methodum philosophandi a sensilibus ad intelligibilia progredi, et ab intelligibilibus ad sensilia regredi, inde inferunt mentem ita procedere oportere, ut primum ab effectibus, sive compositis ad causis, sive simplicia ascendat, deinde a simplicibus, sive causis profecta ad composita, et effectus descendat.

49. Missis aliorum Philosophorum opinionibus, satis sit nobis haec animo recolere, quae ex dictis in capite secundo colligere pronum est.

1° Analysi, quippe quae ab effectibus ad causam assurgit, cognoscitur quidem causam esse, sed non quomodo ipsi effectus a causis suis producantur, et quo vinculo cum illis colligentur. Hoc postremum per synthesim assequimur, quia synthesis a causis ad effectus procedit. Inde fluit primo ex sola analysi, quocumque modo adhibeatur, nullam scientiam obtineri posse. Nam scientia, ut saepe dictum est, per cognitionem causarum, ex quibus res est, efficitur; atqui analysis nunquam efficit, ut res per causas suas cognoscantur; ergo sola analysi scientiam nobis comparare nequimus. Secundo, ad scientiae adeptionem tum analysi, tum synthesi opus esse, quia ad scientiam rei adquirendam necesse est cognoscere et causam esse, quod cognoscitur per analysim, et rei cum illa causa connexionem, et modum, quo ab ipsa enascitur, quod per synthesim cognoscitur.

2° Scientia proprie ex synthesi constituitur; haec enim, cum principia, ex quibus res quaesita efficitur, secum componat, rem ipsam per causas, ex quibus gignitur, manifestat. Analysis autem viam scientiae parat; synthesis enim non potest rem per causam probare, nisi haec causa iam detecta sit. Quamobrem synthesi analysis praecedere debet. Et sane, si synthesi analysis non praemittatur, principium synthesis nonnisi hypotheticum esse quit, quia illud mens non ex natura rerum, sed ex arbitrio confingere debet. Quod si principium synthesis, quoties ab analysi separatur, est hypotheticum, tota methodus synthetica, cui analysis non praecedit, hypothetica sit oportet. Contra ea, cum synthesis analysim consequitur, principia ab ipsa natura rei quaesitae sumuntur; ex quo fit, ut conclusiones, ad quas synthesis ex illis progressa pervenit, rei naturam aperiant.

50. Ex his omnibus colligitur methodum opportunam ad scientiam nobis comparandam illam esse, quae *analytico-synthetica* vocari solet.

51. Methodus ista ad modum sciendi in universum pertinet, seu ad modum, quo mens primas rerum notitias scientificas adquirit. At scientia, ut diximus [1], potest etiam latiori significationi accipi, ita ut denotet quodcumque systema cognitionum, quae ad certum quemdam ordinem rerum attinent, atque scientiae, si hoc sensu accipiantur, sunt, ut quoque diximus [2], inter se diversae, prout diversa sunt genera rerum, de quibus ipsae tractant. Quapropter, postquam demonstravimus nonnisi methodo *analythico-synthetica* cognitionem scientificam rerum in universum acquiri posse, inquiramus oportet, utrum cunctae diversae scientiae unica methodo, an diversis methodis tractandae sint.

52. Philosophi, qui unicam methodum in cunctis scientiis adhibendam esse pugnarunt, ex diversis momentis ad doctrinam suam excogitandam permoti sunt. Nonnulli, ut Cartesiani, in cunctis scientiis methodum geometricam commendant, quia perfectam certitudinem in cunctis scientiis perinde quaerendam esse arbitrantur. Alii, ut Lockiani, et Condillachiani, unicam methodum inductivam probant, quia omnes scientias nonnisi eodem instrumento, nempe inductione, adquiri putant. Denique alii unicam methodum in cunctis scientiis tenendam esse docent, ex eo quod unicum esse principium omnium scientiarum sibi persuadent. Ex Philosophis, qui hanc postremam sententiam tuentur, nonnulli, inter quos Wolfius [3], unicum principium supremum omnium scientiarum illud effatum esse tenent, *Non potest idem simul esse et non esse*, quod principium contradictionis vulgo appellatur. Quare unicum principium omnium scientiarum, ipsorum sententia, est abstractum, et *complexum*, nempe aliquod iudicium. Alii, scilicet Transcendentales, illud principium esse maxime concretum contendunt, quia principium, ex quo res cognoscuntur, non aliud est, eorum iudicio, quam ipsum principium supremum, ex quo res sunt, praetereaque esse *incomplexum*, seu *notionem*, quia principium supremum, ex quo res sunt, et cognoscuntur,

---

1) Pag. 154, not. 4. — 2) Pag. 162.

3) *Ontolog.*, part. I, sect. I, c. 1. Leibnitius duo principia cognoscendi suprema posuerat, scilicet *principium contradictionis* pro veris necessariis, quia in his praedicatum idem est cum subiecto, et principium *rationis sufficientis* pro veris contingentibus, quia oportet esse aliquam *rationem*, propter quam est illud, quod ex natura sua non expostulat, ut sit (*La Monadologie*, § 31-38, *Princip. de la nat.* etc., § 7 et 8. ed. Erdm.). At Wolfius contendit veritates contingentes per principium rationis sufficientis ad principium contradictionis revocari, quia principium rationis sufficientis ipsum quoque est veritas necessaria, proindeque unicum re ipsa esse principium, quo cunctae veritates cognoscuntur.

non est aliud, quam ipsum ens. Est autem secundum Fichteum τὸ *ego purum*, secundum Schellinghium *Identitas absoluta*, secundum Heghelium *Idea* [1]. Denique sunt, qui cum Giobertio docent illud unicum principium esse concretum, alioquin obiectiva cognitio rerum ex eo elici non posset, et complexum, nempe iudicium, non notionem; nam, quoniam ex eo et necessarium, et contingens, et utriusque vinculum cognosci debent, necesse est, ut ex duobus terminis, et copula utrumque coniungente constet. Porro ipsum est illud iudicium, *Ens creat existens*, sive Deus creat mundum, cuius subiectum continet *necessarium*, praedicatum *contingens*, verbum denique *actum creationis*, quo necessarium cum contingente coniungitur [2].

53. Ast e contrario, scientias, alias aliis methodis, tractandas esse secundum Aristotelem [3], Scholasticos [4], et cordatiores recentes [5] pro certo habendum est. Re vera, diversis viis mens in cognitione rerum procedit, prout ipsae in se diversae sunt, et diverso modo ad illius facultates cognoscentes referuntur. Atqui res, in quibus scientiae versantur, et prout in sua natura, et prout ad vires cognoscentes animi relatae considerantur, diversae sunt. Ergo illas diversis viis mens cognoscat necesse est. Hinc, quandoquidem methodus via est, qua mens in cognitione veritatis progreditur, diversarum scientiarum diversa methodus sit oportet. « Propriis enim, ait Tullius, et suis argumentis, et admonitionibus tractanda quaeque res est [6] ».

---

1) De his alibi.

2) *Degli errori* etc., Lett. XII, t. II, p. 350, et 351, ed. cit. Cum autem Deus sit principium huius iudicii, Giobertius saepe dixit Deum, quem etiam *Ideam* cum *i* maiuscula vocat, esse supremum principium universae scientiae humanae (*Ibid.*, Lett. IX, p. 49-84, et alibi). Ex quo confecit « eos, qui plura principia scientiae admittunt, plures Deos admittere, quia ordo rerum est idem cum ordine cognitionis »; *Protol.*, Proped., t. I, p. 140, Torino 1857.

3) Aristoteles, postquam in Organo *communem modum sciendi*, sive methodum generalem exposuit, in vestibulo cuiusque scientiae specialem *modum*, sive methodum peculiarem, quia ipsa tractanda est, exposuit, eiusque rationem assignat.

4) Cf prae caeteris s. Thom., *In lib. 1 Ethic.*, lect. III.

5) Satis sit commemorare Baconem, qui manifeste edixit cuilibet scientiae uti *topica particulari*, ita *methodo particulari* opus esse (*De aug.*, lib. VI, c. 2, p. 320, ed. cit.). Nihilominus ipse, ut advertit Rémusat (*Essais phil.*, Ess. XI, § I, t. II, p. 353, Paris 1842), cum unam inductionem esse instrumentum ad veri adeptionem sanxisset, in causa fuit, quamobrem multi, et inter suos concives, et inter Gallos, non naturales tantum, sed omnes scientias *methodo inductiva* tractarent.

6) *Qq. Tuscul.*, lib. V, c. 7, ed. Ernesti.

Praestat id aliquo exemplo confirmare. In scientiis physicis alia sane methodus, quam quae in geometricis adhibenda est; nam, cum scientiae physicae circa res extra mentem positas versentur, prius necesse est mentem illarum causas inquirere, post autem ex causis iam compertis res ipsas distincte cognoscere; quocirca methodo analytico-synthetica tractandae sunt. E contrario, quoniam scientiae mathematicae res abstractas, atque intelligibiles tractant, mens potest ex principiis universalibus proficisci, atque ex his conclusiones, alias post alias, eruere, prout alias aliis contineri perspicit; ex quo in mathematicis methodum syntheticam obtinere facile perspicitur [1].

54. Sed scientias diversa methodo esse tractandas planius fiet, si momenta rationum, quibus Philosophi adversae sententiae defensores innituntur, prorsus falsa esse evicerimus. Ad Cartesianos quod attinet, omnino negandum est in omnibus scientiis illam ipsam certitudinem quaerere oportere, quae propria mathematicae est. Nam certitudo cognitionis naturae rei, circa quam versatur, respondeat oportet. « Ad hominem bene instructum, ait s. Thomas, pertinet, ut tantum certitudinis quaerat in unaquaque materia, quantum natura rei patitur [2]». Ergo, si diversae sunt res, circa quas scientiae versantur, scilicet vel necessariae, vel contingentes, certitudo quoque diversi generis in diversis scientiis sit oportet. Et sane,in Mathematicis,ut idem sanctus Doctor inquit,*certissima ratio requirenda est*, quia versantur in iis, quae sunt *abstracta a materia, et tamen non sunt excedentia intellectum nostrum.* Ast eadem certitudo in illis disciplinis quaerenda non est, quae vel circa materiam sensilem versantur, vel circa ea, quae vires cognoscendi humanas praetergrediuntur, cuiusmodi sunt substantiae intellectuales; materia enim sensilis mutationi est obnoxia; atque illa, quae omnino immaterialia sunt, *non sunt certa nobis propter defectum intellectus nostri* [3]. His accedit, quod Mathematicae disciplinae mere subiectivae sunt; ipsae enim non aliud, quam nostrarum idearum relatio-

---

1) Circa hanc rem iuvenes monitos volumus, cum scientiae methodo synthetica, aut analytica tractandae dicuntur, id non esse de singulis demonstrationibus intelligendum, ex quibus scientia constat, sed tantum de modo, quo tota series demonstrationum incipit, et progreditur. Ita scientiae mathematicae, etsi synthesi innitantur, tamen in problematum resolutione non raro analysi utuntur. Euclides, et veteres Geometrae in universum methodo synthetica demonstrationes conficiunt: recentes methodum analyticam syntheticae anteferre solent.

2) *In lib. I Ethic.*, lect. III. Cf 1ª 2ªᵉ, q. XCVI, a. 1 ad 3.

3) *In lib. II Met.*, lect. V.

*

nes, exhibent. Hinc, si nulla scientia sine certitudine, quae mathematicae propria est, existere posset, aut omnes scientiae obiectivae reiiciendae essent, aut istae ex principiis abstractis, cuiusmodi mathematica sunt, effici deberent. Atqui, si primum admittatur, scepticismus manifeste propugnatur; sin alterum, doctrina statuitur, quae ad idealismum ducit, quia, cum principia abstracta sint hypothetica, nihil, ut diximus [1], de veritate obiectiva rerum nos docere possunt [2]. Ergo quisquis certitudinem mathematicam in omnibus scientiis quaerendam esse contendit, scepticismum, aut saltem idealismum profiteri debet.

55. Quod ad Lockii, et Condillachi sententiam spectat, tantum abest, ut inductio sit omnium scientiarum unicum instrumentum, ut ipsa nullam alicuius rei perfectam, seu scientificam cognitionem per se nobis largiri possit; si quidem in quolibet genere rerum, ut iam ostendimus, ad scientiam, sive perfectam cognitionem assequendam inductione, et syllogismo opus est [3].

56. Restat, ut de illorum sententia, qui unitatem methodi ab unitate principii repetunt, breviter dicamus. Doctrina de unitate principii in cunctis scientiis servanda, quae, ut Wilmius observavit [4], fundamentum cunctis systematis philosophiae transcendentalis praebet, tum falsa in se est, tum ad noxia consectaria recto, pronoque tramite ducit. Atque in primis erravit Wolfius, quod ab unico principio *contradictionis* omnes scientias derivari posse sensit. Et sane, pronuntiatum contradictionis procul dubio est supremum principium *logicum*, quippe quod, cum rationem reddat, cur principia communia omnium scientiarum vera sint, his vim, et firmitatem suam largitur. Re vera, si quis investigare velit, cur de illis principiis ne minimum quidem dubitari possit, statim deprehendit id ex eo evenire, quod, si falsa essent, idem simul affirmaretur, et negaretur [5]. At vero inde haud fluit illud pronuntiatum esse huiusmodi principium supremum, ut ex ipso, velut a causa prima, universa scientia promanet. Etenim illud pronuntiatum est principium

---

1) Pag. 172.

2) Hinc factum est, ut Cartesius (cf Patru, *De la méthode de Descartes*, c. 2, p. 88 91, c. 3, p. 91 sqq, Grenoble 1851), eiusque discipuli (cf Flourens, *Fontenelle, ou la Phil. modern. rélativ. aux sciences physiques*, c. 1, § 3, et 4, p. 6 10, Paris 1817) vel in scepticismum vergerent, vel hypotheses omni reali fundamento destitutas ex arbitrio confingerent.

3) Cf p. 176.

4) *Histoire*, Part. 2, sect. II, c. 8, vol. III, p. 371-373, Paris 1847.

5) Cf Bonitz, *In lib. III c. 3 Met. Arist. Comment.*, p. 158 sqq, Berolini 1848.

commune; ex principio autem communi, utpote quod circa nullam specialem materiam versatur, nullius obiecti cognitio erui potest [1].

57. Neque doctrina de unitate principii ea ratione, qua a Transcendentalibus, atque a Giobertio explicata fuit, quamdam veri speciem praesefert. Horum sententia huc redit: Omnis scientia est una ex unitate principii; ergo scientiae omnium primae, et principis unicum est principium. Atqui ad scientiam primam reliquae scientiae referuntur. Ergo unico illius principio principia harum omnium continentur.

58. Nos ultro eis concedimus non posse ullas scientias particulares confici, nisi una scientia omnium princeps, et moderatrix existat, quia determinati, et peculiares modi enti, de quibus in specialibus scientiis tractatur, perfecte cognosci non possunt, nisi iam universales eius rationes cognoscantur, atque idcirco scientiam esse oportere, quae de ente non secundum aliquam peculiarem rationem, nempe prout est huiusmodi ens, sed absolute, nempe, prout est ens, disputet. Huiusmodi scientia, quae *Philosophia Prima* ab Aristotele, *Metaphysica* ab eius discipulis, *Ontologia*, aut *Protologia*, aut *Theoria scientiae* a recentibus appellatur, principia omnibus scientiis communia suppeditat; ipsa enim, ut inquit s. Thomas, « habet pro subiecto ens, quod est commune ad omnia; et ideo considerat ea, quae sunt propria entis, quae sunt omnium communia, tamquam propria sibi [2] ».

59. At vero in primis negamus unicum esse huius scientiae supremae principium. Et sane, falso sumunt adversarii unitatem scientiae ex unitate principii pendere. Nam, cum scientia, uti a nobis demonstratum est [3], efficiatur una ex unitate *obiecti formalis*, unitas eius principiorum multitudinem non respuit, sed tantum expostulat, ut unica sit ratio formalis, qua haec multa principia obiectum scientiae spectant. In ipsa autem scientia suprema unicum non esse principium eruitur 1° ex ipsa natura entis, quod est obiectum eius. Nam plures sunt rationes universales entis absolute considerati, de quibus scientia prima tractat, puta *idem* et *diversum*, *simile*, et *dissimile*, aliaeque multae; atqui ab unico principio affectiones diversae concludi non possunt; ergo plura sint oportet principia in scientia prima. 2° Ex ipsa notione scientiae primae. Etenim duae enunciationes, seu praemissae, ex quibus colligitur

---

1) Cf s. Thom., *In lib. I Post.*, lect. XLIII.
2) *In lib. I Post.*, lect. XVII.
3) Pag. 163.

conclusio in primo syllogismo, qui fit in scientia prima, cum in nulla alia scientia demonstrari queant, per se notae esse debent; atqui huiusmodi enunciationes sunt quidem suprema principia; ergo duo saltem sint oportet principia in scientia prima [1]. Itaque unicum esse principium supremum in scientia prima omnino falsum est.

60. Praeterea, cum ipsi asserunt scientias speciales a scientia prima pendere, ambiguum pronunciatum fundunt. Namque hoc pronunciatum verum est, si intelligatur hoc sensu, quod principia diversarum scientiarum propriam lucem, et firmitatem suam mutuantur ex principiis communibus, quae scientia prima ipsis suppeditat; at falsum est, si intelligatur hoc alio sensu, quod in scientiis peculiaribus principia propria sui a principiis scientiae primae eliciuntur. Enimvero illud, quod est proprium specierum, a genere derivari non potest, quia ipso non continetur. Atqui principia propria singularum scientiarum circa peculiares determinationes entis, principia autem scientiae primae circa ens absolute spectatum versantur. Ergo fieri non potest, ut illa ab his promanent. Itaque ex eo quod existit scientia prima, ad quam ceterae scientiae quodammodo referuntur, inferre non licet dari aliquod principium unicum supremum, quod omnium scientiarum principium sit.

61. Sed haec doctrina de unitate principii non solum in se falsa est, verum etiam absurda consectaria parit. Et sane, ii, qui unicum principium omnium scientiarum abstractum statuunt, omnem cognitionem obiectivam pessumdant; nam, cum tota vis cognitionis a principiis pendeat, cognitio obiectiva rerum a principio abstracto, seu subiectivo profluere nequit. Quod si principium unicum omnium scientiarum *concretum*, seu reale admittitur, illius unitas sine unitate entis intelligi nequit, ac proinde illa doctrina cum pantheismo dumtaxat cohaeret. Neque Transcendentales, ut Wilmius observavit [2], aliam ob causam ad pantheismum devenerunt, quam quod unicum esse oportere omnium scientiarum principium persuasum ipsis erat.

62. Cum igitur falsa, et absurda sint diversa momenta rationis, ex quibus singulae Philosophorum Scholae ad unitatem methodi in omnibus scientiis excogitandam permotae sunt, ipsa doctrina de unitate methodi, quae illis rationibus innititur, tamquam falsa, et absurda explodenda est.

---

[1]) Cf Suarez, *Dispp. met.*, Disp. III, sect. 3, § 2, t. I, p. 81, et 82, Salmanticae 1599.

[2]) *Op. cit.*, ibid.

CAPVT QVINTVM

De Hypothesibus

Quoniam non parum ad scientiarum adeptionem hypotheses conferunt, iis, quae de methodo generali disseruimus, aliquid circa ipsas adiungere oportet.

ARTICVLVS PRIMVS

Natura hypothesis exponitur, eiusque utilitas demonstratur

63. Non semper licet ex phaenomenorum observatione recta via leges, secundum quas ipsa fiunt, perspicere. Iam, quoties id accidit, iuvat probabilem causam phaenomeni, cuius lex quaeritur, sumere, repetitisque observationibus, et experimentis expendere, utrum per ipsam ratio reddi possit eorum, quae in illo phaenomeno occurrunt. Perspicuum est, pro eo ut plura, vel pauciora phaenomeni adiuncta explicare contingit, certum, vel magis, minusve probabile fieri non aliam reipsa esse illius phaenomeni causam, quam quae sumta est. E. g., Torricellius hac via causam detexit, propter quam aqua in antliis usque ad trigesimum secundum gradum ascendit; sumta enim pressione aeris pro causa ascensionis, expertus fuit ope tubi a se excogitati columnam aquae, quae in antliis ascendit, eiusdem ponderis esse, ac columnam aeris, quae aquam premit. Haec via investigandi verum *hypothesis* nuncupatur [1]. Quare hypothesis ita definitur: *Opinio ex pluribus principiis probabiliter constituta ad explicandam causam, aut naturam alicuius rei, quae neque experientia innotescit, neque adhuc ratione demonstrata est.*

64. Iam dubitandum non est, quin usus hypothesium in scientiis maius, minusve utilitatis habeat, prout natura cuiusque scientiae patitur. Et sane, ut per praecipuas scientias leviter discurramus, notum est permulta, eaque magni momenti in scientiis physicis hypothesium subsidio esse inventa. Qua in re adnotandum est Leibnitium [2],

---

1) Ὑπόθεσις, *sumptio*, sive, ut scholae ad verbum vertunt, *suppositio* a voce graeca *sumere* seu *supponere* ὑποτιθέναι derivata est.

2) *Extrait d' une lettre à Mr Bayle*, p. 106, et *Epist. ad Bierlingium*, p. 676, ed. Erdm.

et politiores Naturalistas a Newtono[1] usque ad Cuvierium[2], secundum Aristotelem, et Scholasticos[3], in explicatione phaenomenorum causas finales utiliter adhibuisse. Cum enim omnium, quae in mundo sunt, aliqui fines peculiares sint, pro certo habendum est phaenomena illis finibus omnino respondere, alioquin Auctor naturae imperitus artifex dicendus foret. Quamobrem, si, sumta aliqua causa finali, sive fine alicuius phaenomeni, comperimus adiuncta phaenomeni esse illi consentanea, conficere nobis licet hypothesim, per quam ad legis universalis notitiam adsurgimus. Quapropter vehementer hallucinati sunt Baco[4], Cartesius[5], eorumque discipuli usque ad Laplaceum[6], quod eos, qui leges phaenomenorum ex finibus suis investigant, in futiles hypotheses ruere putarunt.

65. Indubium etiam nobis videtur hypotheses, si caute adhibeantur, in scientiis metaphysicis, et moralibus non mediocris utilitatis fore. Namque ex hoc pronuntiato, *Deus nihil frustra operatur*, atque ex altero, quod inde fluit, *nihil sine ratione sufficienti evenire potest*, tum falsas hypotheses refellere, tum magis, minusve probabiles condere licet. Revera Rosminius, ope horum pronuntiatorum, in *N. Tentamine de origine idearum* hypotheses Lockii, Condillachi, Reidii, Leibnitii, et aliorum circa originem idearum confutavit[7], atque in *Theodicea* Providentiam Divinam cum iis, quae in mundo eveniunt, perbelle conciliavit[8].

66. In scientiis iuris autem hypotheses magno usui sunt, cum ad obscurum aliquod caput legis explicandum, tum ad explorandam veritatem delicti, sive hoc in se, quod iurisconsulti *corpus* delicti vocant, sive cum adiunctis auctoris spectetur.

67. Denique ipsae scientiae mathematicae hypothesibus quodammodo iuvantur. Si vulgare exemplum cupis, advertito arithmeticum ope hypothesis investigare, quoties divisor in notis dividendi contineatur, quando id ex abaco pythagorico cognoscere nequit[9].

---

1) *Princip.*, lib. III, Schol. gen., p. 672, Genevae 1742.

2) Cf Flourens, *Cuvier, histoire de ses travaux*, p. 302-304, ed. 2, Paris 1845, et *Éloges hist.*, p. 303, Paris 1856.

3) Cf Ioan. Bernouilli, *Opp.* t. IV, n. 177, § 23, p. 271, Lausannae 1742.

4) *N. O.*, lib. II, aph. 2, p. 133, et *De augm. scient.*, lib. III, c. 5, p. 201, ed. cit.

5) *Medit.* IV, § 5, *Oeuvr.* ed. cit., p. 138.

6) Laplace, *Essai phil. sur les probabilités*, Paris 1816.

7) *Nuovo Saggio* etc., sez. 1-3, vol. I, p. 1 sqq, Torino 1852.

8) *Teodicea*, lib. III, p. 145 sqq, Napoli 1850. Cf ea, quae de hac re disseruit *ibid.*, c. 7, et 8, p. 171-189.

9) Non pauca circa hoc caput doctrinae hypothesium videre licet apud Iac.

68. Quae cum ita sint, vapulant Condillachus, qui hypotheses nonnisi in arithmetica utiles esse pertendit [1],et Reidius, qui in omne genus hypothesium acerrime insurrexit, nec quidquam illarum ope inveniri, aut unquam in ulla scientia inventum esse autumavit [2].

ARTICVLVS SECVNDVS

De regulis in hypothesium usu servandis

69. In confingendis hypothesibus quaedam regulae observandae sunt, ut ipsae utiles, non vero noxiae evadant. Ex his aliae ad inveniendam, aliae ad explorandam hypothesim spectant; si quidem ad hypothesis constitutionem necesse est in primis e compertis adiunctis phaenomeni aliquam eius causam coniicere; deinde expendere, an per ipsam ratio phaenomeni reddi possit.

70. Praecipuae regulae ad inveniendam hypothesim accommodatae, hae sunt: 1ª Vt vera phaenomeni causa coniiciatur, ipsam ex pluribus phaenomeni circumstantiis colligere oportet. Quapropter amplior, quoad fieri potest, phaenomeni notitia esse debet, ut plures eius circumstantiae nobis innotescant.

2ª Ne multitudo circumstantiarum mentem obruat, iuvat illas potissimum expendere, quae cum causa phaenomeni propius coniunguntur.

3ª Non alia causa ad phaenomenum explicandum sumenda est, quam quae cunctis circumstantiis maioris momenti, quae in phaenomeno nobis occurrunt, explicandis idonea sit.

71. Regulae vero, quibus hypothesis exploratur, hae sunt: 1ª Magis, vel minus probabilis est hypothesis, prout pluribus, vel paucioribus circumstantiis satisfacit; sin paucis dumtaxat, improbabilis est. Quod si hypothesis omnibus omnino circumstantiis phaenomeni luculenter satisfaciat, dubium non est, quin phaenomeni causa sit revera illa, quae coniiciendo sumta est. Quoties autem id evenit, cessat hypothesis, atque mutatur in thesim [3]; si enim vera causa phaenomeni comperta est, legem, secundum quam ipsum

---

de Bye, *Oratio universam hypothesium philosophicarum theoriam exhibens*, part. 2, passim, Lugd. Batav. 1790.

[1]) *Traité des systèmes*, c. 12, p. 327 sqq, *Oeuvr.* t. II, Paris 1798.

[2]) *Essais sur les facultés intellectuelles* etc., Ess. I, c. 3, *Oeuvr.*,ed.cit., t. II, p. 56 sqq.

[3]) Vox *thesis* hic significat enunciationem, quae rem per causam iam demonstratam asserit.

producitur, absolute cognoscere licet. Ex quo illud patescit, etsi mens hypothesi innixa ad certam cognitionem causae pervenire possit, tamen ipsam, quamdiu fines hypothesis non egreditur, non aliam, quam probabilem eius notitiam habere.

2ª Si ea, quae ex hypothesi naturaliter consequuntur, observationi, vel rationi consentanea sunt, hypothesis probabilis est; sin alterutri repugnant, hypothesis tamquam falsa reiicienda est, nam causae eorum, quae ex natura rei derivantur, nequeunt pugnare cum iis, ex quibus ipsa natura rei constituitur.

3ª Tamquam falsa reiicienda est etiam illa hypothesis, quae uni circumstantiae phaenomeni iam compertae contradicit. Cuius regulae ratio est, quod, si uni circumstantiae contradicit, reliquis convenire nequit; alioquin phaenomenum ex partibus se invicem destruentibus constaret.

4ª Cum omnia in rerum natura via simplicissima fiant, inter duas, pluresve hypotheses, ceteris paribus, ea, quae reliquis est simplicior, anteferenda est.

5ª Quoniam leges, quibus mundus gubernatur, quadam cognatione inter se continentur, probabilitas hypothesis multum augetur, si hanc cum perspectis naturae legibus consentire deprehendatur.

72. Lubet hanc tractatiunculam de hypothesi claudere aureo hoc Baldinotti monito: « Numquam obliviscamur hypotheses probabilitatis, licet quandoque summae, limites non praetergredi, illasque nos sequi, quia meliora non sint prae manibus. Iisdem igitur non plane acquiescendum, nec putandum, stabilita hypothesi, omnem operam in veritatis studium nos contulisse. Ad maiora debemus contendere, atque per experientiam, et observationem ab ipsa natura veritatem excutere [1] ».

CAPVT SEXTVM

De methodo docendi

73. Duplici modo, ut diximus [2], mens scientiam acquirere potest, vel per *inventionem*, nempe si ipsa ex se scientiam assequitur, vel per *doctrinam*, nempe si scientiam a magistro edocetur. Quapropter, postquam ea, quae ad methodum inventionis spectant, exposuimus, de methodo doctrinae aliquid delibemus oportet.

---

1) *De recta mentis institutione*, lib. III, c. 10, § 370, p. 163, et 164, Ticini 1787. — 2) Pag. 167.

ARTICVLVS PRIMVS

Quid sit docere, declaratur

74. In primis explicare operae pretium est, quid sit *docere*; huius enim actionis notio non est eadem penes omnes Philosophos. S. Thomas horum opiniones ad tres revocavit. Averroes, aliique Arabes, Neoplatonicos magna ex parte secuti, senserunt omnes homines per unicam intelligentiam a cunctis separatam res intelligere[1], ac proinde unam, eamdemque esse in cunctis hominibus scientiam. Hinc, secundum ipsos, homo alterum docere dicitur eo quod externum adminiculum ipsi praebet, cuius ope eadem scientia, quam ipse habet, in illius mente gignitur. Alii, secundum Platonem, tenent scientiam congenitam esse menti humanae, proindeque qui alterum docet, non aliud efficere, quam ut discipulus scientiae antea adquisitae recordetur. Denique alii, secundum Aristotelem, sentiunt mentes humanas esse in *potentia activa* ad scientiam, quia ipsae principia cognitionis, quae sunt quaedam semina scientiarum, naturaliter, hoc est, per lumen naturale intellectus cognoscunt, proindeque docentis non aliud munus esse, quam mentem discipuli per signa exteriora adiuvare, ut hic e principiis ei notis conclusiones, quae principiis continentur, ratione sua eliciat. Ex his vides diversitatem sententiarum circa notionem actionis, quae dicitur *docere*, diversitati modi respondere, quo nostrarum cognitionum origo explicatur. Atqui, ut alias ostendemus, modi explicandae originis idearum, quibus duae priores sententiae innituntur, sunt absurdi, et solus modus, cui tertia innititur, veritati consentaneus est. Ergo statuendum, secundum Aristotelem, et Scholasticos, est unum hominem alterum docere non ex eo quod eamdem scientiam suam cum ipso communicat, neque ex eo quod scientiam in eo consopitam excitat, sed eo quod ex eum ad scientiam ratione sua sibi efformandam adiuvat. Ex quibus s. Thomas colligit *docere* non esse aliud, quam *causare scientiam in alio operatione rationis naturalis illius*[2]. Id quomodo fiat, eodem sancto Doctore duce, pronum est perspicere. Animus noster scientiae suae, quocumque modo illam adquirat, semper est causa principalis, quia ipse in se habet principium, per quod res intelligit, nempe intellectum; quapropter quaelibet causa exterior non

---

[1]) Vid. Renan, *Averroes* etc., part., I, c. 2, § 6, p. 99 sqq, Paris 1852.
[2]) *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. XI, a. 1 c.

tamquam causa principalis, sed solum tamquam causa adiutrix scientiam in eo progignere potest. Hinc, quantavis media ad discipulum erudiendum magister adhibeat, semper discipulus ratione sua scientiam in se efficit, et tum vere scientiam addiscere dicitur, cum considerat, utrum ea, quae a magistro explicata sunt, vera sint, necne [1]. Exemplo hanc rem idem sanctus Doctor illustrat,et confirmat.Quemadmodum medicus corpus aegrum ad sanitatem revocat, non quod ipse per se aegritudinem a corpore expellit,sed quod cibos, et medicamenta corpori suppeditat,quibus natura corporis ad aegritudinem expellendam adiuvatur; ita magister scientiam in discipulo gignit, non quia eamdem scientiam suam ei tradit, sed quia per signa quaedam mentem eius ad considerationem principiorum,quae naturaliter cognoscit, et conclusionum, quae principiis continentur, revocat [2].

ARTICVLVS SECVNDVS

Quaenam sit methodus, qua scientiae tradendae sunt

75. Non pauci philosophi, inter quos nuperrime A. Garnerius [3], non aliud discriminis inter methodum analyticam,et syntheticam ponunt, quam quod illa inventionem, haec expositionem veri spectat. Ast haec sententia duo pro certis sumit, quae adprime falsa esse vidimus, scilicet 1° cunctas scientias unica methodo analytica, nullasque synthetica constitui; 2° in iis scientiis, quae analytice procedunt, synthesim nihil ad obiecti cognitionem conferre. Quare, hac sententia missa, investigemus oportet, utrum praestet cunctas scientias, sive quae synthetica,sive quae analytica methodo constituuntur, tradere unica methodo synthetica, an vero singulas analytica, vel synthetica, prout utravis methodo inventae sunt.

76. Posterioris sententiae, quam Baco commendavit [4], veritas ex iis, quae secundum s. Thomam in praecedenti articulo statuimus, facile perspicitur. Et sane, magister non aliter docet discipulum, quam quod signis quibusdam, nempe *sermone* illam argumentationem, qua ipse verum cognoscit, discipulo manifestat [5]. At certe di-

---

1) *Ibid.* Hanc doctrinam s. Thomas ex libro s. Augustini *de Magistro* hausit.

2) Ibid. Cf etiam I, q. CXVII, a. 1 ad 1.

3) Garnier, *Traité des facultés*, lib. VIII, c. 2, § 3, t. III, p. 142-145, Paris 1852.

4) *De aug.*, lib. VI, c. 2, p. 326, ed. cit. Hanc sententiam ex nuperis probavit Iulius Simon, *Manuel.* etc., *Log.* p. 236, ed. cit.

5) « De universis, inquit s. Augustinus, quae intelligimus, non loquentem,

scipulus non sermone, sed argumentatione, quam, ope illius sermonis, mente sua repetit, scientiam adquirit [1]. Ergo discipulus scientiam eadem argumentatione a magistro discit, qua hic illam invenit. Iamvero, si discipulus scientiam non aliter a magistro discit, quam quod argumentationem ab eo iam factam mente repetit, liquet scientias non alia methodo tradendas esse, quam qua inventae sunt. Id ipsum s. Thomas hoc facili argumento comprobavit. Inter duas methodos inventionis, et doctrinae non aliud interest, quam quod inter naturam, et artem, si quidem methodus inventiva est naturalis, methodus doctrinae autem est artificiosa; atqui artis proprium est imitari naturam; ergo methodi doctrinae idem debet esse processus, ac methodi inventivae [2].

77. Obiic. Ea methodus in scientiis tradendis anteferenda reliquis est, quae est facilior. Atqui huiusmodi est methodus synthetica. Nam, cum haec methodus principia demonstrationum iam inventa sumat, nullo negotio ex his mentem discentis ad conclusiones adducit; e contrario methodus analytico-synthetica, quippe quae principia iam inventa non sumit, prius discipulum ad inventionem principiorum rei quaesitae, deinde ad demonstrationem rei per principia ducit. Ergo una methodus synthetica tamquam methodus doctrinae adhibenda est.

78. Resp., *Neg. mai.* et *min.* Et sane, primo in scientiis tradendis non ea methodus reliquis anteferenda est, quae facilior est, sed quae non solum monstrat, quomodo conclusiones eruantur ex principiis, sed etiam quomodo principia inventa sint. Re quidem vera, is, qui novit, quomodo conclusiones principiis continentur, sed ignorat, quomodo ipsa principia inventa sunt, propriam vim principiorum ignorat, atque ideo perfectam cognitionem conclusionum, quae ex cognitione principiorum pendet, non habet. Atqui sine perfecta notitia conclusionum scientia existere non potest. Ergo quisquis non novit, quomodo inventa sint principia alicuius scientiae, scientiam ipsam non novit. Quod autem spectat ad minorem, asserimus difficultatem discendi scientiam eadem methodo, qua inventa

---

qui personat foris, sed intus ipsi menti praesidentem consulimus veritatem, verbis fortasse, ut consulamus, admoniti »; *Op. cit.*, c. II, n. 38.

1) « At istas omnes disciplinas, pergit Afer doctor, quae se docere profitentur, ipsiusque virtutis, atque sapientiae, cum verbis explicaverint, tum ii, qui discipuli vocantur, utrum vera dicta sint, apud semetipsos considerant, interiorem scilicet veritatem pro viribus intuentes. Tunc ergo discunt, et cum vera dicta esse intus noverint, laudant »; *ibid.*, c. XII, n. 40.

2) *Ibid.*, loc. cit.

est, tantam non esse, quanta vulgo creditur; aliud est enim scientiam invenire, et constituere, aliud illam discere ea methodo, qua constituta est. Nam qui scientiae principia per se invenit, plerumque plures, diversasque vias ingredi debet, ut quaenam illarum ad verorum principiorum rei quaesitae inventionem ducat, tuto cognoscat. Ast is, qui scientiam a magistro edocetur, iam ab initio illam viam certe novit, quae ad cognitionem principiorum recta ducit. Quocirca inter magistrum, qui ex se verum invenit, et discipulum, qui illud a magistro edocetur eadem methodo, qua inventum ab eo est, illud interest, quod inter viatorem, qui sine ullo duce, et viatorem, qui, duce aliquo, iter ignotum aggreditur. Hic enim, cum ab initio viam cognoscat, quae ad metam optatam ducit, illuc recta pergit; ille autem hac illac discurrere debet, donec viam, quae ad metam perducit, detegat, illamque ingrediatur [1].

APPENDIX

Praenotiones de arte critica

79. Quoniam ad alicuius scientiae adeptionem veros librorum auctores cognoscere, eorumque loca obscura interpretari plurimum confert, nonnullas de *Arte Critica* notiones ad calcem huius Logicae exponere visum nobis est. *Criticae*, nempe *iudicatricis* nomen habuit *ars de aliorum scriptis iudicandis*, eiusque pars, quae de interpretatione librorum regulas tradit, peculiare nomen *Hermeneuticae*, sive *Interpretativae* habet [2].

80. Atque, ut a definitionibus verborum ordiamur, *genuinus* est liber, qui eum habet auctorem, cuius nomen praesefert; *suppositus* vero, sive *spurius*, si alium, quam cui tribuitur, auctorem habet. Porro *integer* audit liber, qui non aliud continet, quam quod auctor scripsit; sin quidquam illi additum, aut demtum sit, *corruptus*,

---

[1]) « Docens, s. Thomas ait, qui explicite totam scientiam novit, expeditius potest ad scientiam inducere, quam aliquis induci possit ex se ipso, per hoc quod cognoscit principia in quadam communitate »; *Qq.dispp.*, *De Ver.*, q. XI, a. 2 ad 4.

[2]) Falsum omnino est, quod Clericus (*De arte critica*, passim, sed praesertim *Epist.* IV, t. III, p. 97 sqq , Amstel. 1730), aliique effutiunt , scilicet huius artis regulas a veteribus , et in primis a ss. Patribus ignoratas esse. Cons. hac de re Honoratum a s. Maria , *Animadversiones in regulas et usum critices*, t. I, Dissert. I, passim, et praesertim art. 4, p. 89 sqq, Venetiis 1738, nec non Danielem Farlati, *De artis criticae inscitia antiquitati obiecta liber singularis*, Venetiis 1777.

et specialim *interpolatus*, si quidquam additum, *mutilus*, si demtum.

81. Vt genuini a spuriis, atque integri a corruptis libris secernantur, tria prae oculis habenda esse sapienter Sixtus Senensis monuit, nempe *tempus*, *dogma*, *et stylum* [1]. Quod attinet ad tempus, 1° dubitandum non est de authentia operum, quae vel ipse Auctor recensuit, vel scriptores pares, aut suppares ipsi tribuerunt; credibile enim non est illos mentitos fuisse, ubi mendacia facillime detegi potuerant. Contra ea, non licet pro genuinis habere opera, quae a priscis scriptoribus vel spuria, vel dubia existimata sunt; si quidem nulla suppetit via illorum authentiam comperiendi. Hac de causa Evangelia Petri, Thomae, Matthiae, Acta Andreae, etc. spuria esse Eusebius ostendit [2]. Hic autem illud contra Launoium [3], aliosque monere par est, non esse alicui scriptori opera abiudicanda ex eo dumtaxat, quod a priscis scriptoribus illi tributa non sunt, sed alias rationes investigandas. Enimvero argumentum *negans*, seu illud, quod a silentio auctorum aequalium, vel quasi aequalium, et a cuiusvis monumenti defectu ad alicuius historiae veritatem, vel operis authentiam oppugnandam petitur, *levis admodum*, ut ait Baronius, *atque nullius plane ponderis est* [4]. Et sane multis ex causis fieri potuit, ut veteres factum, aut opus, operisque auctorem reticerent, nempe vel quod illud factum, aut opus ignorabant, vel quod illis excidit, vel quod omnibus notum erat, vel ob malitiam, puta ne scriptores in Principis iram incurrerent, vel ne quidpiam sibi, aut suae genti inglorium traderent [5].

2° Si quae a veteribus ex libro quodam olim prolata sunt, ea nunc in libro eadem inscriptione insignito desiderantur, procul dubio ille liber mutilus est; si aliter legantur, corruptus. Hac de causa Tertullianus Evangelium s. Lucae a Marcione corruptum fuisse probavit [6].

---

1) *Bibliot. Sancta*, lib. IV, p. 507, Neapoli 1742.

2) *Hist.*, lib. III, c. 25.

3) *Dissertatio in qua probatur negativum argumentum in quaestionibus ex facto, usu et traditione pendentibus multum habere roboris*; *Opp.* t. II, part. I, p. 71, Colon. Allobrogum 1731.

4) *Ann.*, t. I, p. 270, Antuerpiae 1643.

5) Ita existimandum est Cassiodorum, et Iordanum fraudulentam occisionem Odoacris a Theodorico peractam silentio praeteriisse, quod ille Regis, cuius e secretis erat, iram pertimuit, hic Gothos suos hac iufamia deturpatos apud posteros noluit. Legesis Honoratum a s. Maria, *Op. cit.*, Dissert. III, art. 2, t. I, p. 270, sqq, et Roberti, *De vi argumenti negativi*, inter *Disqq. critico-phil., et hist.*, Disq. VI, p. 155 sqq, Romae 1781.

6) *Contr. Marc.*, lib. IV, c. 4.

3° Si plures codices mss. eiusdem libri in diversis locis, et temporibus, a diversisque hominibus exarati omnino inter se conveniunt, aut nonnisi levis momenti lectiones variantes exhibent, iste liber pro integro habendus est; fieri enim nequit, quemadmodum suo loco demonstrabimus, ut plures homines locis, et temporibus dissiti in eamdem fraudem conspirent. Ita s. Augustinus adversus Manichaeos ostendit falsa non esse s. Scripturae loca, quae eorum erroribus adversabantur, quippe quae neque in *pluribus*, neque in *antiquioribus exemplaribus* desiderabantur [1].

82. Quod si *dogmatis* ratio habeatur, perspicuum est suppositum, aut interpolatum esse librum, in quo res, aut personae aetate scriptoris, cuius nomen praesefert, recentiores memorantur, aut dogmata leguntur constanti Auctoris doctrinae adversa. Hinc iure eruditi s. Augustino abiudicant librum *de mirabilibus s. Scripturae*, quod hic cyclos, ea aetate nondum inventos, nominat.

83. Denique quod ad *stylum* pertinet, si hic diversus sit a stylo scriptoris, cuius nomen praesefert, eius non est; sed, si sit idem, ac stylus alterius scriptoris, eius est, dummodo nihil obstiterit. Hac regula adiutus s. Thomas librum *De Vnitate*, et *Vno* Boëtio abiudicavit [2].

84. Ad artem criticam, ut diximus, pertinet *Hermeneutica*, sive *interpretatio*. Ea autem est *ars explicandi obscura auctoris sensa*. Iamvero, obscuritas oriri potest 1° a scripturae ratione, puta si litterae in ea sint deformes, vitiosae interpunctiones, abbreviationes vulgo minus notae, mendaque scribarum, aut typographorum; 2° ab usu verborum, nempe si ea sint obsoleta, nova, peregrina, aequivoca, et superflua; 3° ab ipsis sententiis, uti si hae non satis ab auctore explicatae sint, vel cum aliis eiusdem sententiis pugnare videantur [3].

85. Vt vero, cum una, vel plures obscuritatis causae adsunt, germanus sensus auctoris certe, aut saltem probabiliter deprehendatur, hae regulae servandae sunt:

1° Codices mss., et libros emendatiores consulere necesse est; namque mendae, et vitia codicum non raro sententias auctorum corrumpunt, et perturbant.

2° Oportet linguam callere, in qua liber scriptus est, vel perfectis versionibus uti. Perfectam vero esse versionem certum est, si

---

1) *Epist.* LXXXII, n. 6.
2) *Qq. dispp.*, q. un. *De spirit. creat.*, a. 1 ad 21.
3) Cf Thomasium, *Praxis log.*, c. 3, § 36-65.

interpres sit vir spectatae doctrinae, et probitatis, adeo ut constet eum neque falsum fuisse in interpretatione, neque ita interpretatum esse, ut alios deciperet. Id genus esse versiones sacrorum Librorum, quibus Ecclesia Catholica utitur, certo certius est, non solum ex eo, quod Ecclesia Catholica illas probavit, sed etiam ex eo, quod, ut Theologi ostendunt, a doctissimis, et probatissimis viris confectae sunt [1].

3° Verba ambigua, vel minus propria interpretanda sunt ex tempore, in quo Auctor vixit, atque ex placitis, quae ipsum amplexum esse constat. Hac regula s. Augustinus [2], aliique monuerunt explicandas esse quasdam veterum Scriptorum locutiones, quae haeresibus post eos exortis favere videntur.

4° Sententias obscuras Scriptoris explicare oportet ex fine, quem ipse sibi proposuit, ex iis, quae antecedunt, et consequuntur, ex vitae ipsius conditione, et professione, ex collatione locorum, in quibus Auctor eamdem doctrinam exponit, dummodo secum manifeste non pugnent, atque ex aliis innumeris adiunctis. Itaque sapienter s. Augustinus haereticos reprehendit, quod, legibus hermeneuticae neglectis, obscuras sententias Scriptorum Catholicorum, tanquam Catholicae Fidei adversantes, explicarent [3].

5° Si unus locus alteri manifeste contradicit, ea sententia auctori tribuenda est, quae toti eius systemati congruit, et, si eius systema luculenter non cognoscitur, ea, quae nihil in se absurditatis habet; credendum enim non est quempiam velle absurdam opinionem tueri, quae omnium despicatui eum exponit.

FINIS LOGICAE

---

1) Ex quo vides falsos esse Protestantes, cum eisque Genuensem nostrum (*Art. logico-crit.*, lib. IV, c. 8, § 2, p. 333, Neapoli 1748), qui germanas librorum sententias non posse unquam ulla versione exhiberi modicus pugnarunt. Namque versiones, etsi vim idiotismorum, quos unaquaeque lingua habet, plerumque non assequantur, tamen ipsas sententias adamussim referre possunt.

2) *De Vera Relig.*, c. 10; *De catechiz. rudibus*, c. 24; *De dono perseverantiae*, c. 20; *De Civit. Dei*, lib. X, c. 2, et lib. XVIII, c. 51.

3) *De catechiz. rudibus*, c. 8.

DYNAMILOGIA

PROLEGOMENA

1. Postquam perspeximus naturam illarum actionum, quibus mens nostra rerum cognitionem assequitur, atque ordinem, quem inter illas adhibere oportet; ratio nostri operis postulat, ut facultates, per quas ipsae exercentur, diligenter investigare studeamus. Haec pars Philosophiae, quae facultates animae enumerat, modosque exponit, quibus anima actus suarum facultatum exercet, *Dynamilogia* nuncupatur, atque ad eam scientiam animae pertinet, quae *Psychologiae* nomen habet.

2. Quin studium dinamylogiae valde utile sit, dubitari non potest. Nam, caeteris omissis, nisi facultates animae bene perspectae nobis sint, nec quid de rebus scire possemus, nec quae potestas cognitionibus nostris ad rerum obiectivam veritatem aperiendam insit, perspicere nobis liceret [1].

3. Ex iis, quae in Methodologia statuimus, planum omnino fit nos non alia methodo, quam analytico-synthetica, scientiam obiectivam facultatum animae comparare nobis posse. Haec methodus ab actionum animae, quae interna experientia innotescunt, observatione ad facultates, atque ab utrisque ad essentiam animae, prout illarum est causa, assurgit; deinde ex notione essentiae ad considerationem facultatum, quae eius effectus sunt, regreditur, penitioremque ipsarum notitiam constituit. Ipsam omnes Peripatetici, duce Aristotele [2], sectati sunt, ac ad ipsam nonnulli recentes, in primisque Galluppius noster [3] quodammodo accesserunt.

4. Iam ista methodus, quia ab ipsa causa, nempe ab essentia animae, facultatum penitam cognitionem ratiocinando deducit, harum cognitionem scientificam gignit, et quia rationis investigationem observationi phaenomenorum superstruit, scientia, quam ipsa gignit, est realis, atque obiectiva. E contrario, neque methodus *empirica*, quam Reidius vehementer inculcavit, neque methodus *a*

---

[1]) Quantum adiumenti e scientia animae in caeteras scientias derivetur, videre licet apud Scheidlerum, *Enchirid. Psychologiae* (germ.), part. I, p. 14 232, Darmstald 1833.

[2]) *De Anim.*, lib. I, c. I.

[3]) *Saggio filos.*, lib. II, c. 5, § 35, t. III, p. 77, Napoli 1850.

priori, seu *idealistica*, qua Transcendentales post Neoplatonicos utuntur, scientiam obiectivam facultatum conficere potest. Illa enim, cum sola phaenomenorum observatione innitatur, facultatum descriptiones, non vero earum cognitionem scientificam, sive per causas, parere potest [1]. Haec autem scientiam abstractam et subiectivam, non vero realem et obiectivam largiri nobis potest. Nam ratio observationis praesidio destituta veras leges, quibus res fiunt, earumque veras causas detegere nequit; quippe quod, cum ipsa *a priori*, seu ex quadam hypothesi, existentiam rerum admittat, leges, et causae phenomenorum, quas statuit, nonnisi hypotheticae esse possunt [2].

5. Ex his facile intelligitur divisionem psychologiae a Wolfio [3] invectam in *empiricam*, nempe illam, quae sola experientia, et in *rationalem*, quae sola ratione in suis investigationibus utitur, verae methodo philosophandi adversari. Nam quoniam ad psychologiam, non secus ac ad reliquas scientias, quae circa res obiectivas versantur, nec sola ratio, nec sola observatio sufficit, ex utraque unam, non duas Psychologias existere posse manifestum est [4].

6. Praeterea illud etiam advertendum est, psychologiam, et physiologiam, seu scientiam, quae de corpore humano tractat, etsi sint duae scientiae ab se distinctae, tamen mutuo opere se adiuvare. Nam anima, et corpus sunt quidem duae substantiae distinctae, sed, ut suo loco demonstrabitur, ita inter se coniunguntur, ut unicam substantiam perfectam constituant. Quare nos tum a Cabanisio [5], aliisque Materialistis discedimus, qui psychologiam cum physiologia confuderunt, tum a Platone, Cartesio, aliisque, qui unam ab altera prorsus segregarunt.

7. Denique aliqua cognitio illorum entium, cum quibus anima quamdam adfinitatem habet, scientiae animae est utilis. Etenim,

---

[1]) Cf Peisse, *Préf.* aux *Fragmens de phil. de Hamilton*, p. XXIV-XXVII, Paris 1840.

[2]) Cf *Log.*, p. III, c. II, art. 1, p. 171-172.

[3]) *Disc. praelim.* passim ; *Psych. Emp.*, *Proleg.*, § 1-5 ; *Psych. Ration.*, *Proleg.*, § 1-9. Eamdem divisionem nuper in Gallia Tissot (*Anthropologie spéculative*, Préf., et Introd. passim, vol. I, Paris 1843) secutus est.

[4]) Iure igitur, meritoque haec divisio psychologiae a Cousinio (*Hist. de la phil. mor.*, leç. VI, ser. I, vol. V, p. 153), a Rosminio (*Psicologia*, Introd., § 8, vol. I, p. 34-36, Novara 1846), atque in ipsa Germania, praeter alios, a Lichtenfelsio (*Corso di Filos.*, trad. Nova, t. II, Introd., § 12, et 13, p. 14 sqq, Milano 1843) explosa fuit.

[5]) Cabanis, *Rapports du physique*, *et du moral* etc., Introd., vol. I, p. XIX, Paris 1812.

*

si anima communem habet intellectum cum substantiis intellectualibus, sive Angelis, licet minus perfectum, sensum cum belluis, et vim vegetandi cum plantis, nemini dubium esse potest, 1° quin plurimum ad eius cognitionem conferat nosse, quid ipsi cum Angelis, cum belluis, et plantis commune sit, quidve differens; 2° quin ex iis, quae de belluis, et plantis observatione, et quae de Angelis Divina Revelatione nobis nota sunt, ad animam humanam penitius cognoscendam magna momenta sumi queant. Itaque vehementer falluntur Saint-Hilaireus [1], aliique, qui hanc methodum, a Scholasticis in scientia animae humanae adhibitam, reprehendunt; quia ipsa nonnisi cum absurda doctrina de anima universali mundi componi potest. Et sane, doctrina de anima mundi statuit animas humanas esse unicam animam numero, aut certe specie cum ceteris vita praeditis; dum e contrario methodus Scholasticorum illud tantum pro concesso sumit, animas humanas esse peculiarem speciem viventium, quae, prout intelligit, cum Angelis, et prout sentit, et vegetat, cum belluis, et plantis genere convenit [2]. Nisi quod, quoniam brevitati studere cogimur, de comparatione naturae angelicae, quae ex Revelatione Divina nobis innotescit, ideoque Theologiae Revelatae obiectum est, cum natura humana non disseremus ex industria, sed, cum occasio se nobis offeret, aliquid innuemus.

CAPVT PRIMVM

De facultatibus animae in universum

ARTICVLVS PRIMVS

Quid facultatum nomine veniat, explicatur

8. Eorum, quae in hac rerum universitate existunt, alia huiusmodi sunt, ut *ipsa se ipsa moveant*, id est, ex principio sibi intrinseco operationes suas exerant; alia autem sunt huiusmodi, ut *seipsa non moveant*, id est, nonnisi a causa extrinseca ad agendum impel-

---

1) *Préf. au Traité de l' Ame d' Arist.*, p. VII, et passim, Paris 1846.

2) De belluis, et plantis alibi. Quod ad Angelos, satis est in praesentia exscribere haec pauca verba s. Thomae: « Homo attingit ad cognoscendam intelligibilem veritatem, quam Angeli cognoscunt, sed imperfecte. Et ideo vis cognoscitiva Angelorum non est alterius generis a vi cognoscitiva rationis, sed comparatur ad ipsam, ut perfectum ad imperfectum »; I, q. LXXIX, a. 8 ad 3. Cf s. Bonav., *In lib. II Sent.*, Dist. I, pars II, a. 3, q. 1 *ad arg.*

lantur [1]. Ea, quae ad primam speciem pertinent, *viventia*, ac ea, quae ad alteram, *non viventia* dicuntur [2]. Porro illud, per quod res aliqua vivens est, vocatur *anima*; unde *anima* in universum definitur a s. Thoma, *primum principium vitae in his, quae apud nos vivunt* [3]. Iamvero, quamvis ipsa *essentia*, seu *natura* animae [4] sit principium, a quo animae actiones dimanant; tamen animam suas actiones non exercere, nisi per aliquas *qualitates*, seu *virtutes* indubium est. Huiusmodi qualitates illae sunt, quae *facultates* vel *potentiae* animae appellantur. Ex his facile conficitur duplex principium actionum animae distinguendum esse, nempe principium *mediatum*, et *remotum*, quod est ipsa essentia animae, et principium *immediatum*, et *proximum*, quod sunt potentiae animae, adeo ut essentia animae mediis potentiis sit principium actionum, eodem modo, quo radix fructus, nonnisi mediis ramis, profert. Hinc potentia animae a D. Thoma definitur, *proximum principium operationis animae* [5].

9. Ex hac definitione intelligitur potentias animae ab eius essentia re ipsa distingui, prout qualitates distinguuntur a subiecto, cui inhaerent, et a quo profluunt. Hanc sententiam, post ss. Patres, aliosque antiquos Ecclesiae Scriptores [6], plerique Scholastici propugnarunt [7]. At fere omnes recentes philosophi, quibus nuperrime Adolph. Garnierius adstipulatus est [8], cum Pantheistis praefracte tuen-

---

[1]) Cf s. Thom., *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. XXIV, a. 1 c.

[2]) Cf I, q. XVII, a. 1 c.

[3]) I, q. LXXV, a. 1 c.

[4]) Essentia animae illud est, *secundum quod per eam, et in ea habet esse*; natura autem significat ipsam essentiam, quatenus *habet ordinem ad propriam operationem*. Cf s. Thom., *De ente, et essentia*, c. 1.

[5]) I, q. LXXVIII, a. 4 c.

[6]) Praeclara sunt ad hanc rem verba s. Anselmi: « Anima habet in se quasdam vires, quibus utitur veluti instrumentis ad usus congruos. Est namque ratio in anima, qua sicut suo instrumento utitur ad ratiocinandum, et voluntas, qua utitur ad volendum. Non enim est ratio, vel voluntas tota anima, sed est unaquaeque in anima »; *De concord. grat. et lib. arb.*, q. III, c. 11. Cf Auctor *Lib. Areop.* (*De coel. Hier.*, c. XI); s. Greg. Naz. (*Epist.* CCII); s. Aug., *Confess.*, lib. X, c. 7, *Epist.* CXII, *De orig. anim.*, lib. I, c. 16.

[7]) Diximus *plerique*, Ockamus enim, et omnes Nominales, ex eo pronuntiato permoti, quod *non oportet res multiplicare, nisi ubi necessitas id expostulet*, docuerunt nihil esse, quo facultates, tamquam ab essentia animae distinctae, haberentur; sed eas non aliud esse, quam nomina, quibus diversae animae actiones significantur. E. g., intelligentia et voluntas non aliud sunt, quam voces, quibus anima intelligens et volens significatur. Cf Ockam, *In lib. II Sent.*, Dist. XXIV.

[8]) *Traité des facultés de l'ame*, lib. II, c. 2, § 1, t. I, p. 44, Paris 1852.

tur facultates esse reipsa unum, idemque, ac essentiam ipsius animae; unde essentia animae, eorum sententia, non modo principium mediatum, et remotum, sed etiam immediatum, et proximum suarum actionum dicenda est.

10. Nobis prior sententia, ex qua definitio *potentiae* modo allata veluti corollarium fluit, omnino probatur, ad eamque evincendam ex multis argumentis, quae s. Thomas adduxit, haec seligimus.

1° *Esse*, et *agere* in anima, perinde ac in qualibet re creata, realiter distinguuntur, quia in Deo tantum, propter infinitam Eius simplicitatem infinitamque perfectionem, *esse*, atque *actio* unum, idemque sunt. Atqui *esse* est actus essentiae, *agere* autem est actualitas potentiae. Ergo, si *esse*, et *actio* inter se realiter distinguuntur, necesse quoque est, ut essentia, et potentia, a quibus, tamquam a principiis, illi actus promanant, inter se realiter distinguantur [1].

2° Potentiae eodem entis genere continentur, ac actiones, quae ab iis promanant, quippe quod, cum essentia cuiuslibet potentiae in ordine eius ad operationem consistat, *oportet utrumque esse conforme* [2]. Atqui actiones non sunt ipsa substantia agentis, sed quidquam, quod ipsi inhaeret. Ergo ne potentia quidem est substantia animae, sed quidquam, quod ipsi inhaeret, seu aliquod accidens eius. Iam, quandoquidem substantia, et accidens realiter inter se distinguuntur, inter potentiam quoque, atque essentiam animae, quae quidem substantia est, realis distinctio admittatur oportet [3].

3° Cum anima secundum suam essentiam sit actus, profecto potentiae animae, si essent ipsamet animae essentia, anima semper foret in suo *actu completo*, proindeque numquam a potentia ad actum progrederetur, sed semper actu ageret quidquid agere potest; e. g., semper actu intelligeret quidquid intelligere potest. Atqui id manifeste falsum est. Ergo potentiae animae ab eius essentia distinguendae sunt [4].

11. Quisquis argumenta, quae modo confecimus, animo recoluerit, facile intelliget sententiam, quae facultates ab essentia animae realiter distingui negat, cum pantheismi placitis consentire. Hac enim sententia illud admittendum foret, *esse* et *agere* in anima reipsa non distingui, ipsius operationes esse aliquid substantiale, animam nihil *potentialitatis* habere, sed esse actum omnino simpli-

---

1) Cf s. Thom., I, q. LIV, a. 1, et 2 c., *ibid.*, q. LXXIX, a. 1 c.
2) *Qq. dispp.*, q. unic. *De Anim.*, a. 12 c.
3) I, q. LXXVII, a. 1 c.
4) Cf s. Thom., *Qq. dispp.*, q. unic. *De Spirit. creat.*, a. 11 c.

cem, et purum, ac per ipsam suam essentiam omnia actu cognoscere. At, quin haec unius Dei propria sint, quis unquam dubitare potest? Si igitur potentiae animae ab eius essentia non distinguerentur, animam ipsum Deum esse dicendum foret. Quocirca ex philosophis, qui potentias animae ab eius essentia realiter distingui negant, Pantheistae optime sibi cohaerent; sed illi, qui a pantheismo abhorrent, sibi ipsis contradicunt.

12. His omnibus accedit, quod facultates animae, quemadmodum ostendemus, eiusmodi sunt, ut illarum una alteri subiiciatur, atque una ab altera pendeat; atqui id fieri non posset, si essent ipsamet animae essentia; ergo facultates animae ab ipsius essentia realiter distinguuntur [1].

ARTICVLVS SECVNDVS

Vtrum, et quomodo facultates animae ab eius essentia dimanent

13. Quamquam facultates animae ab eius essentia, ut iam ostensum est, realiter distinguantur; tamen illas ab essentia fluere indubium est. Vt id recte perspiciatur, haec pauca praemittenda esse putamus.

1° Non unica, sed plures sunt animae potentiae. Re quidem vera, actiones, quae genere, aut specie differunt, ab unico principio proximo dimanare nequeunt. Nam, si ab unico, et uniusmodi principio proximo dimanarent, intelligi non posset, unde earum diversitas oritur; atqui actiones animae, e. g., *sentire*, atque *intelligere*, sunt specie diversae; ergo diversa sint oportet principia proxima, ex quibus ipsae efficiuntur; sed principia proxima actionum sunt potentiae; ergo potentiae animae diversae, ac proinde plures esse debent [2]. Neque aliud natura animae humanae suadet. Etenim ipsa, quoniam cum corpore substantialiter copulatur, unamque substantiam perfectam cum eo efficit, non est solum intellectualis, sed etiam sensitiva, proindeque non solum ad intellectivas, sed etiam ad sensitivas actiones exerendas natura sua destinatur. Atqui actiones intellectivae, et sensitivae specie inter se diversae sunt. Ergo anima huma-

---

1) *Ibid.*, loc. cit. Ex his perspicitur, falsum esse quod Nominales contendunt, nempe si facultates reipsa ab essentia animae distinguuntur, entia sine necessitate admitti (cf p. 213, not. 7). Nam necesse est huiusmodi entia admittere, tum ut actiones animae intelligantur, tum ut illa absurda, quae modo recensuimus, caveantur.

2) *Qq. dispp.*, q. unic. *De Anim.*, a. 12 c.

na potentiis specie diversis natura sua pollere debet [1]. Nec repugnat simplicitati animae, quam in *Anthropologia* demonstrabimus, plures potentias habere. Cuius rei ratio est, quod anima relata ad suas potentias non est totum *integrale*, hoc est, ex partibus conflatum, quae re ipsa abscindi invicem possunt, puta domus, quae ex fundamento, pariete, tecto etc. exurgit, sed est totum *potentiale* [2], quippe quod diversae potentiae in ea coniunguntur *virtualiter*, scilicet tamquam diversa instrumenta, quibus ipsa una, et simplex diversis modis virtutem suam exercet [3].

2° Plurium potentiarum, quibus anima pollet, aliae sine organis corporis, uti intellectus, et voluntas, aliae autem, uti potentiae sensitivae, per organa corporis ab ea exercentur. Iam illas in sola anima, tamquam in subiecto, inesse perspicuum ex se est; verum istae non in sola anima, sed in toto coniuncto, nempe in anima simul, et corpore inhaereant necesse est. Et sane, actiones, quae per organa corporalia exercentur, neque ad animam dumtaxat, neque ad corpus, nisi prout ab anima informatur, pertinent, ita ut ad illarum effectionem anima simul, et corpus quidquam conferant. Verum, si res ita se habet, liquet cum in anima, tum in corpore aliquam qualitatem esse oportere, per quam huiusmodi actiones exercentur. Atqui huiusmodi qualitates sunt, quae potentiae vocantur. Ergo potentiae quae per organa corporalia exercentur, totum coniunctum pro subiecto habent [4].

14. His praestitutis, quaestionem ab initio propositam resolvere in promptu est. Nemo profecto dubitare potest, quin illae potentiae, quae in sola anima inhaerent, ab essentia animae fluant, quia quidquid animam afficit, ab eius essentia promanet necesse est. Quaedam dubitatio moveri potest de illis potentiis, quae totum coniunctum pro subiecto habent; sed has quoque ab essentia animae profluere certum nobis videtur. Nam, cum corpus humanum sit subiectum potentiarum, quae ab anima per organa corporea exercentur, non prout corpus est, sed prout informatur ab anima, sequitur corpus non per se, sed per essentiam animae esse subiectum aliquarum potentiarum. Iam, si corpus est subiectum aliquarum facultatum per essentiam animae, illas quoque potentias, quae totum coniunctum

---

1) I, q. LXXVII, a. 2 c.

2) Quid sit totum *integrale*, quidque *potentiale*, explicatum est in *Logic.*, par. I, c. I, art. 5, p. 39 40.

3) Cf s. Thom., *Qq. dispp.*, q. un. *De Sp. cr.*, a. 11 ad 19.

4) Cf s. Aug., *De orig. anim.*, lib. IV, c. 20, et s. Thom., I, q. LXXVII, a. 5 c.

pro subiecto habent, ab essentia animae, tamquam a sua radice, fluere dicendum est. Quare concludamus oportet omnes potentias tribuendas esse animae, quia, etsi ea non sit sola omnium subiectum, tamen omnium est principium [1].

15. Quod si quaeras, quo pacto potentiae ab essentia animae fluant, respondet tibi s. Thomas id contingere non per aliquam transmutationem, sed per aliquam naturalem *resultationem* [2], quippe, quemadmodum, posito sole, vel alio lucido corpore, consequitur lux, ita, posita essentia animae, eam propriae facultates concomitantur. Est autem essentia animae, quemadmodum idem sanctus Doctor inquit, « causa omnium potentiarum sicut finis, et sicut principium activum, quarumdam autem sicut susceptivum [3] ». Scilicet, est omnium facultatum causa finalis, quia facultates omnes sunt propter animam, ut per eas operari possit. Est etiam quodammodo causa effectrix; nam, ut ait ad hanc rem Dandinius, quamquam « ab ea non prodeant facultates per verum motum, qui propriam efficientis vim habet, ab ea tamen fluunt tamquam proprietates ». Est etiam quodammodo causa materialis ; namque eae facultates, hoc ipso, quod ab anima fluunt, ab ea recipiuntur, in eaque, tamquam in subiecto, inhaerent; atque aiente eodem Dandinio, « illae, ipsae quae sunt in toto coniuncto, primum sunt in anima, et per animam in corpore quoque [4] ».

ARTICVLVS TERTIVS

De criterio, quo animae facultates ab se invicem distinguendae sunt

16. Vt facile, tutoque intelligamus, undenam potentiarum distinctio desumenda sit, investigare opus nobis est, qua ratione ipsae potentiae a nobis cognoscantur. S. Thomas sapienter docuit potentias animae ex operationibus, quae per eas efficiuntur, atque operationes ex obiectis, circa quae versantur, perspiciendas esse. Et sane, prius obiecta, quam actiones, a nobis cognoscuntur; nam mens in primis obiectum apprehendit, deinde in se ipsam rediens, actionem, qua obiectum apprehendit; perspicit [5]. Item actiones a nobis prius cognoscuntur, quam facultates; quia, cum naturale sit nobis ex effectibus ad cognitionem causarum devenire, ex operationibus animae,

---

1) Cf I, q. LXXVII, a. 6 c., et ad 1.
2) *Ibid.* ad 3. — 3) *Ibid.* ad 2.
4) *De corp. anim.*, lib. II, Digres. XIV, col. 885, Parisiis 1710.
5) Cf *Qq. dispp.*, *De Verit.*, q. X, a. 9 c.

quae sunt effectus facultatum, ad facultatum cognitionem naturaliter adducimur. Itaque *cognitione* res obiectae sunt priores actionibus, atque actiones facultatibus. Atqui illud, quod altero prius est cognitione, est principium, quo illud alterum cognoscitur, quia cognitio nostra ex noto ad ignotum progreditur. Ergo obiecta sunt principium, quo actiones cognoscuntur, et actiones sunt principium, quo cognoscuntur facultates [1].

17. Obiiciunt Lockius, et Condillachus: Cognitio potentiarum ab ipsis potentiis in se consideratis deprehenditur; ergo falsa est de hac re doctrina s. Thomae.

18. Resp., *Neg. ant.*, *et cons.* Et sane, si potentiae in seipsis cognoscerentur, procul dubio illas tum etiam cognoscere possemus, cum ad actum non reducuntur. Atqui potentiae non possunt cognosci, nisi cum ad actum reducuntur; quia « non cognoscitur aliquid, inquit s. Thomas, secundum quod est in potentia, sed secundum quod est in actu [2] ». Ergo potentiae non possunt in seipsis cognosci. Quod si non in seipsis,restat, ut ex actionibus suis, atque ex obiectis suarum actionum perspiciantur. « Vnde, ait idem sanctus Doctor, nec ipsa potentia cognoscitur, nisi per actum [3]».

19. Obiicit Rosminius:Nos rei scientiam non adquirimus,nisi cum illam ex eius causa cognoscimus. Atqui principium, sive causa, ex qua facultates promanant, est essentia animae. Ergo facultatum scientia ab ipsa essentia animae est deducenda [4].

20. Resp. Totum argumentum facile concedimus; si quidem nihil contra nostram sententiam ex illo erui potest. Fatemur enim cognitionem scientificam facultatum nos non adipisci, nisi illas ab essentia, quae communis fons illarum est, deducamus; sed contendimus nos non posse facultates ab essentia animae perspicere, nisi ante ab actionibus facultates, atque a facultatibus essentiam animae cognoverimus. Quamobrem, sententia, quam cum s. Thoma tuemur, haec est: Nos principio ex confusa cognitione actionum, et potentiarum ad cognitionem essentiae animae progredimur; deinde a cognitione essentiae animae ad cognitionem ipsarum potentiarum, et actionum regredimur, et quo modo in una essentia animae conveniant, et quo ordine ab ea promanent, perspicimus.

21. Quod cum ita se habeat, liquet in investigatione potentiarum animae initium faciendum non esse aut ab ipsis potentiis, aut ab essentia animae, sed ab obiectis progrediendum esse ad actiones, quae

---

1) *Ibid.*, loc. cit.—2) I, q. LXXXIV, a. 2 c. — 3) *Ibid.*
4) *Psicol.*, vol. II, lib. I, c. 1, § 735, p. 3 sqq, Napoli 1858.

ad obiecta referuntur, atque ab actionibus ad cognitionem facultatum, quae operationum principia sunt. Iam, si obiecta, et actiones, quae circa obiecta versantur, sunt principium, per quod potentiae animae cognoscuntur, necesse est, ut distinctio potentiarum a distinctione obiectorum, atque actionum repetatur. Hanc veritatem ex s. Thoma demonstrare in promptu est hoc modo: « Omnia, quae dicuntur secundum ordinem ad aliquid, distinguuntur secundum ordinem eorum, ad quae dicuntur [1] ». Atqui potentiae ad operationes, et operationes ad obiecta ordinem habent. Ergo potentiae secundum distinctionem operationum, et obiectorum ab se invicem distinguuntur [2]. Quapropter tot facultates insint animae oportet, quot sunt diversae actiones eius, diversaque obiecta, quae sunt actionum principia, aut termini.

22. Quandoquidem vero obiecta, et actiones diversorum generum sunt, definire oportet, ex qua diversitate obiectorum, et ex qua diversitate operationum distinctio facultatum sumenda sit.

In primis, quod ad obiectum pertinet, hoc potest spectari vel *materialiter*, nempe prout quaedam res est, sive secundum suam naturam, vel *formaliter*, nempe secundum illam rationem, qua sub potentiam cadit; uti *visibilitas* est ratio, propter quam album, nigrum, et reliqui colores ad visum referuntur. Iamvero perspicuum est distinctionem specificam facultatum ex obiectis non *materialiter*, sed *formaliter* spectatis desumendam esse, quia ipsa desumenda est ex obiectis, prout haec ad potentiam referuntur.

23. Ex his quaedam facile colliguntur, quae nosse valde utile est. 1° Obiecta diversa, imo contraria ad eamdem potentiam pertinere possunt, si per aliquid unum, quod est omnium commune, sive per unicam *rationem formalem*, ad eam referuntur. E. g., album, et nigrum, quamvis sint contraria, tamen, cum in eo conveniant, quod visibilia sunt, unicum obiectum, et unicam potentiam *visionis* efficiunt; potentia enim animae per se non versatur circa propriam rationem diversi, vel contrarii, sed circa communem rationem, in qua diversa, vel contraria conveniunt [3]. 2° Idem obiectum, si diversa ratione formali spectetur, ad diversas potentias animae pertinet. Puta, idem obiectum, prout est verum, ad intellectum, prout autem est bonum, ad voluntatem refertur [4]. 3° Quoniam rationes diversae obiectorum, ex quibus diversae facultates existunt, in uni-

---

1) 1ª 2ae, q. LIV, a. 2 c.
2) *Qq. dispp., De Verit.*, q. XV, a. 2 c.
3) I, q. LXXVII, a. 3 ad 2. — 4) *Ibid.* ad 3.

ca ratione omnium communi conveniunt, perspicuum est ex huiusmodi obiectis constitui et diversas potentias inferiores, et unicam his superiorem, qua omnes inferiores continentur. Ita *visibile*, et *audibile*, quoniam conveniunt in communi ratione sensibilis, sunt diversae potentiae, quae continentur in potentia superiori, nempe sensu communi, cuius obiectum est *sensibile* [1]. 4° Differentia, quae *per accidens* obiecto advenit, diversam facultatem minime efficit. Hinc intellectus *speculativus*, ut suo loco dicemus, et intellectus *practicus* non sunt potentiae diversae, quia verum cognitum ad vitae consuetudinem accommodare, quod proprium est intellectus practici, cognitionem veri non *per se*, sed *per accidens* consequitur [2].

24. Quod vero ad actiones spectat, perspicuum est, quoniam facultates nonnisi ex diversis *rationibus formalibus* discernuntur, ipsas non posse inter se distingui ex quibuscumque actionibus, sed ex iis dumtaxat, quae specie diversae sunt, hoc est, aiente s. Thoma, ex iis actionibus, quae ad idem principium revocari non possunt [3]. Ex quo illud etiam intelligitur facultates animae non distingui ex diversis modis, quibus actio exercetur, scilicet ex remissione, vel intentione actionis, uti *opinari*, et *credere*, vel ex tarditate, aut celeritate, uti *moveri*, et *currere*, propterea quod hi modi actionem remittunt, aut intendunt, sed eius speciem minime immutant [4].

25. Quandoquidem criterium, quo facultates animae inter se distinguuntur, exploravimus, inde nullo negotio intelligere nobis licet, quot sint animae facultates. S. Thomas primo ipsas ad quinque genera revocavit, nempe *vegetativam*, *sensitivam*, *intellectivam*, *appetitivam*, et *locomotivam*. Et sane, « genera potentiarum animae distinguuntur secundum obiecta ; quanto enim potentia est altior, tanto respicit universalius obiectum . . Obiectum autem operationis animae in triplici ordine potest considerari. Alicuius enim potentiae animae obiectum est solum corpus animae unitum; et hoc genus potentiarum animae dicitur vegetativum. Non enim vegetativa potentia agit, nisi in corpus, cui anima unitur. Est autem aliud genus potentiarum animae, quod respicit adhuc universalius obiectum, scilicet omne corpus sensibile, et non solum corpus animae unitum. Est autem aliud genus potentiarum animae, quod respicit adhuc universalius obiectum, scilicet non solum corpus sensibile, sed etiam universaliter omne ens. Ex quo patet, quod ista duo secunda genera potentia-

---

1) I, q. LXXVII, a 3 ad 4. — 2) I, q. LXXIX, a. 11 c.
3) *Qq. dispp.*, *De Verit.*, q. XIV, a. 1 c.
4) 1a 2ae, q. VIII, a. 2 ad 2.

rum animae habent operationem non solum respectu rei coniunctae, sed etiam respectu rei extrinsecae. Cum autem operans oporteat aliquo modo coniungi suo obiecto, circa quod operatur, necesse est, extrinsecam rem, quae est obiectum operationis animae, secundum duplicem rationem ad animam comparari. Vno modo, secundum quod nata est animae coniungi, et in anima esse per suam similitudinem. Et quantum ad hoc, sunt duo genera potentiarum, scilicet sensitivum respectu obiecti minus communis, quod est corpus sensibile; et intellectivum respectu obiecti communissimi, quod est ens universale. Alio vero modo, secundum quod ipsa anima inclinatur, et tendit in rem exteriorem; et secundum hanc etiam comparationem sunt duo genera potentiarum animae. Vnum quidem, scilicet appetitivum, secundum quod anima comparatur ad rem extrinsecam, ut ad finem, qui est primum in intentione. Aliud autem motivum secundum locum, prout anima comparatur ad rem exteriorem, sicut ad terminum operationis, et motus; ad consequendum enim aliquod desideratum et intentum omne animal movetur [1] ». Iam vero, primae quatuor in varias species distinguuntur, scilicet facultas vegetativa in *nutritivam*, *augmentativam*, et *generativam*; facultas sensitiva in quinque sensus *exteriores*, qui sunt *visus*, *auditus*, *gustus*, *odoratus*, et *tactus*, atque in quatuor sensus *interiores*, nempe *sensum communem*, *phantasiam*, *aestimativam*, et *memoriam*; facultas intellectiva in *intellectum agentem*, et *intellectum possibilem*; denique facultas appetitiva in *appetitum sensitivum*, et *appetitum intellectivum*, qui *voluntas* etiam nuncupatur[2]. Non plures his esse speciales animae facultates ea, quae in sequentibus capitibus dicturi sumus, luculenter commonstrabunt. Superest, ut uni, vel alteri obiectioni contra criterium, quod de facultatum animae distinctione statuimus, breviter satisfaciamus.

26. Obiic. 1° Illud, ex quo aliqua inter se distinguuntur, ad horum essentiam pertinere debet. Atqui neque obiecta ad essentiam operationum, neque operationes ad essentiam facultatum pertinere possunt, quia operationes facultatibus, et obiecta operationibus extrinseca sunt. Ergo facultates animae ex operationibus, atque hae ex obiectis inter se discerni nequeunt.

27. Resp. *Dist. min.* Si operationes, et obiecta in seipsis spectentur, *conc. min.*; si spectetur ordo, quem obiecta ad operationes, et operationes ad potentias habent, *neg. min.*; *neg. cons.* Facultates ex obie-

---

[1]) I, q. LXXVIII, a. 1 c.

[2]) Cf *Qq. dispp.*, q. un. *De Anim.*, a. 13 c.

ctis constituuntur, et discernuntur, non quod operationes facultatum, et obiecta actionum differentiae essentiales sunt, sed quod potentiae ad actiones, et actiones ad obiecta, tamquam ad principium, aut terminum, ut alibi dicemus, natura sua ordinem habent. Et sane, quoniam obiecta, operationes, et facultates per relationes principii, aut termini colligantur, aliqua proportio inter ea intercedere debet, cuius ope ex natura obiectorum, et operationum naturam facultatum perspicere licet [1].

28. Obiic. 2° Actiones sunt effectus potentiarum; ergo potentiae per actiones constitui non possunt.

29. Resp., *Dist. ant.*, Sunt effectus potentiarum, et etiam finis ad quem ipsae spectant, *conc. ant.*, tantum effectus, *neg. ant.*; *neg. cons.* Et sane actio non solum est effectus, sed etiam finis potentiae; et ex actione, quae finis eius est, potentia dignoscitur.

ARTICVLVS QVARTVS

De potentiarum distinctione in activas, et passivas, et de potentia obedientiali

30. Facultatum, quas enumeravimus, aliae *activae*, aliae *passivae* sunt. Wolfius [2], Galluppius [3], aliique docent *potentiam activam* eam esse, quae aliquid agere potest; *passivam* autem, quae actionem in se recipiendi solum capax est. At falso. Nam, ut scite ab Aquinate observatum est, quaelibet potentiarum tum activa, tum passiva expostulat, ut in quemdam actum prodeat [4], ac proinde, « non distinguitur potentia activa a passiva ex hoc, quod habet operationem, quia, cum cuiuslibet potentiae animae tam activae, quam passivae sit operatio aliqua, quaelibet potentia animae esset activa [5] ». Quare, secundum eumdem sanctum Doctorem, dicendum est facultates *activas* illas esse, quae efficiunt, ut suum obiectum fiat actu; *passivas*, quae a suo obiecto iam actu existente ad agendum moventur [6].

---

1) Cf I, q. LXXVII, a. 3 ad 1. — 2) *Ontol.*, § 715 et sqq.

3) *Lezz.* etc., lez. 96, vol. 2, p. 380, ed. cit.

4) *Qq. dispp.*, *De Verit.*, q. XVI, a. 1 ad 13. — 5) *Ibid.*

6) Cf *ibid.*, et q. un. *de An.*, a. 13; I, q. LXXVII, a. 1 c. Rosminius facultates cognitrices in anima admisit, quae neque activae, neque passivae sunt, sed *receptivae* (*N. S.*, sez. V, part. 2, c. 5, § 2, 3, t. II, p. 119 et 120, Torino 1852). Quam sententiam falsam esse, hoc argumento evincitur: Principium, ex quo quaelibet facultas ad actus suos determinatur, vel extra animam, vel in anima sit oportet. Atqui si est extra animam, facultas est passiva; sin in anima, est activa. Nullum igitur facultatis genus inter activum

31. Cum potentiis passivis animae hoc modo consideratis illa confundenda non est, quae *obedientialis* a Scholasticis dicta fuit. Huiusmodi potentiam s. Thomas, duce s. Augustino [1], definivit hoc modo: « In creaturis distinguitur potentia duplex: una naturalis ad proprias operationes...; alia, quae obedientialis dicitur, ad ea, quae a Deo recipiunt [2]». Et alibi: « Est autem considerandum, quod in anima humana, sicut in qualibet creatura, consideratur duplex potentia passiva: una quidem per comparationem ad agens naturale; alia vero per comparationem ad agens primum, quod potest quamlibet creaturam reducere in actum aliquem altiorem actu, in quem reducitur per agens naturale. Et haec consuevit vocari potentia obedientiae in creatura [3] ».

32. Quin huiusmodi potentia admittenda sit, dubitari non potest. En quomodo ipsemet sanctus Doctor id demonstrat: Quandoquidem cunctae res creatae ita a Deo pendent, ut Deus quidquid sibi libuerit, de illis efficere queat, consequens est Deum vires rerum creatarum ita augere posse, ut opera, quae ipsas praetergrediuntur, efficiant. Atqui res a Deo creatae hac dignitate augeri non possent, si ipsa earum naturae repugnaret. Ergo quaedam non repugnantia, seu quaedam aptitudo naturalis in creaturis agnoscenda est, ut virtutem effectus producendi, qui vires suas naturales praetergrediuntur, a Deo accipere possint. Iam, quoniam haec non repugnantia, seu aptitudo ea est, quae *potentia obedientialis* dicitur, potentiam obedientialem in anima admittendam esse manifestum est [4].

33. Quae cum ita sint, facile vides a reliquis potentiis potentiam obedientialem differre, cum quia illae ad effectus naturales ordinem habent, haec ad effectus supernaturales; tum quia illae prorsus in naturis rerum fundantur, in hac vero naturalis est tantum non repugnantia, seu aptitudo, per quam a Deo nova virtute augentur. Verum, quandoquidem ipsa virtus producendi illos effectus est supernaturalis, idcirco a Dei voluntate, et potestate dumtaxat pendet [5].

---

et passivum existit. Vis receptiva vero in utroque genere facultatum cognoscentium locum habet. Etenim, cum actiones facultatum cognoscentium in anima maneant, omnes facultates cognoscentes comparatae ad suos actus sunt receptivae, quia in se ipsas terminos actuum suorum recipiunt. Comparatae autem ad principium suum, non aliae esse queunt, quam activae, aut passivae, quia illud principium nonnisi vel ex ipsa anima, vel a causa, extra animam posita, repeti potest.

[1]) *De Gen. ad litt.*, lib. IX, c. 17, et 18.

[2]) *Qq. dispp.*, *de Potent. Dei*, q. I, a. 2 ad 1.

[3]) III, q. XI, a. 1 c. — [4]) Cf *Qq. dispp.* loc. cit., q. VI, a. 1 ad 18.

[5]) Cf ea, quae ex P. Ripalda (*De ente supernaturali*, lib. I, disp. XI, sect. 4,

ARTICVLVS QVINTVS

De conatu potentiis insito

34. *Conatus* est illa naturalis proclivitas, quae in potentiis ad actiones suas exercendas inest. Ipse a Scholasticis post Aristotelem nomine *appetitus naturalis* etiam designatus fuit. *Appetitus* ab eis dictus est, quia appetere « nihil aliud est, quam petere, quasi tendere in aliquid ad ipsum ordinatum [1]»; *naturalis* autem, quia per ipsum potentiae in bonum suum feruntur, quin illud per se cognoscant. Hac adiectione *naturalis* appetitus, quo conatus designatur, distinguitur ab appetitu *elicito*, nempe ab illo appetitu, quem cognitio producit, atque, ut suo loco dicemus, specialis quaedam facultas est [2].

35. Iamvero omnibus animae potentiis huiusmodi conatum inesse s. Thomas post s. Augustinum [3] perbelle demonstravit hunc in modum: Deus omnes res naturales ita comparat, ut ad bonum, seu ad finem sibi proprium ferantur, et, quoniam Deus omnes res suaviter disponit, ipsas ita ad finem suum assequendum comparat, ut sponte, seu natura sua ad illum ferantur. Hinc in quavis re naturali aliquod principium inesse oportet, cuius ope ipsa naturaliter ad bonum suum consequendum nititur. Atqui potentiae animae sunt quaedam res naturales, et bonum, seu finis earum proprie in actionum, ad quas ordinantur, exercitatione consistit. Ergo in potentiis animae nisus, seu inclinatio admittenda est, qua ad actiones sibi consentaneas exercendas naturaliter feruntur. Qui nisus cum illud sit, quod nomine *conatus* designatur, idcirco dubitari non potest, quin conatus omnibus animae potentiis insit [4].

36. Ex hac s. Thomae doctrina tria colliguntur, quae hic innuere e re est: 1° Conatus id efficit, ut quaelibet potentia ad actiones sibi

---

n. 19, t. I, p. 58, et passim, Lugduni 1663), atque ex Card. d' Aguirre (*In I Monolog. s. Anselmi*, Praef. disp. IX, sect. 4, n. 48, t. I, p. 202, Romae 1688) disseruimus in opere, *I principali sistemi della Filosofia sul Criterio* etc. c. 3, § IX, p. 480 sqq, Napoli 1858.

1) *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. XXII, a. 1 c.

2) *Ibid.*, a. 3 ad 5. Cf Scot., *In lib. IV Sent.*, Dist XLIX, q. 10, n. 2. Conatus ab eisdem Scholasticis *intentio* saepe nuncupatus est, quia ipse re vera est quaedam tendentia ad bonum, hoc est, ad finem, ad quem potentiae quemdam ordinem natura sua habent.

3) Cf *De Trin.*, lib. XI passim, et *De Gen. ad litt.*, lib. XII passim.

4) *Qq. dispp.*, *De Verit*, q. XXII, a. 1 c.

consentaneas eliciendas feratur, non vero ut hunc, vel illum actum exerat. Enimvero, proprium conatus est potentiam ad suum obiectum inclinare. Atqui obiectum proprium cuiusque potentiae non est aliquid singulare, sed omne id, in quo ratio formalis ipsius obiecti invenitur. Ergo conatus potentiam non inclinat versus hoc, aut illud obiectum, sed versus omne id, in quo ratio formalis eius invenitur, proindeque non in aliquem actum singularem, sed in quemlibet naturae proprium inclinat. Visus, v. g., vi conatus ad videndum tendit, non autem hoc, vel illud videt [1]. 2° Quo maior conatus est facultatis, eo perfectior est actio, quae producitur; puta perfectior est intellectio, si maior sit intentio ad intelligendum [2]. 3° Quoniam una est vis, quam anima in diversis potentiis diversa ratione intendit, fit, ut, quo vehementiori conatu aliqua facultas exercetur, eo debiliores sint actiones reliquarum. E. g., si visus fortissime intenditur, auditus non percipit ea quae dicuntur [3].

CAPVT SECVNDVM

De facultate sentiendi

37. De facultatibus animae, quas modo recensuimus, acturi principio advertimus nos facultatem vegetandi in hac tractatione omissuros esse, quia, cum haec magis corporis, quam animae sit, de ipsa in *Cosmologia*, ubi naturam vegetabilium investigabimus, nonnihil innuemus. Quod ad reliquas attinet, a sensibilitate ordiamur, quippe ab huius evolutione, uti ex dicendis patescet, humana cognitio initium sumit.

38. Facultas sentiendi illa est, per quam anima unita corpori res

---

[1]) Cf Alb. M., *De praedic.*, tract. V, c. 4. Exinde intelligis doctrinam conatus perperam explicatam esse a Leibnitio (*N. E.*, lib. II, c. 1, § 2, p. 222, et 223, ed. cit.), a Rosminio (*N. S.*, sez. 4, c. 2, art. 3, p. 235, Torino 1835), aliisque, tum quod conatum in intellectu dumtaxat agnoscunt, tum quod contendunt ipsum esse quemdam actum *imperfectum*, qui inter potentiam, et actum perfectum medius est. Et sane, quod ad primum attinet, iam a nobis demonstratum est conatum in cunctis potentiis animae admittendum esse; et quod ad alterum, certe repugnat facultatem animae esse in potentia ad illum ipsum actum, in quem iam prodivit. Nec iuvat illos asserere, quod obiectum per conatum *confuse*, et *incomplete*, sed per actum *distincte*, et *complete* cognoscitur; nam distinctio, vel confusio, quo obiectum attingitur, ad gradum, seu qualitatem, non vero ad ipsam actus entitatem spectat.

[2]) Cf Scot., *Quodlib.* XV, n. 8.

[3]) Cf s. Thom., *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. XIII, a. 3 c.

sensiles, seu materiales, qua materiales sunt, percipit [1]. Haec autem facultas *sensus externos*, et *internos* complectitur. Externi, quorum actus *sensatio* nuncupatur, ex eo nomen sumunt, quod versantur circa res exteriores, hoc est, circa res, quae ipsis extrinsecus obiiciuntur. Sensus autem interni hoc nomine donantur, quia res sensiles, quae animum per sensus exteriores ingressae sunt, spectant. Iam sensus utriusque generis, quippe qui non in anima sola, sed in anima simul, et corpore existunt, ad actiones suas exercendas quibusdam partibus corporis peculiari quadam structura donatis, indigent. Hae partes *organa*, nempe instrumenta dicta sunt, quia animae ad actiones sensiles exercendas inserviunt. Perspicuum porro est organa sensuum internorum in internis partibus corporis, et organa externorum in diversis partibus superficiei illius residere. Illa propriis vocibus haud designantur, sed horum illud, quod odoratui inservit, *nares*, quod gustatui, *lingua*, quod auditui, *aures*, quod visioni, *oculi*, quod tactui, *manus* nuncupantur [2].

39. Ex quibus vides nobis de facultate sentiendi disserere volentibus opus esse, ut sensus cum externos, tum internos explicemus. Ab externis incipiendum est, quippe quod hi, uti ex dicendis patescet, prius, quam sensus interiores, exercentur, eorumque actiones actionibus sensuum interiorum praecedere debent.

ARTICVLVS PRIMVS

De obiecto sensibilitatis

40. Sensibilitatis obiectum non aliud est, nisi id, quod est corporeum; nam quisquis certe testis sibi est se non aliud sentire, nisi quod habet partes, quidquid autem habet partes, corpus est [3]. Praeterea facultas sentiendi nonnisi per organa corporea exercetur; omnes enim experimur nos nihil umquam sentire, nisi ope alicuius organi corporei, adeo ut, si quod organum corpori desit, aut vitio aliquo laboret, animus sensationibus, quae per illud organum fiunt, vel omnino careat, vel perperam afficiatur. Atqui per organum corporeum nonnisi id, quod corporeum est, cognosci potest, quia « po-

---

1) Cf s. Thom., I, q. LXXVIII, a. 3 c.

2) Manus proprie est organum *tactus activi*; tota autem pellis est organum *tactus passivi*. Vid. ab. Debreyne, *Physiolog.*, c. 1, § 5, p. 37 sqq, Paris 1844.

3) Cf s. August., *De lib. arb.*, lib. II, c. 8, n. 22.

tentia cognoscitiva, ut s. Thomas monuit, proportionatur cognoscibili [1] ». Ergo obiectum sensibilitatis est corpus.

41. Ex eo autem, quod corpus est sensibilitatis obiectum, putandum non est ipsum esse per se sensibile, seu aliquid esse in corpore, quod per se, et non prout ad sensus refertur, sensile sit. Corpus enim non aliter sensile fit, et dicitur, quam quod sensibus apprehendi potest, ipsumque non fit *sensatum*, nisi cum *actu* sensibus apprehenditur [2]. Neque vicissim aliquid in anima sentiens esse potest, quod ad obiectum non refertur; anima enim, ut inferius dicemus, non potest esse sentiens, quin cum obiecto sensili quodammodo coniungatur. Quae cum ita se habeant, liquet sensile ad obiectum, atque ad subiectum simul referri, proindeque falsam esse distinctionem *sensilis*, quam Giobertius commentus est, in *sensile mere obiectivum*, et *sensile mere subiectivum* [3].

42. Sed inquirendum est, quid de corpore per sensus nobis patescat, scilicet,num qualitates corporis dumtaxat, an etiam illius substantia ?

S. Thomas, ceterique Peripatetici, ac inter recentes Galluppius [4], aliique animum per sensus una cum qualitatibus sensilibus etiam substantiam excipere docuerunt. Quin haec sententia veritati consentanea sit, haud dubitari posse nobis videtur. Nam nos per sensus qualitates non in universum, sed determinatas , et concretas percipimus. Puta, nos non percipimus *colorem* in universum consideratum, sed determinatum, hoc est, aliquid *coloratum*, e.g., album,aut nigrum. Atqui qualitates non sunt concretae, et determinatae, nisi prout huic, vel illi subiecto inhaerent. Ergo nos non solum qualitates sensiles, sed etiam subiectum, cui inhaerent, hoc est, substantiam sentire pro certo habendum est [5]. Quod ut luculentius patescat, mente reputandum est, sensum id in sensili cognoscere, quod aliquid in ipsum agit; siquidem cognitio sensilis ex actione rei sensilis in sensum primo efficitur. Atqui qualitates sensiles non ex se, sed quatenus in subiecto sunt, aliquid in sensum agunt; nam, quoniam *operatio*, ut Scholae aiunt, *sequitur esse*, quidquid in alio est, non nisi per illud, in quo est, agere potest. Hinc, cum subiectum per qualitates aliquid agat in sensus, dubitandum non est, quin sensus per qualitates sensiles ipsum subiectum sensile cognoscat.

---

1) I, q. LXXXIV, a. 7 c. — 2) Cf s. Aug., *De Civ. Dei*, lib. VIII, c. 6.
3) *Degli Errori*, etc., Lett. X, t. II, p. 116, 124, 125, Capolago 1846.
4) *Lezz.* etc., lez. LXXII, t. II, p. 268, Napoli 1854.
5) Cf s. Thom., I, q. LXXVIII, a. 4 ad 2.

43. Reidius [1], Rosminius [2], Giobertius [3], aliique, qui contrariam sententiam tuentur, argumentantur hoc modo: Substantiam apprehendere ad intellectum pertinet; ergo per sensus qualitates sensiles dumtaxat percipi a nobis possunt.

44. Resp. *Dist. ant.*, Si substantia pro essentia rei accipiatur, *conc. ant.*, si pro subiecto, cui qualitates inhaerent, *neg. ant.*; *neg. cons.* Et sane, substantia duobus modis intelligi potest, vel tamquam illud, quod est essentia rei, nempe per quod res in aliquo genere, et specie constituitur, vel tamquam illud, quod est subiectum qualitatum, sive cui qualitates inhaerent. Iamvero substantia, si priori modo sumatur, est obiectum intellectus, quia est aliquid universale; at si posteriori modo accipiatur, est obiectum sensus, quia, cum determinetur per qualitates, quas sustentat, est aliquid singulare [4]. His accedit, quod sensus non quidem *distincte*, sed *confuse*, ut ex mox dicendis patebit, substantiam apprehendit.

45. Verum, si certum est cum qualitates, tum substantiam corporum esse obiectum sensibilitatis, illud quoque certum esse debet neque omnes qualitates, neque qualitates, et substantiam eodem modo ad sensus referri, indeque fieri, ut diversa genera sensilium, scilicet *propria*, *communia*, et *per accidens* existant.

46. Sensilia propria sunt qualitates, quae ad sensus referuntur ex eo quod ipsae sensus ad sentiendum determinant. Haec dicuntur sensilia *per se*, et *primo*, quia sensus ad actus suos reducunt. Sensilia *per accidens* sunt, quae per se nihil in sensum agunt, sed ab eo apprehenduntur ex eo quod cum sensilibus propriis coniunguntur. E.g., in lacte albedo est sensibile *proprium* visus, quia visum ad lac, in quo ipsa existit, videndum determinat; dulcedo autem est sensibile *per accidens* ipsius visus, quia ad visum refertur ex eo quod cum albedine in eodem lacte coniungitur. Denique sensilia *communia* sunt qualitates, quae ad sensum referuntur, prout sunt fundamentum plurium, vel omnium sensilium propriorum. Hae qualitates sunt eae, quae ex quantitate existunt, puta, *magnitudo*, *figura*, *motus*, quia quantitas fundamentum omnium qualitatum sensilium est. Huiusmodi sensilia sunt sensilia *per se*, sed *non primo*. *Per se*, quia ad producendam sensationem aliquid agunt, cum actiones sensilium propriorum quibusdam modis afficiant, sive illas, ut

---

1) *Op. cit.*, vol. IV, p. 300 sqq.
2) *Saggio* etc., sez. V, part. 4, c. 3 passim.
3) *Introd.*, lib. I, c. 4, vol. II, p. 28, et 34, Bruxelles 1840.
4) Cf s. Thom., *Post. Anal.*, lib. II, lect. XLIII.

aiunt, *modificent*; puta, oculus aliter a magna mole nivis, aliter a parva efficitur, itemque gustatus aliter obiectum dulce magnum, aliter parvum sentit. Non autem *primo*, quia nihil in sensum seorsum a sensilibus propriis agunt [1].

47. De hoc triplici sensilium genere haec praecipue adnotanda esse censemus: 1° Sensilia *per accidens* sunt non solum qualitates, quae ad sensus referuntur ex eo quod cum sensilibus propriis coniunguntur, sed etiam corporum substantia, quae refertur ad sensum ex eo, quod est subiectum sensilium propriorum. Illud autem interest inter huiusmodi qualitates, et substantiam, quod qualitas, dum relata ad unum, vel plures sensus est *sensile per accidens*, relata ad sensum, quem determinat, est *sensile proprium* illius sensus; substantia autem non est sensile proprium ullius sensus, quia in cunctis sensilibus munus subiecti obit. E. g., si pomus albus, et dulcis visui, et gustatui occurrit, visus album *per se*, et dulce *per accidens* sentit, et gustatus dulce sentit *per se*, album *per accidens*; substantiam vero pomi uterque sensus *per accidens* apprehendit.

2° Sensus sensilia communia, et propria *distincte*, sensilia autem per accidens *confuse* cognoscit, quia illa per se, haec autem ex eo solum, quod cum illis coniunguntur, sentit.

ARTICVLVS SECVNDVS

De numero sensuum externorum

48. Quinque esse sensus externos, nempe *aspectum*, *auditum*, *gustum*, *odoratum*, et *tactum*, nemo certe est, qui ignoret. Id facile est demonstrare hunc in modum: Tot sint oportet facultates, quae ad sensibilitatem externam spectant, quot sunt specie diversae actiones sentientes, quae per illam exercentur [2]. Atqui actiones sentientes specie diversae sunt, prout specie sunt diversa obiecta, ad quae referuntur [3]; haec autem obiecta, ex quibus eorum diversitas producitur, nonnisi sensilia propria sunt, quia haec facultatem ad actum sentiendi reducunt. Ergo tot sint oportet facultates sentientes, quot sunt sensilia propria. Iam haec quinque sunt, nempe *colores*, *sapores*, *soni*, *odores*, et *qualitates tactiles*, quia res externae, quemadmodum experientia compertum nobis est, animum nostrum quin-

---

[1]) Cf s. Aug., *De lib. arb.*, lib. II, c. 3; et s. Thom., I, q. LXXVIII, a.3 ad 2.
[2]) Cf p. 217-219. — [3]) Ibid.

que dumtaxat modis specie diversis afficiunt, nempe *videndo*, *audiendo*, *gustando*, *olfaciendo*, et *tangendo*. Itaque quinque sunt sensus externi, scilicet *aspectus*, *auditus*, *gustus*, *odoratus*, et *tactus*.

49. At, quamvis certum omnibus sit quinque esse sensus, quos in nobis manifeste deprehendimus, tamen Lockius dubitavit, an alii sensus, praeter quinque enumeratos, in homine lateant [1]. Hodierni autem magnetismi animalis fautores longius, quam Lockius progressi, dubitandum non esse contendunt, quin anima quasdam facultates latentes habeat, easque esse, quas in somno magnetico exercet, si quidem anima in eo statu sensationes, ac alias actiones cognoscentes exerit, quae ad nullas iam compertas facultates revocari possunt [2]. Denique Lamennaesius [3], Balmesius [4], aliique in ea sententia versati sunt, fieri posse, ut homo novum sensum temporis progressu adquirat.

50. Verum in primis Lockii dubitatio futilis est. Nam, cum sensus ad cognoscendum qualitates sensiles rerum destinentur, profecto, si plures enumeratis sensibus haberemus, alias qualitates sensibiles, praeter sonos, sapores, odores, qualitates visibiles, et tangibiles, in corporibus percipiendae nobis essent. Atqui ipsemet Lockius fatetur corpora nonnisi per illas quinque qualitatum species nobis innotescere. Ergo nullum alium sensum, praeter quinque enumeratos, homini inesse omnino certum est. Hoc ipsum ex s. Thoma comprobari potest hoc modo: « Quicumque habet aliquod organum sensus, per quod nata sunt cognosci aliqua sensibilia, cognoscit omnia sensibilia per organum illud. Sed animalia perfecta habent omnia organa sensuum. Cum igitur non habeant, nisi quinque organa, non erit alius respectu propriorum sensibilium, praeter quinque sensus [5] ».

---

1) *De int. hum.*, lib. II, c. 2, § 3, p. 77, ed. cit.

2) Vid. prae ceteris Charpignon, *Physiol. méd., et métaph. du magnét. animal*, p. 290, Bruxelles 1851. Hoc systema nomen *magnetismi animalis* habuit, quia pro certo sumit in corpore esse quoddam fluidum, per quod systema nerveum omnes suas functiones exercet, quodque ex voluntatis arbitrio ab uno homine in alium transmittitur. Fautores huius systematis *Mesmeristae* dicti sunt a Mesmero, qui in recenti aetate primus instaurator eius perhibetur.

3) *Essai sur l' indiff.* etc., t. II, c. 13, Paris 1822.

4) *Filosof. fundament.*, lib. II, c. 17, p. 298 sqq, ed. cit. Balmesius autem illud negavit, quod Lamennaesius docuerat, scilicet novum sensum, si quondam in homine existeret, ceteris fidem detracturum. Nam, cum hic, aeque ac ceteri, ex natura humana originem traheret, eam novis sensationibus augeret, non vero ceteris contradiceret; *Ibid.*, c. 18, p. 302 sqq.

5) *In lib. III De Anim.*, lect. I.

51. Quod ad alteram sententiam spectat, prorsus absurdum est asserere animam naturaliter facultatibus praeditam esse, easque nonnisi in statu corporis insolito, et exlege exercere posse. Enimvero status insuetus animae, vel corporis efficere tantum potest, ut actiones facultatum vel exacuantur, vel remittantur, neutiquam vero ut novae facultates naturales exerceantur. Quocirca, si homo illis facultatibus polleret, quas fautores magnetismi animalis comminiscuntur, ipsae in statu sibi naturali, non vero solum in statu insueto ab eo exercendae forent.

52. Demum sententia Lamennaesii, et Balmesii reiicienda quoque est. Nam, posita ea, quam homo habet, natura, non posse novum sensum illi advenire certo certius est. Re quidem vera, si homo novum sensum adquirere posset, ipse, prout in praesentia est, supremum locum inter naturas sentientes habere dicendus non esset. Atqui homo , prout in praesentia est, concedentibus ipsis adversariis, est annulus catenae, quo naturae sentientes cum intellectualibus coniunguntur, quippe quod infimum locum inter naturas intellectuales tenet, atque supremum inter sentientes [1]; unde, aiente s. Thoma, *completissime habet virtutem sensitivam* [2]. Ergo ipse nullum novum sensum adquirere potest.

53. Frustra autem quis obiiceret non repugnare, quominus Deus, utpote qui omnipotens est, novum sensum homini largiatur. Etenim, quoniam vis sentiendi ad essentiam naturae humanae pertinet, homo, si sextum sensum adquireret, profecto novam naturam indueret, eamque hac, quam habet, perfectiorem, quia novus modus sentiendi res obiectas ei praesto foret. Atqui essentiae rerum, ut suo loco videbimus, a Deo mutari non possunt. Ergo ex eo, quod Deus est omnipotens, Eum novum sensum homini largiri posse minime consequitur.

ARTICVLVS TERTIVS

De speciebus sensilibus, quae ad actum sentiendi expostulantur

54. Sensuum numero explorato, ad modum, quo actus sentiendi efficitur , expendendum progrediamur necesse est. Quoniam per actum sentiendi sensibilia cognoscimus, ad illum facilius perspi-

---

[1]) Cf s. Thom., *In lib. II Sent.*, Dist. XVIII, q. II, a. 3 ad 4.
[2]) I, q. LXXVI, a. 5 c.

ciendum quaedam de cognitione in universum spectata monere iuvabit.

55. Quaelibet facultas cognoscens assequi obiectum suum non potest, nisi quodammodo cum ipso coniungatur. « Cognitio, inquit s. Thomas post s. Augustinum [1], contingit secundum quod cognitum est in cognoscente [2] ». Re sane vera, cognitio est actio *immanens*, sive actio, quae terminum in ipso subiecto cognoscente habet, quia ipsum subiectum, quod cognoscit, non vero obiectum, quod cognoscitur, perficit [3]. Sed, si cognitio in subiecto cognoscente terminum habet, ipsa non aliter, quam ex coniunctione obiecti cum facultate cognoscente fieri potest. Ergo facultas cognoscens non potest suum obiectum attingere, nisi cum ipso coniungatur. Quandoquidem actus sentiendi est quaedam cognitio, inde intelligitur ipsum non aliter, quam per coniunctionem rei sensilis cum sensu fieri posse. « Sentire, inquit s. Bonaventura, est ex coniunctione ipsius (potentiae) cum obiecto [4] ».

56. Iamvero haec coniunctio rei sensilis cum sensu per *speciem*, seu imaginem efficitur, qua res sensilis repraesentatur, ita ut animus sine huiusmodi speciebus corpora sentire nequeat. Hanc doctrinam, quam Scholastici a s. Augustino [5], et a s. Anselmo [6] didicerunt, fere omnes recentes Philosophi [7] post Reidium [8] valde impugnarunt. At illam veritati prorsus consentaneam esse plane demonstratur hisce argumentis.

1° Cum ad cognitionem efficiendam quaedam coniunctio obiecti cogniti cum subiecto cognoscente requiratur, consequens est obiectum notitiam sui in animo gignere non posse, nisi animum ipsum

---

1) *Soliloq.*, lib. I, c. 6.

2) I, q. XII, a. 4. c.

3) « Cognitio, inquit Angelicus Doctor, non dicit effluxum a cognoscente in cognitum. . . , sed magis existentiam cogniti in cognoscente » (*Qq. dispp., de Ver.*, q. II, a. 5 ad 15). Ex quibus perspicis Condillachum (*Traitè des sensations*, atque *Extrait du Traitè* etc., *Oeuvr.* ed. cit., t. III passim), aliosque recentes vehementer in eo hallucinatos esse, quod pontem quaesiverint, non quo res obiectae in animam ingrediuntur, sed quo anima extra se egrediens res obiectas assequitur.

4) *In lib. IV Sent.*, Dist. XLIX, p. 2, a. 3, q. I *resol.* Cf s. Thom., I, q. LV, a. 1 c.

5) Cf *De Trin.*, lib. XI, c. 2.

6) Cf *Monol.*, c. 62, p. 202, ed. G. C. Ubaghs, Louvain 1854.

7) Cf Gallupp., *Lezz.* etc., lez. XXVII, t. I, p. 137 sqq, ed. cit.; Cousin, *Cours d' hist.* etc., leç. 21, *Oeuvr.*, ed. cit., ser. 2, vol. III, p. 225 sqq; Ubaghs, *Logic.*, p. 2, c. 2, § 7, p. 185-288, Louvain 1856.

8) *Recherches sur l'entend. hum.*, c. 2 passim; *Oeuvr.* ed. cit., t. II, p. 39 sqq.

quodammodo ingrediatur. Obiectum autem utrovis modo animum ingredi sumitur, scilicet vel per se ipsum, hoc est, per eadem principia, ex quibus constituitur, vel per speciem sui, quam in eo efficit. At non per se ipsum; namque obiectum per eadem principia, ex quibus constituitur, cum animo non aliter coniungi potest, quam si unum, idemque cum ipso fiat; id quod proprium pantheistarum commentum est. Restat igitur, ut per speciem, seu similitudinem sui cum animo coniungatur. « Nullum sensibile, inquit s. Bonaventura, movet potentiam, nisi mediante similitudine, quae egreditur ab obiecto, sicut proles a parente, et hoc . . . . necesse est in omni sensu [1] ».

2° Quo anima aliquid *actu* cognoscat, oportet, praeter facultatem cognoscendi, aliquod principium ei inesse, per quod facultas ad hoc, vel illud obiectum *actu* cognoscendum determinetur. Hoc autem principium intrinsecus ipsi facultati inesse debet, quia est illud, per quod ipsa hunc, vel illum actum cognoscendi exerit, et principium *formale*, seu forma appellatur, quia *forma* dicitur id, per quod aliquid est, vel operatur [2]. Iamvero haec forma non potest esse illa, quae in ipso subiecto cognoscente est, quia, cum subiectum cognoscens in suo *esse* actu sit, necesse foret ipsum semper actu cognoscere id, quod cognoscit; nec forma rei, prout in ipsa re cognita est, haec enim extra animam invenitur; sed debet esse forma, quae cum ipsa re cognita consentit, quia inter principium formale, per quod agens agit, et terminum actionis aliquam proportionem esse oportet. Atqui huiusmodi forma, quae forma quidem rei non est, sed cum ipsa consentit, et facultatem cognitricem ad actum perducit, non alia esse potest, nisi similitudo formae, quae est propria rei; haec autem similitudo ea est, quae *species* nuncupatur. Ergo forma, seu principium formale, quod facultatem cognoscendi ad actum reducit, non aliud, quam *species*, esse potest. « Sicut calor, inquit Angelicus Doctor, est principium formale calefactionis, ita species rei visae est principium formale visionis in oculo [3] ».

---

1) *De reduct. art. ad Theol.* Cf s. Thom., *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. II, a. 3 ad 8.

2) « Nulla operatio, ait Aquinas, convenit alicui, nisi per aliquam formam in ipso existentem »; *Qq. dispp.*, q. un. *De Sp. creat.*, a. 2 c.

3) I, q. LVI, a. c. Ex allato argumento facile colligitur cum eodem sancto Doctore cognoscere res non in suis speciebus, sed per seipsas esse proprium solius Dei, quia, cum Ipse sit causa prima, atque effectrix omnium rerum, earum formas in se eminenter habet. Vid. *In lib. IV Sent.*, Dist. XLIX, q. II, a. 1 *sol.*, et, qui idem inculcavit, s. Bonav., *In lib. II Sent.*, Dist. III, part. 2, a. 2, q. 1 *resol.*

57. Ex hactenus dictis duo facile intelligere licet,quae ad naturam speciei sensibilis pertinent. Primum est, quod forma rei sensibilis aliter est in ipsa re, aliter in anima; si quidem in re est *entitative*, id est, *secundum suum esse reale*, in anima autem *intentionaliter*, id est, *secundum esse repraesentativum*. « Forma, ita docet s. Thomas, qua lapis est, non est in anima, sed similitudo eius [1] ». Alterum est, quod species sensiles sunt immateriales. Et sane species, ut iam diximus, est principium formale, quo anima cognoscit; atqui principium formale, quo agens agit, eiusdem naturae esse debet, ac ipsum agens; ergo, si anima est immaterialis, speciem quoque immaterialem esse oportet. Accedit quod species, per quam anima aliquid sentit, in ipsa anima, ut mox dicemus, efficitur; atqui quidquid in aliquo subiecto producitur, eiusdem, ac subiectum, naturae esse oportet [2]; ergo species sensibilis est aliquid immateriale [3]. Quandoquidem species sensibiles, quas Scholastici propugnarunt, sunt immateriales, liquet Cousinium, aliosque post eum vehementer falsos esse, quod species sensiles Scholasticorum non aliud, nisi *idola*, seu simulacra Democriti, ac Epicuri [4] esse putarunt [5].

Iam necesse est, ut nonnullis obiectionibus contra theoriam specierum occurramus.

58. Obiic. 1° Animus res sensiles *immediate*,seu in seipsis apprehendit; ergo eas non apprehendit per species.

Resp. *Neg. cons.* Etenim, etsi animus per species res sensiles apprehendat,tamen eas *immediate*,seu in seipsis apprehendit. Enimvero res sensilis in seipsa apprehenditur, si res, quam species repraesentat, non vero ipsa species sit obiectum *quod cognitionis*, nempe terminus, in quem cognitio fertur. Sed in cognitione sensitiva non ipsa species, sed res, quam species repraesentat, est obiectum *quod* cognitionis, quia species est dumtaxat obiectum *quo* cognitionis, hoc est, principium, ex quo sensus ad rem, cuius spe-

---

1) *Qq. dispp.*, *de Ver.*, q. VIII, a. 11 ad 4.

2) Cf s. Thom., I, q. LXXV, a. 5 c.

3) Cf s. Aug., *De Trin.*, lib. XI, c. 2; s. Bonav., *In lib. I Sent.*, Dist. XXXVI, a. II, q. 2 *ad arg.*; s. Thom., *Quodlib.* VIII, q. II, a. 3 c.

4) Democritus, et Epicurus in ea sententia versati sunt, minimas quasdam particulas a corporibus avulsas, et eorum simulacrum praeferentes, huc, atque illuc in aere circumvolitare, ab eisque, ubi per organa sensoria ad animam appulerint, sensationes rerum in nobis effici. Has tenuissimas partes *idola*, *typos*, *imagines* dixere. Huius sententiae absurditatem s. Augustinus (*Epist.* CXVIII, c. 3), ne de aliis dicamus, validis argumentis ostendit.

5) *Cours d' histoire* etc., leç. 9, *Oeuvr.* t. I, p. 197, Bruxelles 1840.

cies similitudo est, percipiendam determinatur. Res sensilis igitur in seipsa apprehenditur.« Species, ad rem ait s. Thomas, quae est in visu, non est id *quod* videtur, sed *quo* visus videt; quod autem videtur, est color, qui est in corpore [1] ».

59. Quod ut planius intelligatur, sciendum est rem *in seipsa*, seu *immediate* cognosci, si per speciem ipsi propriam cognoscatur, *sicut cum oculus videt hominem per speciem hominis; in alio* autem, vel *mediate*, si per speciem alterius in illius notitiam deveniatur, sicut *cum homo videtur in speculo per speciem speculi, vel cum homo cognoscitur in sua imagine* [2]. Atqui species sensiles sunt species propriae rerum, quia, ut paulo post demonstrabimus, ab ipsis rebus in animo efficiuntur. Ergo, etsi res sensiles per earum species sentiamus, tamen eas in seipsis sentimus. Apposite B. Alb. M.:« Sensus per hoc, quod species est sensibilium, sensibilia *immediate* accipit [3]».

60. Ex his vides turpiter hallucinari recentes Philosophos, qui post Reidium doctrinam aristotelico-scholasticam specierum cum lockiana confundentes, apprehensionem rerum externarum, secundum Scholasticos, mediatam, non vero immediatam esse omnes ad unum dictitant. Haec procul dubio sententia Lockii fuit; hic enim nos res sensiles non in se ipsis, sed in earum imaginibus apprehendere autumavit. Sed Scholastici non solum huic opinioni Lockii non praeluserunt, sed etiam illud, quod Reidius Lockio iure, meritoque obiecit, probe adnotarunt, scilicet hanc opinionem ad idealismum ducere. Revera ipsi sanxerunt, 1° si animus species dumtaxat cognosceret, scientiam nostram non circa res, sed circa ideas versario portere: 2° huiusmodi scopulum vitari, si species non obiectum *quod*, sed obiectum *quo* cognitionis dicantur [4].

61. Obiic. 2° Inter species, et res, quas illae repraesentare dicuntur, nulla analogia, sive proportio existit, quia species sunt immateriales, res autem sunt materiales. Atqui illorum, inter quae nulla analogia existit, unum ad alterius notitiam non ducit. Ergo fieri nequit, ut per species notitias rerum sensilium apprehendamus.

62. Resp. *Dist. mai.*; nulla analogia secundum naturam, *conc. mai.*, *secundum repraesentationem*, *neg. mai. Dist.* eodem modo *min.; neg. cons.* Et sane inter species, atque res adest *convenientia secundum repraesentationem* [5], quia species illud ipsum, quod in re

---

1) *In lib. III De Anim.*, lect. IX, et passim.

2) Cf I, q. XII, a. 9 c., et q. XIV, a. 5 c.

3) *In Eth. lib. IV*, tract. II, c. 18.

4) Cf s. Thom., I, q. LXXXV, a. 2 c., et Henr. Gand., *Summ.*, a. I, q. I, n. 7, 28, et q. II, n. 15, 16. —5) *Qq. dispp.*, *de Ver.*, q. VIII, a. 9 ad 3.

est *realiter*, in se *repraesentative* continet. Non oportet autem, ut illud, quod rem aliquam repraesentat, eiusdem naturae sit, ac res, quam repraesentat. E. g., statua Herculis Herculum optime repraesentat, quia forma utriusque eadem est, licet aliter in Hercule, aliter in eius statua sit[1]. Quapropter nihil prohibet, quominus species incorporeae res corporeas repraesentant. Quin immo animus nonnisi per speciem incorpoream res corporeas cognoscere potest, quia, cum animus simplex sit, nequit corporeum, quod multiplex est, simul totum apprehendere, nisi per quidquam medium simplex ipsi exhibeatur.

63. Inst. *Simile simili cognoscitur*; ergo animus per species incorporeas res corporeas cognoscere nequit.

64. Resp. *Dist. ant.*, quatenus subiectum cognoscens, et obiectum cognitum in se considerata similem naturam expostulant, *neg ant.*, quatenus in actu cognitionis unum alteri simile sit oportet, *conc. ant.*; *neg. cons.* Re quidem vera, si obiectum cognitionis similis naturae, ac subiectum, esse oporteret, tenendum foret vel secundum Idealistas animum nostrum non posse percipere corpora, vel secundum Materialistas animum esse corporeum [2]. Quapropter illud effatum: *Simile simili cognoscitur*, de subiecto, atque obiecto cognitionis non in se seorsum spectatis, sed in actu cognitionis coniunctis intelligendum est. Et sane, uti ex dictis patet, subiectum in actu cognitionis obiecto fit simile ex eo quod huius similitudine informatur, atque obiectum subiecto fit simile, cum ab eo apprehenditur, eo quod per sui similitudinem in sensum transfertur [3]. Iam illud effatum, si hoc modo explicetur, quo re vera intelligendum est, specierum theoriam potius adstruit, quam impugnet.

ARTICVLVS QVARTVS

Quomodo species sensiles efficiantur, exponitur

65. Postquam animum sine speciebus sensilibus corpora sentire non posse demonstratum est, ratio ordinis expostulat, ut modus, quo illae species efficiuntur, a nobis explicetur.

In primis statuendum est ad sensationem efficiendam tria ex-

---

1) *Ibid.*, q. X, a. 4 ad 4.
2) Cf s. Thom., I, q. LXXXIV, a. 2 c.
3) Cf Alb. M., *De Anim.*, lib. II, tract. III, c. I, n. 71; et s. Thom., *In lib. II de Anim.*, lect. XII.

postulari. Horum primum est obiectum sensile, quod sensationem efficiendi capax est; alterum est *organum sensorium*, seu illa pars corporis, in qua vis sentiendi, tamquam in subiecto, inest; cum enim sensilia sint corpora, animam afficere nequeunt, nisi per corpus, quod anima coniunctum sibi habet [1]; tertium est medium, cuius ope obiectum sensile cum organo proprio coniungitur [2].

66. His praestitutis, propositam quaestionem dirimendam esse censemus hoc modo: Species non efficiuntur ex eo quod aliquid substantiale, vel accidentale a corporibus distrahitur, atque in animam ingreditur, sed ab obiectis actione sua in anima producuntur. « Sensus, ait s. Augustinus, accipit speciem ab eo corpore, quod sentitur [3] ». Re sane vera, nihil substantiale a corporibus avulsum in animum illabi potest; quia, cum animus sit incorporeus, liquet « non opus esse, ut idem sanctus Doctor inquit, neque fieri posse, ut incorporeus animus adventu, atque contactu corporearum imaginum cogitet [4] »; neque aliquid accidentale, alioquin accidens in actu migrationis sine subiecto existeret. Quapropter, cum species non sit aliquid neque substantiale, neque accidentale, quod a corpore distra-

---

1) Cum animus res externas sine organis corporeis sentire nequeat, necesse est cuique sensationum speciei proprium organum speciale esse. Ex quo facile perspicitur abnormem esse magnetismi animalis fautorum sententiam, qui in somno magnetico vim videndi in alias corporis partes transferri pertendunt. Et sane, si vis videndi in aliam partem corporis transferretur, haec pars structuram oculorum adquireret. Ast id observationi, et rationi repugnat. Nam observatio patefacit, cum vim videndi ab oculis in alias partes corporis transferri Mesmeristae dicunt, partium structuram minime mutari, et ratio evincit hanc mutationem non posse fieri, quia, cum haec immutatio ad essentiam corporis pertineat, naturam corporis mutaret. Quod si animus in somno magnetico videre dicatur per alias partes corporis, ex eo quod, cum novas facultates in se latentes evolvat, sine auxilio ullius organi corporei videt, id absurdum esse patet tum ex eo quod, ut iam demonstravimus (p. 231), facultates latentes in anima esse nequeunt, tum ex eo quod repugnat animam videre res externas per partes corporis, quin hae quidquam ad visionem conferant. Multa egregia de hac re videre licet in nupero libro, *Sulla causa de' fenomeni mesmerici*, 2 voll. in-8°, Bergamo 1856; nec non Caroli, *Del Magnetismo animale* etc. Napoli 1856.

2) Hoc medium etiam in sensationibus gustus, et tactus fere omnes Scholastici, duce Aristotele, admittunt, atque illud esse docent aliquid internum, nempe carnem. Vid. Arist., *De Anim.*, lib. II, c. 11, et s. Thom., in h. l., lect. XXII-XXIII.

3) *De Trin.*, lib. XI, c. 8; cf *De Civ. Dei*, lib. X, c. 27.

4) *Epist.* CXVIII, c. 3. Neque, ut *ibidem* advertit sanctus Doctor, si animus corporeus esse putetur, intelligi posset, quomodo ingentium rerum imagines in adeo brevem animum ingredi queant. Cf p. 234, not. 4.

ctum in animum ingreditur, restat, ut obiectum actione sua illam producat. Hanc autem ab obiecto nonnisi in sensu, sive in anima, quae per organum sensorium sentit, effici, colligere licet tum ex eo quod species ideo expostulatur, ut anima possit per ipsam cum re sensili coniungi, atque istam cognoscere [1], tum ex eo quod species repraesentatrix rei est, atque hanc vim repraesentandi profecto non ex se habet, sed prout a sensu excipitur [2].

67. Vt propositionis, quam propugnamus, veritas clarius patescat, monendum est cum Suaresio [3] satis non esse praesentiam obiecti sensilis, sed eius actionem expostulari, ut sensus illud assequatur. Nam facultas, cum intrinsecus ad aliquid agendum indifferens sit, nonnisi per illud, quod intrinsecus ei inest, ad agendum aliquid determinari potest. Quapropter satis non est rem extrinsecus facultati obiici, sed necesse est, ut vim eius ad se revocet, eamque ad actum determinet. Atqui res extrinsecus obiecta facultatem ad actum determinare nequit, nisi quidquam in animum agat. Ergo res obiecta aliquid in facultatem agat necesse est. Porro huiusmodi actio in eo consistit, quod res obiecta in sensu speciem sui producit, quia species rei obiectae est, ut diximus, principium, quod sensum ad actum determinat.

68. Obiic. 1° Fieri nequit, ut corpus in spiritum aliquid agat, proindeque spiritus a corpore patiatur. Ergo fieri nequit ut sensile speciem suam in sensu imprimat, eamque sensus excipiat.

69. Resp. *Dist.ant.*, si spiritus sit purus, sive corporis expers, *conc. ant.*; sin cum corpore naturaliter coniungatur, *neg.ant.*; *neg. cons.* Et sane, ultro concedimus neque corpora posse aliquid directe, et immediate in spiritum agere, neque idcirco spiritum posse directe et immediate quidquam a corpore pati. Nam., cum passio proprie, et stricte accepta, ut s. Thomas inquit [4], immutationem materialem in patiente producat, anima, quae transmutationis materialis capax non est, quidquam a corpore immediate pati nequit, nihilque idcirco corpus directe, et immediate in animam agere potest. At vero con-

---

1) Cf p. 232.

2) Exinde patescit, in iis sensibus, qui speciem a re obiecta per medium accipiunt, rem non producere speciem in ipso medio, sed ita medium afficere, ut in sensu a se remoto speciem imprimere valeat. Hinc species non est, ut placuit Scotistis (cf Scot., *In lib. II Sent.*, Dist. III, q. I), qualitas primum in parte medii sensui proxima producta, exindeque ad sensum porrecta; sed est affectio animae ab obiecto in ea producta.

3) Suarez, *De Anim.*, p. 107 sqq.

4) *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. XXVI, a. 2 c.

tendimus sensile non agere quidquam directe, et immediate in animam, sed in organa corporis, et quoniam haec animata sunt, inde fieri, ut anima per corpus, et cum corpore, quod informat, aliquid a sensili compatiatur. « Sensibilia non agunt in animam, sed potius in organa corporum, et in illa possunt agere; organa autem sunt animata, et ita provenit motus sensibilium usque ad animam [1] ».

70. Inst. Corpus est materiale; ergo speciem immaterialem in sensu producere nequit.

71. Resp. *Dist.cons.*, in sensu, quatenus est organum corporeum, *conc. cons.*, quatenus virtute animae informatur, *neg. cons.* Responsio patet ex dictis. Etenim organum sensorium, prout corporeum est, actionem rei corporeae excipit; prout autem virtute animae informatur, actionem illam modo consentaneo naturae animae, nempe immaterialiter, excipit [2].

72. Obiic. 2° Si species sensibilis ab obiecto in sensu produceretur, oporteret obiectum sensile ante sensionem aliquid ad ipsam efficiendam producere. Atqui absurdum consequens. Ergo et antecedens.

73. Resp. *neg. min.* Prob. min. Obiectum sensile est terminus sensationis; ergo fieri non potest, ut ante ipsam sensationem aliquid ad eam efficiendam conferat.

74. Resp. *Dist. ant.*, est terminus, qui ab ipsa sensatione non producitur, *conc. ant.*, qui ab ipsa sensatione producitur, *neg. ant.*; *neg. cons.* Re quidem vera, obiectum, quod est terminus alicuius actionis, non potest ante ipsam actionem existere, atque aliquid ad eam efficiendam conferre, cum terminus actionis per ipsam actionem producatur; at quia terminus facultatis sentientis non producitur per ipsam actionem potentiae, idcirco ipsum ad eam efficiendam aliquid conferre haud repugnat [3].

---

[1]) Alb. M., *De Anim.*, lib.II, tract. 3. Cf s. Aug., *De Trin.*, lib. XI, c.2. S. Thomas, postquam demonstravit animam non posse aliquid *proprie* a corpore pati, sed tantum *per accidens*, nempe ex eo quod cum corpore copulatur, adnotavit id duplici modo evenire, quia anima duobus modis cum corpore coniungitur, scilicet prout corpus vivificat, et prout illud movet. Prout corpus vivificat, passiones experitur, quae a rebus obiectis in corpore producuntur: prout vero movet corpus, passiones experitur, quas ipsa in corpore producit; quarum passionum illae corporales, hae animales audiunt; *loc. cit.*

[2]) Cf Alb. M., *ibid.* — [3]) Cf Suarez, loc. cit.

ARTICVLVS QVINTVS

De elementis cognitionis sensitivae

75. Quandoquidem obiectum sensibilitatis, et modum, quo ipsa ad actum reducitur, exploravimus, haud difficile est nosse elementa, ex quibus actus sentiendi constituitur.

Vt cognitio sensitiva alicuius rei efficiatur, praeter actionem, qua obiectum exterius speciem suam in sensum immittit [1], duplici operatione sensus opus est; scilicet una, qua sensus speciem rei in se suscipit, atque alia, qua sensus rem per speciem eius in se susceptam apprehendit. Prima operatio una cum actione rei in organum constituit illud, quod dicitur *sensatio*; altera autem ea est, quae *perceptio* nuncupatur.

76. Atque in primis, satis non esse actionem rei obiectae in sensum, sed requiri etiam *reactionem* sensus in rem obiectam ex eo praecipue colligitur, quod sensatio est quidam actus vitalis. Nam, cum viventia se ex vi sibi insita ad actum moveant, consequens est, etsi sensus a re obiecta ad sentiendum determinetur, ipsum tamen se ex vi sibi insita ad sentiendum movere. Atqui nihil potest seipsum movere, nisi quidquam agat. Ergo sensum aliquid in sensatione agere [2] certo certius est.

77. Quae cum ita sint, audiendi non sunt Lockius, Condillachus, aliique, qui post veteres Democriticos, et Epicuraeos tenent sensationem esse meram passionem, sive, ut aiunt, *capacitatem receptivam* animae. Sensatio enim, ut iam ostensum est, ab actione rei obiectae in organum sensorium, atque a reactione sensus in obiectum producitur, ita ut anima hoc ipso, quod aliquid patitur, aliquid etiam ipsa agat.

78. Illud hic monendum est, etsi anima aliquid et ipsa in sensatione agat, huiusmodi tamen actionem *operationem passivam* dici, propterea quod anima nihil aliud ad sensationis effectionem producit, quam quod actionem rei externae in se recipit, seque illius terminum constituit [3].

---

1) Cf p. 237-238.

2) Cf s. Aug., *De Mus.*, lib. VI, c. 9, n. 24, ubi deducit, cum corpus a sensili aliquid patitur, animam *passionibus eius ire obviam*. Quae verba explicans Scotus (*In lib. I Sent.*, Dist. III, q. 7, n. 36), inquit: *hoc igitur occurrere est coagere.*

3) Cf s. Thom., *In lib. III de Anim.*, lect. II.

79. Postquam autem sensus speciem ab obiecto hausit, nova operatio, scilicet qua ipse rem a specie repraesentatam apprehendit, requiritur, eaque, ut diximus, *perceptio* vocatur. Et sane, si species sensilis non est id, quod sensus cognoscit [1], nemo non videt sensum non posse sensile cognoscere ex eo dumtaxat, quod speciem ab ipso in organo impressam suscipit, sed opus illi esse, ut per speciem susceptam in rem ipsam vim suam *intendat*, ad eamque *convertatur*. [2] Haec perceptio, quippe quae ab anima immediate proficiscitur, est *operatio activa* ipsius animae. « Sentire quantum ad ipsam receptionem speciei sensibilis, nominat passionem . . . ., sed quantum ad actum consequentem ipsum sensum perfectum per speciem, nominat operationem, quae dicitur motus sensus [3] ».

80. Ex his, quae circa elementa cognitionis sensitivae disseruimus, nonnulla corollaria sponte veluti sua fluunt, quae e re est hic innuere.

1° Cognitio obiecti immediate efficitur ab *intentione sensus* in sensile, seu ab illa actione, qua sensus in obiectum a specie repraesentatum fertur. Susceptio autem speciei ad cognitionem sensilem aliquid confert, quatenus species est id, quo sensus rem externam apprehendit, atque id, quod sensum ad actum apprehensionis determinat. Denique ab actione obiecti in sensum illa cognitio pendet *mediate*, seu *ratione originis*, hoc est, quatenus species, per quam sensus apprehendit sensile, ab hoc ipso sensili in anima producitur. Quapropter cognitio sensilis a sentiente, et sensili fit. « Visio corporalis, inquit s. Thomas, non procedit tantum a specie exterioris corporis, sed simul cum hoc a sensu videntis [4] ». Ast ita tamen, ut praecipue a sensu proficiscatur. « Ipsa visio, inquit idem sanctus Doctor, secundum rei veritatem non est passio corporalis, sed principalis eius causa est virtus videntis [5] ». Ex quibus colligitur, quam turpiter fallantur Broussais [6], aliique Materialistae, atque inter Spiritualistas Cabanisius [7], quod cognitionem rei sensilis totam, quanta

---

1) Cf p. 234.

2) Cf s. Aug., *De Trin.*, lib. XI, c. 2, et s. Thom., *Quodlib.* VII, q. I, a. 2 ad 1.

3) *In lib. I Sent.*, Dist. XL, q. I, a. 1 ad 1.

4) I, q. XCIII, a. 6 ad 4.

5) *De ente, et ess.*, lib. I, c. 7. Cf s. Aug., *Solil.*, lib. I, c. 6; *De Trin.*, lib. XI, c. 2.

6) *De l' Irritation et de la Follie*, passim, Paris 1839.

7) *Lettre posthume à M. F. sur les causes premières* avec des notes de M. Berard, Paris 1824. Hic, quamvis suis placitis materialismo faveat, tamen se spiritualismum profiteri gloriatur.

est, a sola actione corporis in animam derivandam esse censent. Iam contra Materialistas observamus perceptionem rei sensilis, ut in *Anthropologia* ostendemus, subiectum sentiens, quod simplex sit, expostulat; quare a sola actione obiecti, quod corporeum est, produci nequit. Spiritualistis vero obiicimus, si subiectum sentiens, ipsis concedentibus, est simplex, etiam simplicem esse oportere actionem sentientem, qua illud res externas apprehendit. Atqui actionem simplicem esse effectum solius obiecti haud possibile est; si quidem, cum hoc sit corpus, corpoream actionem eius esse oportet. Ergo perceptio rei sensilis a sola actione obiecti effici nequit.

2° Facile erroris redarguitur Reidii opinio, qui non connexionem, sed dumtaxat quamdam consecutionem inter actionem rei externae in organum, sive impressionem, sensationem, et perceptionem agnovit [1]. Enimvero, in primis, adeo falsum est inter actionem obiecti, et sensationem connexionem deesse, ut potius utraque unam operationem constituat, quae relata ad obiectum, a quo proficiscitur, est actio, et relata ad sensum, in quo perficitur, est passio [2]. Etenim sensatio, ut diximus, in eo consistit, quod anima, dum speciem obiecti in se suscipit, se terminum constituit illius actionis, quam obiectum in organo producit [3]. Item connexio inter sensationem, atque perceptionem invenitur. Nam, sensatio ad perceptionem efficiendam aliquid agit, quia anima per susceptionem speciei, in qua sensationem consistere diximus, versus obiectum convertitur, illudque apprehendit [4]. Atqui inter causam, et effectum non consecutionis, sed connexionis vinculum intercedit. Ergo inter sensationem, et perceptionem connexio existere debet [5].

---

1) *Recherches sur l' entend. hum.*, c. 2, passim. *Essais sur les facultés intellectuelles* etc., Ess. II, c. 5, 16, 18, 20; Ess. IV, c. 2, 3; Ess. VI, c. 5.

2) Cf s. Thom., *In lib. III de Anim.*, lect. II.

3) Cf p. 240. Ex his perspicitur deceptum esse Galluppium, qui (*Lezz.* etc., lez. 28, vol. I, p. 145, et 146, ed. cit.), etsi connexionem inter impressionem rei obiectae, et sensationem agnoverit, tamen has esse duas distinctas animae affectiones putavit.

4) Cf p. 240,-241.

5) Quoniam sensatio perceptionem, seu cognitionem rei externae naturaliter coniunctam habet, colligitur ipsam non consistere, quemadmodum ipse Reidius (ll. citt.), et Paffeus (*De la sensibilité*, c. 1, 2, 5, et passim, Paris 1832) contendunt, in quodam elemento *pathologico*, ita ut nihil aliud, nisi affectionem gratam, vel ingratam exhibeat. Ceterum, haec sententia ex eo etiam falsa perspicitur, quod passiones voluptatis et doloris non sunt obiecta sensuum; siquidem, ut s. Thomas inquit, « sensibile est perfectio sen-

3° Omnis sensatio, sive perceptio sensitiva ipsa per se obiectum suum patefacit, sive, ut aiunt, est *obiectiva*. Enimvero sensatio, ut ante vidimus, ex eo efficitur, quod sensus per formam repraesentatricem obiecti cum ipso obiecto coniungitur. Sed forma repraesentatrix obiectum, quod repraesentatur, necessario requirit. Ergo sensatio ad obiectum necessario refertur, ideoque obiectiva est. Praeterea explorata res est animam in sensatione ad obiectum, tamquam patiens ad agens, referri, quia sensatio est operatio passiva, cuius terminus est suscipere actionem rei externae productam in organo sensorio. Hinc, quoniam omne patiens necessario refertur ad agens, sensationem necessario ad obiectum referri, ideoque natura sua obiectivam esse pro certo habendum est. Quod si omnis sensatio est obiectiva, liquet obiectivam etiam esse omnem perceptionem, quia perceptio in eo consistit, quod sensus in ipsum sensationis obiectum vim suam intendit. Denique obiectum perceptionis sensitivae, ut supra ostendimus, non est species, quam res externa in organo imprimit, sed est ipsa res externa; atqui in hoc natura obiectiva perceptionis sita est; ergo perceptio natura sua obiectum externum refert [1].

---

tientis, in quantum huiusmodi, sicut et intelligibile intelligentis. Vnde aliquid sensatum et intellectum non infert dolorem vel tristitiam, in quantum huiusmodi; sed in quantum est nocivum, vel apprehenditur ut nocivum » (*Qq. dispp.*, q. XXVI, *De pass. anim.*, a. 1 c.; cf etiam *In lib. III Sent.*, Dist. XV, q. II, a. 1 sol. 2). Adhaec passiones voluptatis et doloris ad diversas facultates, ac sensationes, pertinere idem sanctus Doctor ex eo etiam evicit, quod ipsae diverso modo perficiuntur. Nam sensatio semper a corpore ad animum; voluptas autem et dolor quandoque ab animo ad corpus procedit, quia sensatio fit per speciem, quam animus a rebus externis accipit, et passio voluptatis aut doloris per immutationem, quam animus in corpore producit (*De Ver.*, loc. cit., a. 2 c.). Illud tamen haud negandum censemus, nempe nullam esse sensationem omnis elementi pathologici expertem. Nam fieri non potest, ut id, quod sensus sentit, non sit ipsi consentaneum, aut dissentaneum. Sed id, quod est naturae sentienti consentaneum, principium voluptatis est, atque id, quod est ipsi dissentaneum, est principium doloris. Oportet igitur, ut cum qualibet sensatione aliqua voluptas, aut dolor coniungatur. Cf s. Thom., *In lib. II De An.*, lect I et V.

1) Praestat hac in re aliquid de sententia Rosminii innuere. Cl. Auctor tenuit, perceptionem sensitivam neque esse subiectivam, quia aliquid extra subiectum refert, neque obiectivam, quia cum illud, quod extra subiectum refert, non sit determinatum et singulare, ipsum tamquam obiectum proprium non refert; quocirca illam *extra-subiectivam* dixit. Ipse ad hanc sententiam ex eo adductus est, quod putavit sensationes non esse nisi immutationes sensus corporeo-fundamentalis, quem animus, ob suam cum corpore unionem, perenniter habet. Nam, cum animus perennem sensum sui corporis habeat, efficitur, ut quoties res externae aliquid in corpus agunt, nul-

ARTICVLVS SEXTVS

De sensu communi

81. Quisquis novit se non solum sentire, seu percipere res extrinsecus obiectas, sed etiam ipsas sensationes, earumque differentias. Haec facultas, qua anima sensionum suarum existentiam, et differentias cognoscit, illa est, quae nomine *sensus communis* a Scholasticis designatur. Vt hanc specialem facultatem in anima re vera esse patescat, tria inquirere necesse est, scilicet 1° num anima aliqua facultate opus habeat, ut sensationes suas, earumque differentias apprehendat; 2° num huiusmodi facultas sentiens sit oportet; 3° num, si sentiens est, a sensibus exterioribus distinguatur.

82. Solutio primae quaestionis in promptu est. Namque anima nihil sine facultatibus agere potest; atqui perceptio sensionum, atque differentiarum, quae inter illas sunt, quoddam genus actionis est; ergo anima aliqua facultate ad id operis procul dubio pollere debet.

83. Ad alterum quod spectat, non pauci Philosophi perceptionem

---

lum sensum sui in animo immediate gignant, sed sensum fundamentalem corporis immutent; proindeque animus immutationes a rebus in illo sensu factas, non vero res ipsas sentiat. Ex quo intelligitur, cum res obiecta sensum immutat, animum aliquid indeterminatum extra se positum, sed non rem ipsam sentire (*Saggio* etc., sez. V, part. 5, vol. II, p. 185 sqq; sez. VI, part. 3, vol. III, p. 94 sqq, Torino 1853). Verum haec doctrina Rosminii de sensu corporeo fundamentali, quin de eius falsitate hic dicamus, nihil ad discrimen inter *obiectivum* et *extra-subiectivum* statuendum confert. Enimvero, quaelibet immutatio sensus fundamentalis, quae perceptionem sensitivam, secundum Rosminium, constituit, est passio ipsius sensus. At omnis passio sensus, ut ante diximus, ad illud obiectum, quod in sensum aliquid agit, natura sua refertur. Ergo omnis immutatio ad illud singulare obiectum, a quo producitur, necessario refertur. Iamvero, si omnis immutatio sensus fundamentalis ad certum et singulare obiectum refertur, consequitur, animum nostrum, cum immutationem quamdam sensus fundamentalis sentit, rem ipsam, ex qua illa immutatio efficitur, sentire. Inde intelligis perceptionem sensitivam, ex ipsa doctrina Rosminii, ad corpus singulare, non vero ad corpus indeterminate acceptum referri, ideoque esse obiectivam. Ad haec, si perceptio sensitiva aliquid extra subiectum positum praesefert, hoc aliquid non corpus universe, et indeterminate spectatum, sed aliquod singulare corpus esse debet; namque res externae, Rosminio concedente, ad sensum referuntur, prout singulares sunt. Ex quo patescit prorsus nullum esse discrimen, quod inter *obiectivum*, atque *extrasubiectivum* Rosminius commentus est.

sensionum a quodam principio intellectivo derivandam esse putarunt, eamque vel cum Malebranchio [1] cuidam functioni intellectus, vel cum Reidio [2] cuidam speciali facultati intellectivae, quam *conscientiam* appellant, tribuerunt. At nos sententiam Aristotelis[3], quam s. Augustinus, et omnes Scholastici vehementer propugnarunt, secuti, animam per aliquam specialem facultatem sentientem sensationes suas, earumque differentias percipere arbitramur. Atque in primis monemus ab Aristotele, eiusque sectatoribus existimatam non esse sentientem illam facultatem, qua, quid sit sentire, quidque sit illud, per quod diversae sensionum species inter se differant, cognoscitur, cum id ad intellectum pertinere extra omnem controversiam positum sit; sed illam facultatem, qua sensiones in anima fieri, easque abs se invicem discriminari comperitur. Iam, quin anima hac facultate sentiente vere polleat, dubitandum non est. Etenim sensiones, earumque differentiae, utpote quae in diversis immutationibus sensuum consistunt, non sunt, nisi quaedam facta sensilia. Atqui natura cuiusque facultatis ex natura obiecti, circa quod versatur, dignoscenda est. Ergo facultas, qua sensationes, earumque differentiae apprehenduntur, sentiens esse debet [4]. Idem ex eo confirmatur, quod bruta differentias sensionum sentire exploratum est, alioquin utilia sectari, et a noxiis abhorrere non possent; atqui bruta intellectu carent; ergo cognoscere sensationes, atque ipsarum differentias est sensus, non intellectus [5].

84. Restat, ut inquiramus, utrum, necne haec facultas sentiens, qua sensationes, harumque differentiae percipiuntur, a sensibus exterioribus discriminetur. Condillachus, quem alii Sensistae secuti sunt, censuit proprium esse cuiusque facultatis sentientis sensiones suas sentire, easque ab aliis distinguere [6]. At vehementer falsus est. Et sane, quod ad sensationes attinet, si ipse sensus, qui rem exterius obiectam percipit, sensationem suam perciperet, eam vel eodem actu, quo rem obiectam sentit, vel actu diverso sentiat necesse est. Atqui neutrum fieri nequit. Nam primo, si sensus uno actu rem externam, et altero sensationem sentiret, prior actus,

---

1) *De inquir. verit.*, lib. I, c. 1, n. 1; cf *ibid.*, c. 13, n. 4, ed. cit.

2) *Essais sur les facult. intell.*, Ess. I, c. I, *Oeuvr.*, ed. cit., t. III, p. 25, 26, 48-50; Ess. VI, c. 5, t. V, p. 76, 90.

3) *De Anim.*, lib. III, c. 2.

4) Cf s. Thom., *In lib. III De Anim.*, lect. III.

5) Cf s. Aug., *De lib. arb.* lib. II, c. 10.

6) *Essai sur l' origine des connaissances humaines*, part. I, sect. 2, c. 1, § 13, p. 49, 50, *Oeuvr.* t. I, ed. cit.

nempe perceptio rei exterioris, esset obiectum posterioris actus, quo ipsa perceptio rei apprehenditur. At si res ita se haberet, sensum, cum ipsam suam operationem percipit, supra se ipsum converti, ideoque potentiam reflexivam esse dicendum foret; id quod, ut suo loco ostendetur, longe absurdum est [1]. Secundo, sensus ne per unicam quidem, eamdemque operationem, qua sentit obiectum, operationem ipsam cognoscere potest. Enimvero, obiectum, quod sensus sentit, et operatio, qua illud sentit, non solum sunt duae res distinctae, sed etiam naturam diversam habent, quia obiectum sensus est res corporea, et perceptio ipsius est aliquid simplex, cum sensus speciem rei obiectae in se immaterialiter recipiat. Atqui nulla facultas unica operatione duo obiecta distincta, immo diversa attingere potest. Ergo fieri nequit, ut sensus per unam, eamdemque operationem obiectum sensile, et sensationem suam sentiat [2].

85. Quod de perceptione sensionum diximus, de perceptione differentiarum, quae inter ipsas sunt, etiam tenendum est. Nam, si anima ipsis sensibus specialibus differentias sensationum perciperet, id aut unicuique seorsum, aut cunctis simul tribuendum esset. At utrumque absurdum est. Primum, quia, si quilibet sensus sensiones suas percipere non potest, eo minus percipere potest ipsas a sensationibus reliquorum sensuum differre; si quidem « impossibile est, ut ad hanc rem Scotus inquit, cognoscere differentiam aliquorum, non cognitis terminis [3] ». Alterum vero, quia, si plures sensus diversorum obiectorum sensilium differentias apprehenderent, eos simul ipsa diversa obiecta sensilia apprehendere dicendum foret; differentia enim, quae inter duo intercedit, percipi non potest, nisi ab eo, qui simul haec duo percipit. Atqui sensus, cum sint potentiae inter se distinctae, simul diversa obiecta sensilia apprehendere nequeunt. Ergo fieri non potest, ut plures sensus differentiam obiectorum sensilium apprehendant. E. g., cum visus percipiat colorem, non vero sonum, et auditus sonum, non autem colorem, differentiam inter colorem, et sonum ab his sensibus apprehendi haud possibile est [4]. Neque dicas id ex eo fieri, quod diversae sensationes in aliquem specialem sensum conveniunt; nam, si ita res se haberet,

---

1) Cf s. Thom., *In lib. I Sent.*, Dist. XVII, q. I, a. 5 ad 3.

2) Cf s. Aug., *De lib. arb.*, lib. II, c. 3, n. 9, et s. Thom., *ibid.*, loc. cit.

3) *De Anim.* q. IX, n. 8.

4) Cf Alb. M., *De Hom.*, tract. XXXIV, c. I, n. I, et s. Thom., *In lib. III de Anim.*, lect. III.

anima per unum, non per plures sensus differentiam diversorum obiectorum perciperet; id autem contra hypothesim est.

86. Ea, quae hucusque statuimus, sub uno velut aspectu contemplantibus palam fit admittendam esse illam facultatem, quam Scholastici *sensus communis* nomine designabant. Enimvero nos, ut dictum est, non modo percipimus res extrinsecus obiectas, sed etiam percipimus, quod illas percipimus, quodque eae ab se differunt. Iam, quoniam nihil sine aliqua facultate cognoscere nobis licet, necesse est aliquam inesse animae nostrae facultatem, per quam perceptiones appercipimus, earumque differentias cognoscimus. Huiusmodi facultatem esse sentientem oportet, quippe quod cum perceptiones, tum differentiae illarum sensile quidquam sunt. Haec facultas sentiendi neque aliquis specialis sensus, neque omnes simul sumpti esse possunt. Necesse igitur est animam, praeter quinque sensus speciales, alio pollere, cuius ope illorum actiones, et differentias percipiat. Huiusmodi sensus ille est, quem Scholastici *sensum communem* appellabant. Ergo sensus communis, quem Scholastici post Stagiritam, et s. Augustinum explicuere, admittendus est.

87. Statuta sensus communis existentia, tria investigemus necesse est, 1° utrum, necne sensus communis ipsa obiecta sensuum propriorum percipiat; 2° num inter sensum communem, et sensus proprios aliqua connexio existat; 3° quomodo ipse actionem suam exerceat.

Ad primum quod spectat, duplex obiectum sensus communis distinguitur, unum *proprium*, et *primarium*, scilicet, ut ex dictis conficitur, sensationes sensuum propriorum, earumque differentiae; alterum *indirectum*, et *secundarium*, nempe obiecta sensuum propriorum. Re quidem vera, cum sensiones ab obiectis suis seiunctae concipi nequeant, nos, quemadmodum aliqua sensatione affici non possumus, quin aliquid sentiamus, ita non possumus sentire, quod aliquid sentimus, nisi hoc ipsum, quod sentire sentimus, una sentiamus. Praeterea sensiones illae diversae sunt, quia ad diversa obiecta, seu ad res externas diversis modis spectatas referuntur. Hinc, quoniam nos per sensum communem percipimus quod illae diversae sunt, etiam obiecta, ad quae referuntur, percipiamus oportet [1]. Ex his illud quoque colligitur, cognitionem obiectorum sensilium a sensu communi perfici. Et sane cognitio sensitiva ex eo perficitur, quod anima se obiecta sensilia sentire, atque ea inter se diversa es-

---

[1]) Cf s. Aug., *De lib. arb.*, lib. II, c. 4, n.10; Alb. M., *De Hom.*, tract.I, q. XXII, a. I, n. 2; s. Thom., *Cont. Gent.*, lib. II, c. 74, et *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. XV, a. 1, arg. 4, et 10 *Sed contra.*

se sentit; atqui id per speciales sensus percipi non potest; ergo perfecta cognitio sensilium per sensum communem obtinetur [1].

88. Quod ad alterum attinet, quamdam connexionem inter sensum communem, et sensus proprios existere indubium est. Quod ut facile perspiciatur, sciendum in primis est, quoniam anima praeter quinque sensus proprios sensum communem quoque habet, inesse corpori non solum organa peculiaria sensuum propriorum, sed etiam organum sensus communis, scilicet quoddam commune sensorium, propterea quod quaelibet facultas sentiens organum sui proprium in corpore habet [2]. Huiusmodi commune sensorium, sententia Galeni [3], s. Augustini [4], s. Thomae [5], aliorumque Scholasticorum, quae communi Physiologorum recentium calculo comprobatur, est *encephalum*, sive, ut aiunt, systema cerebro-spinale. Hoc enim systema, quippe quod cum organis sensuum propriorum per systema nerveum coniungitur, efficere potest, ut sensus communis, qui illi alligatur, affectiones sensuum propriorum excipiat, et cognoscat. Inter hoc commune sensorium, et organa sensuum propriorum nexum existere cum *a priori*, tum *a posteriori* evincere nobis licet. *A priori* quidem. Etenim, quoniam sensus proprii plures vires sentiendi sunt non toto genere, sed specie dumtaxat distinctae, necesse omnino est, ut ipsi a sensu communi, ceu ex generali vi sentiendi, quemadmodum rivuli ex fonte, dimanent. Hinc scite s. Thomas, post s. Augustinum [6], docuit animam vim sentiendi, quam coniunctam in communi sensorio habet, in organa sensuum propriorum transfundere [7], et sensus proprios perbelle appellavit *instrumenta* sensus communis [8], quippe quod anima per sensus proprios vim sentiendi, quae sensui communi inest, ad diversas sensilium species percipiendas accommodat. Atqui id profecto fieri non potest, nisi organa sensuum propriorum cum ipso sensorio communi naturalem nexum habeant. Ergo necesse est, ut inter organum sensus communis, seu sensorium commune, atque organa sensuum propriorum quidam nexus intercedat. *A posteriori* autem. Experientia enim nos edo-

---

1) Cf Alb. M., *De Hom.*, tract. I, q. XXXIII, a. 2.
2) Cf s. Thom., *In lib. III de Anim.*, lect. III.
3) *De decret. Hipp. et Plat.*, lib. VI, t. I, p. 299; *De sect. nerv.*, ibid., p. 204-206, Basileae 1838.
4) *De Gen. ad litt.*, lib. VII, c. 17.
5) *In lib. V Met.*, lect. III, et alibi.
6) *Op. cit.*, lib. XII, c. 16, n. 32.
7) *In lib. III de Anim.*, lect. III.
8) *Qq. dispp.*, q. un. *de Anim.*, a. 10 ad 11.

cet, cerebro, aut nervis aliquo vitio laborantibus, actionem sensuum aut languescere, aut cessare [1].

89. At vero plerique recentes Philosophi pertendunt sensorium commune non esse organum illius facultatis, quae sensus communis a Peripateticis dicitur, sed dumtaxat conditionem physicam, ex qua organa sensuum propriorum constituuntur, atque operantur. Ipsi enim arbitrantur animam non in singulis externis organis, sed dumtaxat in cerebro res externas percipere, propterea quod organa externa dumtaxat impulsiones rerum excipiunt, easque per systema nerveum, tamquam per organum intermedium, ad encephalum transmittunt. Verum, horum sententia prorsus reiicienda est; sensiones enim, ut in *Anthrop.* videbimus, non in sensorio communi, quocumque modo ipsum explicetur, fiunt, sed in organis sensuum propriorum; puta, colores non alibi, quam in oculis, nec alibi odores, quam in naribus sentiuntur, itemque de reliquis [2]. Iam, si anima non in sensorio communi, sed in organis externis sensilium diversas species apprehendit, atque ipsa praeter sensus proprios sensum communem habet, manifestum est sensorium commune, quod ab omnibus Physiologis in corpore admittitur, esse organum sensus communis. Quamobrem sensorium commune est instrumentum animae non modo *physiologicum*, sed etiam *psychologicum*, quia, cum sit organum sensus communis, vis cognoscendi ipsi inest; quin immo ab illo in organa externa diversi modi sentiendi, quibus ipsa pollent, derivantur.

90. Restat,ut,quomodo sensus communis sensiones sensuum propriorum, earumque differentias percipiat, breviter expendamus. Hoc pronum est ex eo colligere, quod « sensus communis, ut docuit s. Thomas, quamvis sit una potentia secundum essentiam, tamen aliquo modo multiplicatur secundum esse, in quantum coniungitur diversis sensibus propriis, sicut unum centrum coniungitur pluribus lineis [3] ». Iamvero, cum sensus communis sit velut centrum sensuum propriorum, ipse est eorum principium,et terminus. Prout est principium sensuum propriorum, hoc est, prout est fons, ex quo sensus proprii vim sentiendi hauriunt, ad diversas horum sensiones efficiendas concurrit, atque inde fit, ut diversa genera sensilium per sensus proprios, tamquam per instrumenta diver-

---

1) Cf s. Aug., *Op. cit.*, lib. VII, c. 18.

2) Cf s. Aug., *Lib. ad Hier.*, seu *Epist.* CLXVI, c. 2, n. 4.

3) *Quodlib.* VII, q. I, a. 2 c. Eodem exemplo usus s. Bonaventura inquit: « Sensus communis dicitur in quantum ibi concurrunt sensus particulares quinque, tamquam lineae ad centrum, ibique ligantur »; *Centil.*, p. 3, § 21.

sa [1], apprehendat. Prout vero est terminus sensuum propriorum, ad ipsum horum affectiones deferuntur [2]. Itaque ex eo, quod sensus communis ad sensiones sensuum propriorum efficiendas concurrit, easque omnes in se recipit, facile intelligitur necesse esse, ut ipse omnium sensuum propriorum sensiones apprehendat. Ex his etiam perspicere licet, quomodo sensus communis sensionum differentias apprehendat. Nam, cum affectiones sensuum propriorum ad diversa sensilium genera referantur, sensus communis eo ipso, quod simul illas excipit, sensilium differentias cum illis percipit [3]. Quae omnia s. Bonaventura breviter, et perspicue complexus est his verbis:« Omnes sensus exteriores a sensu communi, velut a centro, particulariter exeunt, et sensatorum suorum *similitudines* ad sensum communem reducunt, quo mediante de singulorum proprietatibus iudicant, et discernunt. Vnde sciendum quod sensus communis est fons, a quo omnes sensus oriuntur, et ad quem omnis motus sensilium refertur, sicut ad ultimum finem [4] ».

91. Neque illud praetermittendum est, quod ex dictis facile intelligitur, actionem sensus communis actiones sensuum propriorum concomitari, non ipsis succedere, quia sensus communis ad ipsam actionem sensuum propriorum concurrit. Vnde per sensum communem non nova apprehensio rei efficitur, sed apprehensio cuiusque sensus particularis, ut iam diximus [5], perficitur.

92. Postremo loco quasdam difficultates operae pretium est exsolvere, quas a primis aristotelicae philosophiae osoribus excogitatas Rosminius instauravit [6].

Obiic. 1° Si sensus communis ipsas sensiones apprehenderet, actionem reflexam exerceret. Atqui reflexio non est actio sentiens, sed intelligens. Ergo cognoscere sensiones ad intellectum, non vero ad sensum communem pertinet.

93. Resp. *Neg. mai.* Actio enim sensus communis est directa,

---

1) Cf s. Thom., *De sens. et sensat.*, lect. XIX.

2) « Vis sentiendi, inquit s. Thomas, diffunditur in organa quinque sensuum ab aliqua una radice communi, a qua procedit vis sentiendi in omnia organa, ad quam etiam terminantur omnes immutationes singulorum organorum »(*In lib. III de Anim.* lect. III). Idem docuit s. Augustinus. « Magis, ipse ait, nos arbitror ratione comprehendere esse interiorem quemdam sensum, ad quem ab istis quinque notissimis cuncta referantur »; *De lib. arb.*, lib. II, c. 3.

3) Cf s. Thom., I, q. LVII, a. 2 c., *ibid.*, q. LXXVIII, a. 4 ad 2.

4) *Compend. theol. verit.*, lib. II, c. 36.

5) Pag. 247. Cf s. Bon., *In lib. IV Sent.*, Dist. XII, p. I, dub. I.

6) *Rinnovamento* etc., lib., II, c. 37, *Opp.*, t. V, p. 127 281, Napoli etc.

non reflexa; siquidem ipse non actiones suas, sed actiones sensuum exteriorum cognoscere dicitur.

94. Obiic. 2° Nos non possumus sensilium differentias cognoscere, nisi illas secum ipsis comparemus; atqui comparatio non est actio sensus, sed intellectus; ergo per sensum communem sensilium differentiae percipi nequeunt.

95. Resp. *Dist. min.* Si comparatio fiat *dividendo*, et *componendo*, *conc. min.*, si secus, *neg. min.*; *neg. cons.* Et sane, anima per sensum communem diversa sensilia confert inter se, eorumque differentias perspicit, non quia illa dividit, aut componit, sed quia ea simul in sensu communi, tamquam in centrum in quod convergunt, deprehendit. Iamvero prior collatio sensui non convenit, quia proprium intellectus est dividere, et componere; posterior autem facultati sentienti non repugnat, quia in simplici apprehensione, et intuitione sensibilium consistit [1].

96. Obiic. 3° Intelligi nequit, quomodo sensus communis diversas actiones quinque sensuum exteriorum excipere possit; ergo sensus communis admittendus non est.

97. Resp. *Neg. ant. et cons.* Revera, quoniam sensus communis, ut iam diximus, cum sensibus propriis continuatur, atque horum diversas vires complectitur, consequitur eum non solum posse, sed etiam debere affectiones omnium sensuum in se, tamquam in commune centrum, excipere, easque, utut diversas, una, simplicique actione complecti.

98. Inst. Sensorium commune contrariis motibus simul immutari nequit; ergo sensus communis contraria sensilia simul apprehendere non potest.

99. Resp. *Neg. ant. et cons.* Et sane in sensorio communi, quemadmodum in quolibet sensu particulari, duo distinguere oportet, nempe certum quoddam corpus, et vim sentientem, quae illud informat. Iam sensorium commune, prout corpus est, atque ideo extensum, contrariis motibus in diversis partibus concuti potest. Vis autem sentiens, quae totum organum informat, cum unica, et simplex sit, per contrarios motus, qui in organo fiunt, unica actione contraria sentit; ipsa enim totam, et uniusmodi sensibilitatem complectitur, quae in quinque sensibus dispertita existit [2]. Accedit, quod sensus communis, ut Alb. M. monuit, convenientiam, aut discrepantiam sensilium cognoscit, non prout seorsum ea apprehen-

---

1) Cf Scot., *De Anim.*, q. IX, n. 8.

2) Cf s. Thom., *De sens. et sensat.*, lect. XIX.

dit,sed prout illud unum apprehendit, in quo ea inter se differunt, aut conveniunt. Iam, si unum est,in quod sensus communis fertur, cum convenientiam, aut discrepantiam sensilium apprehendit, consequitur unum esse obiectum, quod sensum communem ad sentiendum sensilia contraria determinat, unam speciem, per quam ipse ad sentiendum ea determinatur, unamque actionem, qua ea cognoscit [1]. Quod si ita res est, liquet sensum communem posse contraria cognoscere, quin contrariis modis eodem tempore afficiatur.

ARTICVLVS SEPTIMVS

De Phantasia

100. *Phantasiae*,sive *imaginationis* nomine a Philosophis illa facultas donata est, qua anima rerum sensilium iam apprehensarum imagines retinere, et sibi repraesentare potest. « Imaginativa, ait s. Thomas, est apprehensiva similitudinum corporalium, etiam rebus absentibus [2] ».

101. Huius facultatis naturam explicaturi principio statuimus ipsam esse facultatem sentientem,quae cum a sensibus propriis,tum a sensu communi distinguitur. Enimvero, phantasia inter facultates sentientes adnumeranda est. Nam facultas, quae circa res sensiles versatur,quae in statu somnii exercetur, et quae in belluis inest, non est intellectrix, sed sentiens, quia res sensiles sunt obiectum sensus, non intellectus; in statu somnii autem intellectus proprie non exercetur; belluae denique intellectu carent. Atqui certum est nos sensilia imaginari; praeterea res imaginari non solum cum vigilamus, sed etiam cum dormimus; denique non modo homines, sed etiam belluas vi imaginandi pollere;nam hae, nisi res sensiles a sensibus suis remotas sibi repraesentandi vi pollerent, nec ea inquirere possent, quae vitae suae accommodata sunt, nec ea vitare,quae ipsis obsunt. Ergo facultas imaginandi non est intellectrix, sed sentiens.

102. Quoniam autem phantasia est facultas sentiens,consequitur ipsam esse facultatem organicam,seu facultatem,quae per aliquod corporis organum exercetur. Hinc fit, ut, laeso cerebro, actiones phantasiae aut perturbentur, aut omnino cessent, et vicissim ex nimia,et longa phantasiae exercitatione cerebrum defatigetur [3].

---

1) *De Hom.*, tract. I, q. XXXIV, a. 2.—2) 1a 2ae, q. XV, a. 1 c.

3) Nemo ex hoc inferat intellectum esse facultatem organicam, quia aliquo modo vices corporis subit; id enim, uti adnotatum est a B. Alb. M.

103. Iam, quandoquidem phantasia est facultas sentiens, liquet 1° Plotinum falsum fuisse, quod quamdam naturam *imaginalem*, quae neque intelligens, neque sentiens sit, confinxit, eique vim tum sensilia, tum intelligibilia imaginandi adscripsit [1]. Revera, cum natura facultatis a natura sui obiecti diversa esse nequeat, aliqua facultas, quae neque sentiens, neque intelligens sit, commentum est perquam absurdum. Ad haec, cum obiecta diversae naturae ad eamdem facultatem pertinere non possint, eiusdem facultatis obiectum tum sensile, tum intelligibile assignari nequit.

2° Liquet quoque Malebranchium turpius aberrasse, quod docuit imaginationem non esse aliud, nisi intellectum, qui res a sensibus remotas apprehendit [2]. Etenim sensile, sive praesens, sive absens sit, ab intelligibili, quod intellectus obiectum est, toto genere discriminatur.

3° Non minus perspicuum est a vero illos longe aberrare, qui cum Degerando [3], et Galluppio [4] non solum affectiones animae, quae circa sensilia versantur, sed etiam intellectiones, et volitiones sensu quodam interno nobis innotescere, ac proinde obiectum imaginationis esse opinantur. Namque affectiones animae, quarum obiectum est quidquam intellectile, inter sensibilia interna adnumerare valde abnorme est.

4° Illud quoque patet, audiendos non esse Reidium, et Stewartium, quorum ille in phantasia persuasionem de non reali obiecti existentia, hic autem persuasionem de reali existentia obiecti, si modo phantasma admodum vividum est, contineri docuit [5]. Enimvero, cum persuasio de non reali, vel reali existentia obiecti iudicium expostulet, ipsam nullus actus imaginationis continere potest, quia imaginatio est facultas sentiens, iudicium autem facultatis intelligentis est. Hinc B. Albertus M., et s. Thomas post s. Augustinum iudicio intellectus nobis opus esse docuerunt, ut utrum, necne res, quarum imagines, ope phantasiae, confingimus, praesentes sensibus sint, co-

---

(*De Hom.*, tract. I, q. XL, a. 1), et a s. Thoma (I, q. LXXXIV, a. 7. c.) evenit in intellectu non *per se*, sed *per accidens*, quatenus actio intellectus super phantasmata exercetur; hinc perturbata, aut cessante actione phantasiae, actiones intellectus perturbantur, aut cessant.

1) *Ennead.* IV, lib. III, c. 29-31.

2) *De inquir. verit.*, lib. II, c. 1, part. I, c. 1, § I, p. 83, ed. cit.

3) *Des signes et de l'art, de penser*, c. 2, vol. I, p. 31 sqq, Paris 1800.

4) *Lezz.* etc., lez. LXXXIX, vol. II, p. 281, ed. cit.

5) Vid. Reid, *Essais sur les facult. intell.*, Ess. IV, c. I, vol. IV, p. 129-135, et Stewart, *Philos. de l'esprit hum.*, p. 1, c. 3, p. 102-110, c. 8, p. 257-361, vol. I, trad. Peisse, Paris 1845.

gnoscamus. Quid autem sit, quod interdum per phantasiam non imaginem obiecti, sed ipsum obiectum repraesentare nobis videamur, dilucide explicuerunt hunc in modum: Quidquid impedit, quominus intellectus iudicium illud exerceat, in causa est, quamobrem imagines a phantasia confictas pro rebus ipsis accipiamus, et non imagines rerum, sed res ipsas nobis repraesentare videamur. Hoc autem evenire quit tum ex parte animae, tum ex parte corporis. Ex parte animae evenit, quoties ipsa in phantasmate confingendo omnem vim suam intendit; siquidem, ut iam alibi diximus [1], anima, quoties omnem vim suam in alicuius facultatis exercitationem intendit, reliquas facultates exercere non potest. Quapropter, quoties anima, ob vehementem aliquam affectionem, in imaginem obiecti totam vim suam convertit, non potest intellectus iudicium adhibere, ut imaginem a re, quam repraesentat, distinguere valeat. Ex parte corporis autem idem evenit, quia vel ob soporem sensuum, uti fit in somniis, vel ob morbum aliquem corporis, uti in aegris, et phreneticis, actio intellectus impeditur [2].

104. Postquam phantasiam esse facultatem sentientem perspeximus, inquirendum nobis est, utrum sit specialis facultas, an cum aliqua iam enumeratarum confundatur. Ratio huius inquisitionis ex eo repetenda est, quod nonnullis Philosophis post Nemesium [3] ipsam non facultatem specialem, sed operationem quamdam sensus communis esse visum est. At nobis omnino probatur sententia Alberti M., aliorumque Scholasticorum, qui phantasiam esse specialem facultatem a sensibus propriis, et a sensu communi diversam senserunt.

105. Vt id facile perspiciatur, sciendum est res sensiles per quantitatem ad facultatem imaginatricem referri. Namque tum ab experientia, tum ab ipsa significatione vocum phantasmatis, ac imaginis edocemur nos non posse aliquid imaginari, nisi quatenus aliqua figura induitur. Atqui figura ad quantitatem corporis pertinet. Ergo res sensiles per quantitatem ad phantasiam referuntur. Iam, si res ita se habet, quantitatem sensilium esse obiectum *per se*, et *proprium* phantasiae manifestum est. Qualitates autem sensiles, quae sunt obiecta propria sensuum exteriorum, *ex consequenti*, et *per accidens* ad phantasiam pertinent. Nam, cum qualitates sensiles a quantitate seiungi nequeant, sequitur phantasiam eo ipso, quod fer-

---

1) P. 225.

2) Cf s. Aug., *De Trin.*, lib. IX, c. 7, et *De Gen. ad lit.*, lib. XII, c. 12; B. Alb. M., *De Hom.*, tract. I, q. XXXVI, a. 5, et *De Anim.*, lib. III, tract. I, c. 1; s. Thom., *In lib. III De Anim.*, lect. VI.

3) *De nat. hom.*, c. 6.

tur in quantitatem sensilium, ferri etiam in ipsa sensilia, quae *quanta*, ideoque figurata sunt [1].

106. Ex his conficitur alia esse obiecta sensuum propriorum, et sensus communis, aliud obiectum phantasiae. Et sane, quod attinet ad sensus proprios, hi qualitates sensiles per se, et proprie apprehendunt, quantitatem vero non tamquam sensile proprium, sed tamquam sensile omnium commune percipiunt [2]. Contra ea, phantasia, ut modo diximus, quantitatem sensilium directe apprehendit, qualitates autem sensiles tantum *per accidens*. Insuper quantitas, quae est obiectum commune sensuum propriorum, est quantitas obiectiva; phantasiae autem obiectum est similitudo, sive imago quantitatis obiectivae [3]. Quod vero ad sensum communem spectat, proprium, atque immediatum obiectum eius est sentire, quod sensilia sentimus, eorumdemque sensilium differentias percipere [4]. Ipse autem, etsi etiam qualitates, et quantitatem sensilium sentiat [5], tamen sub eadem ratione, qua a sensibus externis sentiuntur, eas sentit; quapropter ipsae, uti de sensibus externis dictum est, aliter ad sensum communem, aliter ad phantasiam pertinent.

107. Quae cum ita sint, in promptu est demonstrare phantasiam esse facultatem a sensibus propriis, et a sensu communi diversam. Et sane unum, idemque sub diversis modis, quibus apprehenditur, in plura, et diversa obiecta evadit [6]. Atqui qualitates, et quantitas sensilium aliter a phantasia, quam a sensibus propriis, et a sensu communi apprehenduntur. Obiectum igitur phantasiae aliud est, ac obiectum sensuum propriorum, et sensus communis. Iam, quandoquidem obiecta diversa diversas facultates constituunt, consequens est phantasiam esse facultatem sentientem a sensibus propriis, et a sensu communi diversam.

---

1) Quod cum ita sit, certe erravit Reidius, cum non omnia sensilia, sed dumtaxat ea, quae ad visionem pertinent, obiectum imaginationis esse posse sanxit (*Op. cit.*, Ess. IV, c. 1, vol. IV, p. 129; c. 3, p. 157, 158). Cum enim non solum qualitates visibiles, sed etiam ceterae qualitates sensibiles cum quantitate, quae obiectum proprium phantasiae est, coniungantur, liquet cuncta sensibilia, prout aliqua figura circumscribuntur, per imaginationem apprehendi posse. Reidio tamen concedimus nos visibilia facilius, quam reliqua sensilia, imaginari; si quidem, ut a B. Alb. M. (*De An.*, lib. III, tract. I, c. 9), et a s. Thoma (*In III De Anim.*, lect. VI) observatum fuit, colores propius, quam ceterae qualitates rerum, ad naturam spiritualem accedunt, ac proinde species, per quas illos percipimus, perfectiores ceteris sunt, et facilius ad phantasiam commigrant, diutiusque in ea permanent.

2) Cf p. 228. — 3) Cf Alb. M., *De Hom.*, tract. I, q. XXXV, a. I.

4) Cf p. 247. — 5) Cf *ibid.* — 6) Cf p. 219.

108. Idem ex eo valde comprobatur, quod alius est modus, quo phantasia, alius vero, quo sensus proprii, et sensus communis exercentur. Re quidem vera nos sensibus propriis, et sensu communi res non apprehendimus, nisi hae nobis adsint, quia per istas facultates res ipsas cognoscimus; phantasia autem res tum etiam imaginamur, cum hae a sensibus remotae sunt, quia, cum anima per phantasiam non rem, sed imaginem eius percipiat, opus ei non est praesentia rei, ut istam imaginetur [1]. Praeterea sensuum propriorum, et sensus communis est species excipere, phantasiae autem, illas retinere [2]. Accedit 1° quod phantasia in somno exercetur, non autem sensus [3]. 2° Phantasia circa suum obiectum non raro decipitur; sensus e contrario, ut alibi dicemus, circa propria sensibilia non fallitur. 3° Phantasia non solam imagines rerum, quas per sensus apprehendit, sibi repraesentat, sed etiam ex pluribus phantasmatis, aut ex partibus plurium phantasmatum simul iunctis nova phantasmata componit; ex quo fit, ut phantasmata, secus ac sensiones, non semper ad sensilia extra animam posita referantur. Ex his intelligitur phantasiam diverso modo exerceri, ac sensus proprios, et sensum communem; atqui ex diverso actionum modo diversitas facultatum arguitur; ergo phantasia est facultas, quae a sensibus propriis, et a sensu communi discriminatur.

109. At vero, imaginatio, quamvis a sensibus propriis, et a sensu communi differat, tamen sine his neque existit, neque exercetur. Enimvero, si obiectum phantasiae, sive phantasma est repraesentatio obiecti sensilis in animo facta, consequitur phantasiam circa obiectum, non prout in se est, sed prout in animo existit, versari; atqui obiectum existit in animo, prout sensibus apprehensum est; ergo actio phantasiae sine actione sensus existere nequit. Hinc s. Augustinus scite ait phantasmata « nihil aliud esse, quam de specie corporis corporeo sensu attracta figmenta [4] ». Experientia idem confirmat; compertum enim est quemquam sensu aliquo carentem nihil de sensilibus, quae illius propria sunt, posse imaginari, e. g., nec coecus colorum, nec surdus sonorum ullas imagines habent.

110. Quod si cum Stewartio [5], et Garnierio [6] obiiciatur nos multa

---

1) Cf s. Thom., 1ª 2ae, q. XV, a. 1 c.

2) Cf B. Alb. M., *De Hom.*, tract. I, q. XXXV, a. 1 ad 1, et s. Thom., *De Mem.*, *et Rem.*, lect. II, et *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. XV, a. 1 c.

3) Cf Alb. M., *De Anim.*, lib. III, tract. I, c. 3, et s. Thom., *In lib. III De Anim.*, lect. V. — 4) *De Vera Relig.*, c. 10.

5) *Op. cit.*, c. 3, sect. 4, et c. 8, sect. 1, ed. cit.

6) *Ess. sur les facult.* etc., lib. VI, sect. 2, c. 1, t. II, p. 252, Paris 1852.

imaginari, quae nullo sensu fuerunt nobis apprehensa, in promptu s. Thomae responsio est. Etsi phantasma rei, quam ante non percepimus, sit novum *secundum speciem totius*, tamen non est novum secundum partes, ex quibus componitur. Ita novum quodammodo est phantasma *montis aurei*, quod quisquis efformare potest, quia species montis aurei est nobis nova, sed non sunt novae duae species montis, et auri, ex quibus unica illa montis aurei species existit [1].

111. Hac in re quaestio nobis occurrit, utrum facultas, ad quam munus phantasmata sibi repraesentandi spectat, differat ab illa, quae phantasmata diversis modis coniungit, atque ex ipsis nova phantasmata conflat. Nonnulli Philosophi haec duo munera duabus diversis facultatibus attribuerunt, atque illam facultatem, quae phantasmata rerum, sensibus haustarum, sibi repraesentat, *imaginationem*, illam vero, quae nova componit phantasmata, *phantasiam* cum Alb. M. [2], vel cum Wolfio *facultatem fingendi* [3] nuncuparunt. Nobis arridet opinio s. Thomae [4], aliorumque [5], qui s. Augustini [6] vestigiis insistentes utrumque munus uni facultati demandatum esse censuerunt, eamque imaginationem, et phantasiam promiscue vocarunt. Enimvero, quemadmodum in *Dynamilogia generali* diximus, facultates animae non distinguuntur secundum omnes modos, quibus obiectum apprehendimus, sed dumtaxat secundum illos modos, quibus ratio, secundum quam obiectum apprehenditur variatur. Atqui vis imaginatrix, sive effingat imagines rerum, quas a sensibus hausit, sive has imagines diversis modis componat, atque ex eis novas efformet, res sensiles secundum eamdem rationem attingit, quia illas, prout in anima repraesentantur, sub ratione quantitatis, et figurae cognoscit. Ad unicam igitur facultatem utrumque munus vis imaginatricis pertinet.

---

1) *Qq dispp.*, *De Malo*, q. XVI, a. 11 ad 9. Cf s. Aug., *Epist.* VII *ad Nebrid.*, c. 3, n. 6.

2) *Philos.*, lib. II, tract. 4, c. 4. Cum hac B. Doctoris sententia confundenda non est illa, quam Galluppius tuitus est (*Op. cit.*, lez. LXXXVII, p. 255 sqq, et lez. XCI, p. 302). Hic enim imaginandi modum, qui ab Alb. M., aliisque *phantasia* nuncupatur, ad intellectum referendum esse sensit. Haec nostratis Philosophi opinio manifeste absurda est; nam, cum vis imaginativa animae secundum utrumque modum circa sensilia versetur, ipsam ex uno modo ad sensibilitatem, ex altero ad intellectum pertinere prorsus repugnat.

3) *Psych. emp.*, p. I, c. 4, § 138-144.

4) *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. X, a. 6 ad 5; I, q. LXXVIII, a. 4 c.

5) Cf Nemes., *De Nat. hom.*, c. 6, et s. Ioan. Damasc., *De Fide orthod.*, lib. II, c. 17.

6) *De Gen. ad litt.*, lib. VII, c. 21, n. 29; *Epist.*, VII, c. 3, et 4.

112. Idem ex eo confirmatur, quod nihil vetat, quominus utrumque munus ab eadem vi imaginatrice exerceatur. Phantasia enim, sive imaginatio illud sibi vindicat, quod species sensilium retinet, ipsaque etsi non possit ad actum reduci, nisi a sensu moveatur, tamen, postquam ab eo mota est, potest ex se sola aliquid agere, quia in somniis, immo interdum in ipsa vigilia, cessante sensu, phantasia exercetur [1]. Quocirca, si phantasia imagines rerum in se conservat, eiusque actio cum actione sensuum non cessat, nihil certe impedit, quominus ipsa super imagines operetur, atque ex multis, variisque novas conflet, quibus nihil huiusmodi in rerum natura respondet. Quin immo non solum id non repugnat, sed etiam naturae imaginatricis facultatis consentaneum est. Nam vis sentiens facultatis imaginatricis viribus sentientibus sensuum propriorum, et sensus communis superior est; quapropter duplex actio ipsi convenit, ita ut non solum species rerum a sensu communi excipiat, in seque conservet, sed etiam diversis modis componat.

113. Superest, ut aliquid de modo, quo actio phantasiae exercetur, innuamus. Iam diximus phantasiam sine sensu exerceri non posse, nam phantasia a sensibus materiam, super quam operetur, accipit. Hic advertimus phantasiae non a sensibus propriis, sed a sensu communi materiam suppetere, quippe quod ipsa non cum sensibus propriis, sed cum sensu communi immediate coniungitur [2]. Quoniam vero omnis cognitio per species rerum fit, et phantasia per sensum communem ad res externas ordinem habet, perspicuum est sensum communem aliquid ad actionem phantasiae conferre, eo quod species rerum, quas per sensus speciales hausit, ad illam traducit [3]. Quomodo autem id fiat, haud difficulter intelligere licet. Organum enim sensus communis ex una parte cum organis sensuum propriorum, ex altera cum organo phantasiae coniungitur, mediumque inter hanc, et illos locum tenet. Hinc cum organa sensus communis, et phantasiae arcte secum connectantur, sensus communis species rerum sensibilium cum phantasia facile communicare potest. Phantasiam autem has species in se excipere, atque ab ipsis ad efformandas imagines rerum moveri posse indubium est; vis enim phantasiae, et sensus communis, etsi diverso modo exerceantur, tamen in genere facultatum sentientium inter se conveniunt.

---

1) Cf s. Thom., I, q. LXXVIII, a. 4 c.; et q. LXXXIV, a. 6 ad 2.

2) Cf Alb. M., *De Hom.*, tract. I, q. XXXVI, a. 1.

3) Cf s. Aug., *De Gen. ad litt.*, lib. VII, c. 21, lib. XII, c. 7, 8-11, et s. Thom., *De Mem. et Rem.*, lect. II.

114. Illud autem monendum est, species, per quas phantasia res imaginatur, longe excellere speciebus, per quas sensus communis res sentit. Nam, quoniam sensus res in seipsis cognoscit, phantasia autem in earum imaginibus, consequitur sensum res cognoscere per species a rebus ipsis acceptas, phantasiam autem per species haustas a similitudinibus rerum, quae in sensu sunt [1]. Atqui species, quae a similitudinibus rerum hauriuntur, excellunt speciebus, quae hauriuntur ab ipsis rebus, quia illae remotiores a materia, quam istae, sunt. Ergo species, quibus phantasia res imaginatur, speciebus, quibus sensus communis res sentit, longe excellunt [2]. Hinc s. Bonaventura scite animadvertit, speciem, qua actio imaginatrix efficitur, inter speciem, qua intellectus, et speciem, qua sensus exercentur, medium locum tenere. « Nam illa species aut est omnino concreta materiae, aut abstracta, aut partim concreta, partim abstracta. Concreta est prout apprehenditur a sensu exteriori, licet ibi sit aliqua abstractio; simpliciter abstracta, prout apprehenditur ab intellectu; medio modo, prout apprehenditur ab imaginativa [3]».

ARTICVLVS OCTAVVS

De Aestimativa, seu Cogitativa

115. *Aestimativa* a mediae aetatis Doctoribus definita fuit, quaedam specialis facultas sentiens, quae *ordinatur ad apprehendendum intentiones, quae per sensum non accipiuntur* [4]. Vt haec definitio plana fiat, advertendum est animam res externas non solum veluti sensiles sensibus percipere, earumque imagines efformare, et retinere, sed etiam quaedam in ipsis rebus apprehendere, quae, etsi non sine sensibus, tamen non per sensus cognoscit, puta illas esse sibi noxias, vel utiles. Exinde efficitur ut quaedam iudicia de rebus sensibilibus efformemus, et saepe aliquid secundum huiusmodi iudicia agamus. Iam facultas, qua anima id genus actionum exercet, ea est, quae *aestimativa* dicitur, atque hoc nomine donatur, quia per eam *aestimamus*, seu iudicamus aliquid in rebus sensibilibus esse, quod

[1]) Cf s. Aug., *De Gen. ad litt.*, lib. XVI, c. 6.

[2]) Cf s. Bonav., *In lib. III Sent.*, Dist. XXIII, dub. 4, et *Centiloq.*, p. 3, § 33.

[3]) *In* cit. *lib. III Sent.*, Dist. XXIII, dub. 4.

[4]) Cf s. Thom., I, q. LXXVIII, a. 4 c. « Aestimativa virtus est, quae a forma acquisita intentiones elicit, quae sensu non percipiuntur »; s. Bon., *Compend. theol. ver.*, lib. II, c. 38.

*

sensibus non apprehendimus. Quamobrem inquirendum nobis est, num facultas, quae a Scholasticis *aestimativa* dicta fuit, revera animae insit, et, si illam animae inesse noverimus, quaenam eius natura, et quisnam actus sint.

116. Quod ad primum pertinet, nemini dubium esse potest, quin anima aliqua facultate polleat, cuius ope huiusmodi iudicia de rebus sensilibus efformat. Quo autem patescat hanc facultatem revera esse illam, quae nomen aestimativae a Scholasticis accepit, illa iudicia per se,et proprie non intellectui,sed cuidam speciali facultati sentienti tribuenda esse demonstremus oportet.

117. Principio dubitandum non est, quin iudicia de rebus sensilibus conficere ad aliquam facultatem non intellectivam, sed sentientem spectet. Ad id evincendum duo argumenta nobis suppetunt. Primum ita se habet: Facultates, quae homini, atque belluis communes sunt, nonnisi sentientes esse possunt. Iam certum est belluis inesse facultatem de rebus sensilibus quaedam iudicia conficiendi, quibus ad vitae suae conservationem opus illis est. Revera, ut nonnulla exempla afferamus, ovis lupum inimicum, et canem amicum iudicat, atque inter plures, qui obviam ipsi fiunt, foetus, erga proprios tenero matris affectu trahitur; avis paleas ad nidificandum accommodatas a ceteris discriminat [1]. Ergo certum est facultatem, qua homines iudicia de rebus sensilibus efformant, esse sentientem. Alterum huiusmodi est. Dubitari nequit, quin multa de sensibilibus conficiamus iudicia, quorum obiectum omnino singulare est. Puta, cum aliquod venenum nobis praebetur, ab eo refugimus, non quia omne venenum nobis obesse, sed quia illud venenum, quod videmus, nobis noxium iudicamus, aut cum iudicamus hoc, quod videmus, hunc esse hominem. Atqui huiusmodi iudicia per se ad intellectum pertinere nequeunt; quia obiectum per se, et proprium intellectus est universale; puta, cum intellectus iudicat quid in universum sit homo, qu d leo, aut aliud huiusmodi; at ipsi proprium non est iudicare hoc, quod sensibus obviam fit, esse hunc hominem. Nec quemquam moveat, quod intellectus quaedam iudicia circa res singulare efficit. Etenim huiusmodi iudicia diversae naturae sunt, ac iudicia singularia, de quibus in praesentia sermo est, quia, ut suo loco dicemus, in illis proprie-

---

1) « Pecora, ait s. Augustinus, etsi sensum interiorem rationalem et mentem intelligentem et discernentem non habent, quam homo habet, habent tamen vitam manifestam, sicut omnes novimus, appetendi cibum, utilia sumendi, noxia respuendi, sensus corporalia discernendi »; *In Ps. CXLVIII*, n. 3; Cf *De Civ. Dei*, lib. XI, c. 27.

tas, quae subiecto attribuitur, ab intellectu abstracte consideratur, et quid ipsa proprietas sit, cognoscitur; in his autem proprietas subiecto attribuitur, prout ipsi rei singulari inest, hoc est, prout cum ipsa re singulari coniungitur; unde non quid ipsa proprietas sit, sed dumtaxat proprietatem rei, quae sensibus obviam fit, inesse cognoscitur. Ex quibus colligendum est sentientem esse oportere illam facultatem, cuius ope huiusmodi iudicia circa res sensiles efformamus.

118. Hanc autem facultatem sentientem a sensu communi, atque a phantasia distingui ex eo probatur, quod eius obiectum aliud est, ac obiectum sensus communis, et obiectum phantasiae. Enimvero, facultate, de qua hic agimus, id cognoscimus, quod coniungitur quidem cum cognitione sensitiva rerum, sed per sensus nobis non innotescit. Contra ea, sensus communis, et phantasia versantur, licet diversis modis, in iis, quae sensibus apparent; nam sensu communi res sentire sentimus, earumque, prout ad sensus referuntur, differentias cognoscimus; et phantasia phantasmata rerum, quas sensibus apprehendimus, efformamus, eaque in anima retinemus. Ergo, cum obiectum sensile diversis rationibus a sensu communi, a phantasia, et ab aestimativa apprehendatur, has facultates inter se specie distingui secundum Dynamilogiae leges concludendum est [1].

119. Itaque, cum facultas conficiendi iudicia circa obiectum singulare non intellectiva sit, sed sentiens, eaque, diversa a sensu communi, et a phantasia, consentaneum est admittendam esse in anima illam facultatem, quae *aestimativae* nomine a mediae aetatis Doctoribus designata fuit.

120. Obiic. Id, quod sensu de rebus non innotescit, certe non potest ulla facultate sentiente cognosci, sed dumtaxat intellectu. Ergo id, quod aestimativae attribuitur, intellectus proprium est.

121. Resp. *Dist. ant.* Si id, quod sensu non innotescit, sit aliquid universale, *conc. ant.*, sin aliquid particulare, quod cum re, prout sensilis est, coniungitur, *neg. ant.; neg. cons.* Enimvero, ut B. Alb. M. advertit, illud, quod de rebus non apprehenditur sensu, vel est aliquid universale, ut Titium esse *animal rationale*, vel est aliquid particulare, puta Titium esse *inimicum mihi*. Iamvero prius, quo-

---

[1]) Aestimativam differre ab imaginatione s. Bonaventura probat hac alia ratione: « Aestimativa differt ab imaginatione; quoniam imaginatio solum retinet formas apprehensas per sensum communem, et ad imaginationem solam non sequitur affectus miseriae, vel tristitia, vel fuga, vel insecutio. Ad aestimativam autem sequitur quodlibet istorum »; *Compend. theol. verit.*, lib. II, c. 38. Cf Alb. M., *De Anim.*, lib. III, tract. I, c. 2.

niam universale est, ad intellectum, posterius autem, quoniam particulare est, ad sensum pertinet [1].

122. Vt autem natura huius facultatis facilius, et penitus intelligatur, adnotandum est aestimativam longe praestantiorem in homine esse, quam in brutis. Re quidem vera, iudicia, quae bruta animalia ex vi suae aestimativae conficiunt, non ex quadam collatione, sed ex naturae instinctu ab eis fiunt, proindeque non sunt *comparativa*, sed *instinctiva*; iudicia enim, quae comparationem complectuntur, ad intellectum, non ad sensum pertinent [2]. E contrario, aestimativa in homine ex eo, quod cum ratione coniungitur, ab ipsa ratione aliquid vis collativae, et discursivae mutuatur; ex quo fit ut non ex instinctu naturae, veluti in belluis, sed ex quadam, licet imperfecta, terminorum comparatione iudicia conficiat, atque horum iudiciorum ope de rebus singularibus quodammodo ratiocinetur. Hinc aestimativa, prout in homine existit, peculiare nomen *cogitativae*, sive *rationis particularis* habuit [3].

123. Huius rei rationem s. Thomas ex eo reddidit, quod, cum potentiae ab essentia animae, alia per aliam, profluant, efficitur ut quaelibet potentia superior vim suam cum potentia inferiori quodammodo communicet, proindeque actiones potentiae inferioris ad actiones potentiae superioris quodammodo accedant. Enimvero exinde colligitur 1° facultates sentientes in homine, si in universum spectentur, perfectiores esse, quam in bestiis, quia in homine, cum per facultates intelligentes ab essentia animae promanent, earum actiones ab hisce perficiantur necesse est [4]: 2° Quoniam cogitativa est suprema facultatum sentientium, ipsam cum facultatibus intellectivis immediate coniungi, proindeque vis intellectivae esse quodammodo participem [5]. Hinc cogitativa, eodem Aquinate monente, tamquam potentia media inter sensitivas, et intellectivas potentias spectari potest, quippe quod cum ipsa, utpote sensitiva, circa particularia versetur, aliquam virtutem ab intellectu haurit, ex qua ea-

---

1) *De Hom.*, tract. I, q. XXXVII, a. 1 *sol.*

2) Cf s. Thom., *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. XXIV, a. 1 et 2 c.; *Cont. Gent.*, lib. II, c. 66.

3) I, q. LXXVIII, a. 4 c.; cf B. Alb., *De Anim.*, lib. III, tract. I, c. 2.

4) I, q. LXXVI, a. 5 c. Diximus *si in universum spectentur*, quippe quod, ut idem sanctus Doctor monuit (*ibid.*, q. XCI, a. 3 ad 1), etsi vis sentiendi in universum spectata sit in homine longe perfectior, quam in belluis, tamen homo, ob peculiarem sui corporis temperationem, quosdam sensus externos minus perfectos, quam nonnullae species brutorum, habet. Cf s. Aug., *Serm.* CCLXXVII, c. 5, n. 5.

5) *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. XIV, a. 1 ad 9.

dem particularia, tamquam naturae sensitivae animae consentanea, aut dissentanea cognoscit [1].

124. Ex his facile perspicitur quonam modo cogitativa actiones suas exerceat. Nam ipsa, prout cum parte sensitiva animae copulatur, a phantasia, cum qua immediate coniungitur, species excipit, quibus intentiones rerum singulares, sensibus minime obvias, cognoscit; et prout cum parte intellectiva coniungitur, ab ipsa, ut diximus, quamdam vim iudicandi mutuatur, qua circa convenientiam, vel repugnantiam alicuius obiecti singularis nonnulla iudicia quodammodo comparativa format [2].

ARTICVLVS NONVS

De Memoria, et Reminiscentia

125. Vis animae insita cognitiones praeteritas reproducendi, et agnoscendi ea est, quae *memoria* nuncupatur. Variae sunt de natura huius facultatis opiniones Philosophorum. Nobis a sententia Aristotelis, quam s. Augustinus, et Scholastici amplexati sunt, abscedendum non esse videtur. Aristoteles enim notionem memoriae adeo absolvit, ut, ipso Saint-Hilaireo iudice [3], nihil posteris addendum, aut perficiendum reliquerit.

126. Atque in primis, quidnam sit proprium memoriae obiectum statuendum est. Praeteritum esse obiectum memoriae communis omnium opinio, et loquendi consuetudo testantur. « Non enim, inquit Albertus M., dicimus nos memorari, nisi quando per id, quod habemus apud nos, distincte recognoscimus id, quod prius vidimus, audivimus, et didicimus [4]». Ex hisce verbis qua ratione praeteritum ad memoriam pertineat, facile intelligitur. Praeteritio, quae ad obiectum memoriae requiritur, non in ipsis rebus, quarum recordamur, quemadmodum Stewartius putavit [5], sed in actibus cognitionis nostrae spectanda est. Et sane, nos praeteriti recordari dicimur, non quia res, cuius recordamur, praeteriit, sed quia cognovimus aliquid in praeterito, atque illud, quod in praeterito cognovimus, recognoscimus [6].

---

1) Cf s. Bonav., *Compend. theol. ver.*, lib. II, c. 38.

2) Cf s. Th., *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. X, a. 5 c.

3) *Opusc. d' Arist.*, *Préf.* p. LXIV, et LXXVI-LXXVIII.

4) *De Mem.*, et *Rem.*, tract. 2, c. 2.

5) *Op. cit.*, Part. 2, c. 6, sect. I, t. I, p. 300, ed. cit.

6) Cf s. Thom., I, q. LXXIX, a. 6 ad 2, et *In lib. De Mem.*, lect. I, necnon s. Bonav., *In lib. II Sent.*, Dist. XXXV, dub. 6.

127. Iamvero praeteritum, prout praeteritum est, aliquid intelligibile esse non potest. Nam praeteritum, prout praeteritum est, significat aliquod tempus determinatum, siquidem tempus est praeteritum, prout ordinem ad praesens habet. Atqui intelligibile est indeterminatum, ac universale, proindeque extra omne tempus consideratur. Ergo praeteritum, prout praeteritum est, non est aliquid intelligibile, sed sensibile.

128. Ex his colligitur Rosminium [1], et Giobertium [2] omnino errasse, quod memoriam inter facultates sentientes adnumerari non posse censuerunt. Re quidem vera, praeteritum, prout praeteritum est, non est obiectum intelligibile, sed sensile. Atqui praeteritum, prout praeteritum est, obiectum memoriae constituit. Ergo obiectum memoriae est aliquid sensile, ac proinde, secundum illud, quod in *Dynamil. generali* statuimus, ipsa memoria facultas sentiens est [3]. Accedit his, quod facultas cognoscendi, quae homini cum belluis communis est, nonnisi sentiens esse quit. Atqui belluas memoria pollere ex iis, quae ipsae agunt, apertissime colligitur. «Habent, ait s. Augustinus, memoriam et pecora, et aves, alioquin non cubilia, nidosque repeterent, non alia multa, quibus assuescunt, neque enim assuescere valerent ullis rebus, nisi per memoriam [4] ». Memoria igitur facultas sentiens est.

129. Ad maiorem autem eorum, quae diximus, intelligentiam advertendum est praeteritum ad intellectum etiam quodammodo referri. Enimvero intellectus, quippe qui supra se reflectitur, non solum intelligit res, sed etiam actiones, quibus res intelligit. Iam, quoniam hae actiones in aliquo tempore existunt, efficitur, ut intellectus et se in praesentia intelligere, et antea aliquid intellexisse intelligat [5]. At vero, etsi intellectus praeteritum quodammodo cognoscat, tamen hoc, ut ex dictis patet, est eius obiectum *per accidens*, non vero *proprium*, et *per se*. Id ex eo confirmatur, quod, cum obiectum proprium intellectus sint essentiae rerum, id, quod essentiis rerum accidit, nonnisi per accidens ab intellectu intelligi potest. Atqui praeteritum, perinde ac omne aliud tempus, non ingreditur essentias rerum, sed ipsis accidit. Ergo praeteritum nonnisi per accidens ab intellectu intelligi potest [6].

---

1) *Psicol.*, lib. II, c. 9, a. 2, p. 104 sq, ed. cit.

2) *Errori filos.*, etc., Lett. VI, t. I, p. 321, not. 1, Capolago 1846; *Del Buono*, c. 7, p. 249, et 250, Brusselle 1843.

3) Cf s. Thom., *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. X, a. 2 c.

4) *Confess.*, lib. X, c. 17; cf *De Trin.*, lib. XII, c. 2.

5) Cf s. Thom., I, q. LXXIX, a. 6 ad 2, et *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. X, a. 2 c.

6) Cf s. Thom., *De Mem., et Rem.*, lect. I.

130. Quae cum ita se habeant, liquido patet 1° intellectui quamdam vim memorandi convenire, quia ipse praeteritum quodammodo cognoscit; 2° hanc vim memorandi non esse aliquam specialem facultatem intellectivam, quia facultas specialis ab eo, quod proprie, et per se, non vero ab eo, quod per accidens spectatur, constituitur; praeteritum autem ad intellectum dumtaxat per accidens refertur; 3° praeter hanc vim memorandi intellectivam admittendam esse memoriam, tamquam potentiam specialem, ad quam praeteritum proprie, et per se refertur, eamque oportere, ut sit quaedam facultas sentiens, quia praeteritum, prout praeteritum est, per se, et proprie ad facultatem intelligentem pertinere non potest. Memoriam igitur, de qua nunc agimus, seu memoriam prout facultas specialis est, nonnisi sentientem esse posse concludamus oportet.

131. Obiic. Memoria necessario complectitur haec tria, scilicet 1° notionem temporis; 2° collationem praesentis apprehensionis cum praeterita eiusdem obiecti; 3° reflexionem supra actiones animae. Atqui haec tria munera propria sunt intellectus. Ergo memoria facultas sentiens esse non potest.

132. Resp. *Dist. mai.*, quod ad duas priores partes, Memoria *late, et improprie* accepta, *conc. mai.*, *stricte, et proprie, neg. mai.; neg.* quod ad tertiam; eodem modo *conc. et neg. min. neg. cons.* Et sane 1° collatio, quae quolibet actu memoriae continetur, illius generis est, quod facultati sentienti non repugnare saepe diximus. 2° Etsi notio, sive notitia distincta temporis intellectu adquiratur, ut suo loco videbimus, tamen prima, et confusa eius notitia sensibus debetur, et sine hac illa existere non potest; quocirca nihil prohibet, quominus aliqua cognitio sensitiva notitiam temporis complectatur[1]. 3° Cum obiectum memoriae sensitivae non sint actiones animae, sed res tanquam ante apprehensae, seu praeteritae, ad illius actus nulla reflexione, uti ex iis, quae paulo post dicturi sumus, palam fiet, opus est.

133. Quae cum ita sint, memoriam, prout quaedam potentia est, esse facultatem sentientem tuto concludendum est. At, quandoquidem Galluppius[2], post nonnullos Philosophos memoriam sensitivam cum phantasia confudit, e re est afferre argumentum D. Thomae, quo memoriam esse specialem facultatem a phantasia diversam evincitur. Phantasma potest accipi vel absolute, nempe prout est aliquid in se, vel prout est imago alicuius obiecti, quod sensibus apprehen-

---

[1]) Cf Alb. M., *Op. cit.* c. 2.

[2]) *Lezz.* etc., lez. XC, vol. II, p. 294.

dimus. Exempli instar sanctus Doctor adduxit tabulam animalis picti; namque, si quis animal, quod revera existit, in tabula pingit, sane ipsum et est animal pictum, et est imago veri animalis. Iamvero, phantasma, si priori modo consideretur, ad phantasiam; sin posteriori, ad memoriam pertinet; anima enim per phantasiam non aliud cognoscit, nisi ipsum phantasma, memoriae autem est phantasma, tamquam imaginem rei antea cognitae, apprehendere. Quocirca phantasma ad phantasiam diversa ratione, ac ad memoriam, refertur. Atqui obiectum, quod diversis modis ad vim cognitricem animae refertur, diversas facultates cognoscendi in anima arguit. Ergo dubium nemini esse potest, quin phantasia, et memoria diversae facultates animae sint [1].

134. Perspecta natura memoriae, quomodo huius actus exerceantur, investigemus oportet. Scholastici doctrinam, quam s. Augustinus post Stagiritam saepe, et diserte exposuit, explicantes, docuerunt animam rerum recordari per aliquid, quod e perceptione earum tum in ipsa anima, tum in corpore relinquitur. Quocirca, illorum iudicio, actus memoriae neque per motiones, quarum vestigia, transacta perceptione, in cerebro remanent, explicari potest, quemadmodum Malebranchius [2], aliique Cartesiani tenent, neque, uti Stewartius [3] post Lockium [4] sensit, quin ullum vestigium in cerebro, aut ulla imago in anima remaneat.

135. In primis, quoniam omnis potentia cognitrix ad actum suum non determinatur, nisi per aliquid, quod obiectum eius repraesentat [5], sapienter inde B. Albertus confecit memoriam non posse ad actum recordationis reduci, nisi per speciem, sive similitudinem obiecti, cuius recordatur [6]. Memoria autem, ut idem Doctor subdit, speciem, per quam obiecti praeteriti recordatur, ab ipso obiecto excipere nequit eo temporis momento, quo ipsius recordatur, quia, cum illud, cuius recordatur, ab anima absit, cum anima ipsa coniungi, actionemque suam in eam exercere non potest. Necesse igitur est, ut eius recordetur per speciem, quam, cum primo anima ipsum sensit, in se excepit, in seque conservat [7].

---

1) *De Mem., et Rem.*, lect. II. Cf Alb. M., *De Mem.*, etc. tract. I, c. 4.
2) *De inquir. ver.*, lib. II, c. 5.
3) *Op. cit.*, loc. cit. p. 306.
4) *Ess.* etc. lib. II, c. 10.
5) Cf p. 233.
6) *De Mem., et Rem.*, tract. 4, c. 3.
7) *Ibid.*, c. 4. Cf s. Aug., *Confess.*, lib. X, c. 8, n. 15; *De Trin.*, lib. XI, c. 3, n. 6, c. 4, n. 7, et c. 7, n. 11.

136. Quo autem modo anima per speciem, quam praesentem habet, versus rem praeteritam feratur, eamque cognoscat, ex eo intelligere licet, quod memoria, ut iam diximus [1], non reducitur ad actum per phantasma, prout ipsum est in se, sed prout fertur ad rem, quae primum sensibus percepta fuit, atque a phantasmate repraesentatur. Ea propter, quoties anima phantasma in se advertit, non prout affectio eius est, sed prout rem praeteritam repraesentat, naturaliter fit, ut per speciem, quam praesentem habet, rem praeteritam cognoscat [2]. Illud autem advertendum est, memoriam aestimativae subsidio indigere. Et sane anima non posset cognoscere phantasma, prout imago huius rei, et non alterius est, nisi similitudinem eius cum ipsa re cognoscat; hanc autem similitudinem nonnisi aestimativae subsidio cognoscere potest [3].

137. Ex quibus omnibus conficitur ex parte animae cuilibet actui memoriae tres operationes diversarum facultatum praecedere oportere; scilicet sensus communis, qui species rerum excipit, phantasiae , quae ex illis phantasmata efformat, et conservat, ac aestimativae, quae imaginem rei ante apprehensae in phantasmate deprehendit. Per hasce tres operationes memoria in rem, quam phantasma repraesentat, tamquam antea apprehensam, sive tamquam praeteritam fertur [4].

138. Iam si e perceptione rei aliquid in anima relinquitur, per quod ipsa illam repetitam recognoscit , aliquid etiam in corpore relinqui tenendum est. Etenim memoria, cum sit facultas sentiens, sine aliquo organo exerceri nequit. Iam, si organum aliquod corporis ad effectionem actuum memoriae concurrit, necesse est non solum in anima, sed etiam in organo corporis, per quod anima vim suam memorandi exercet, aliquod vestigium rei produci, cum res primum percipitur [5]. Id experientia comprobatur; si quidem omnibus compertum est vim, et dotes memoriae secundum diversas aetates, et secundum diversos status corporis in hominibus variare [6].

His quaestionibus solutis, in promptu est ea explicare, quae ad *reminiscentiam* spectant.

---

[1]) Pag. 266.

[2]) Cf B. Alb. M., *De Hom.*, tract. I, q. XLVIII, a. 2 ad obiect.

[3]) Cf B. Alb. M., *Ibid.* a. 1 sol., et s. Thom., I, q. LXXVIII, a. 4 c.

[4]) Cf B. Alb. M., *De Mem.*, tract. I, c. 1, et *De Hom.*, loc. cit.

[5]) Cf s. Aug., *Epist.* IX *ad Nebrid.*, n. 3.

[6]) Cf B. Alb. M., *De Mem.*, tract. I, c. 4, et s. Thom., *De Mem.*, lect. I, et III.

139. Rem antea perceptam aliquando cognoscere non possumus; aliquando vero aliquam eius partem agnoscimus, et ex hac integram praeteritae cognitionis recordationem exsuscitare nitimur. Si prius fit, rei antea perceptae *oblivisci*, sin posterius, *reminisci* dicimur. Hinc s. Thomas *reminiscentiam* definivit, atque explicuit hunc in modum: « Reminiscentia nil est aliud, quam inquisitio alicuius, quod memoria excidit. Et ideo reminiscendo venamur, idest inquirimus id, quod consequenter est ab aliquo priori, quod in memoria tenemus; puta si quaerit memorari id, quod fecit ante quatuor dies, meditatur sic: hodie feci hoc, heri illud, tertia die aliud, et sic secundum consequentiam motuum assuetorum pervenit resolvendo in id, quod fecit quarta die [1]».

140. Iam reminiscentia ex duobus capitibus a memoria praecipue differt. Primum est, quod reminiscentia, secus ac memoria, quamdam ratiocinationem complectitur, quippe quod ex aliqua parte cognitionis praeteritae agnita ad reliquas exsuscitandas progreditur [2]. Haec autem ratiocinatio imperfecta est, quia ipsa non ex principiis ad conclusiones, uti verus syllogismus, sed ex quibusdam particularibus, quorum anima recordatur, ad aliorum recordationem progreditur [3]. Alterum est, quod reminiscentia, secus ac memoria, aliquem actum rationis, et voluntatis expostulat, ut in actus suos prodeat. Rationis quidem, quia ratio ipsam ad investigandum unum ex alio adiuvat [4]; voluntatis vero, quia voluntas ipsam et ad investigationem instituendam movet, et ad illam prosequendam detinet [5].

141. Ex his differentiis, quas inter memoriam, et reminiscentiam existere vidimus, nonnulli post Stewartium [6] hanc esse memoriam *intellectualem*, atque a memoria *spontanea* differre collegerunt. At perperam; obiectum enim reminiscentiae, aeque ac illius facultatis, quam ipsi memoriae *spontaneae* nomine designant, non est aliud, nisi praeteritum, id est, aliquid, quod antea novimus; quapropter utraque una, eademque est facultas. Quod si inter actum, qui *recordari*, et actum, qui *reminisci* dicitur, nonnullae, ut diximus, differentiae inveniuntur, hae nonnisi accidentales sunt, ideoque ex iis non efficitur ut memoria, et reminiscentia sint facultates diversae, sed

---

1) *De Mem., et Rem.*, lect. V. Cf s. Aug., *Confess.*, lib. X, c. 19, n. 28; *De Trin.*, lib. XII, c. 4, et 7.

2) Cf s. Thom., loc. cit.

3) Cf B. Alb. M., *De Mem.*, tract. II, c. 6.

4) Cf B. Alb. M., *ibid.*

5) Cf s. Aug., *De Trin.*, lib. XI, c. 7, n. 12.

6) *Op. cit.*, part. 2, c. 6, sect. 1, ed. cit.

tantum ut reminiscentia sit quaedam dos, quae memoriam in homine perficit, eamque belluina praestantiorem reddit [1]. Re quidem vera, quod ad primum discriminis caput attinet, ratiocinationes, quas actus reminiscentiae complectuntur, a ratione, cum qua in homine memoria coniungitur, et cuius quodammodo particeps est, oriuntur. Quapropter, sicut cogitativa propter vim collativam, qua ob coniunctionem sui cum ratione pollet, excellentior est aestimativa, quae belluis inest, nec tamen facultas diversa ab ea est; ita reminiscentia memoriae belluarum excellit, sed eiusdem naturae, ac in ipsis, est [2].

142. Quod ad alterum attinet, ex eo, quod actus reminiscentiae a ratione, et voluntate quodammodo pendent, illam esse intellectivam aliquam facultatem deduci nequit. Et sane, natura cuiuslibet facultatis ex actibus illius propriis, non vero ex actibus, qui illius exercitium concomitantur, dignoscenda est. Atqui actus rationis, et voluntatis exercitationem reminiscentiae concomitantur, non vero constituunt. Ergo ex ipsis reminiscentia quaedam facultas intellectiva non efficitur [3].

143. Quandoquidem reminiscentia est quoddam genus investigationis, ipsa secundum aliqua principia progrediatur necesse est [4]. Huiusmodi principia a Scholasticis diligenter investigata fuerunt [5], eorumque doctrina huc redit: In reminiscentia illud, cuius recordamur, et a quo, tamquam a principio reminiscendi, proficiscimur, atque illud, cuius obliti eramus, spectari possunt veluti variae partes, quae totum aliquod efficiunt; quapropter quidam ordo inter ea intercedere debet. Iam, si pars, cuius recordamur, est tamquam principium immediatum illius, cuius obliti sumus, tunc ordinem necessarium, qui inter utramque intercedit, agnoscimus, ideoque partis, cuius obliti fueramus, statim reminiscimur; sin hunc ordinem necessarium non agnoscimus, ad alia principia confugiendum nobis est,

---

1) Hinc s. Thomas (I, q. LXXVIII, a. 4 c.) post s. Augustinum (*De Trin.*, lib. XII, c. 2) in belluis memoriam quidem, sed non reminiscentiam esse docuit.

2) Cf B. Alb. M., *De Hom.*, tract. I, q. XLIX, a. 2 *sol.*, et s. Thom., I, q. LXXVIII, a. 4 ad 5.

3) Cf B. Alb. M., *ibid.*, et s. Bonav., *Compend.* etc., lib. II, c. 40.

4) Recentes huiusmodi principia leges *associationis idearum* vocitant, propterea quod ea diversos modos denotant, quibus ideae in mente coniunguntur.

5) Hinc vides quam immerito a Garnierio (*Traité des facult.* etc., lib. VI, sect. 2, c. 1, § 5, t. II, p. 273, ed. cit.) huiusmodi legum inventio Humio attributa fuerit.

quae cum parte, cuius reminisci volumus, probabilem ordinem habent [1].

144. Horum principiorum potissimos fontes s. Thomas quatuor esse sensit, nempe seriem temporum, similitudinem, consanguinitatem, et propinquitatem sive loci, sive temporis, sive alterius generis. Postquam seriem temporum exposuit, de qua antea diximus [2], addidit: « Quandoque quidem ratione similitudinis, sicut quando aliquis memoratur de Socrate, et per hoc occurrit ei Plato, qui est similis ei in sapientia; quandoque vero ratione contrarietatis, sicut si aliquis memoretur Hectoris, et per hoc occurrit ei Achilles: quandoque vero ratione propinquitatis cuiuscumque, sicut cum aliquis memor est patris, et per hoc occurrit ei filius. Et eadem ratio est de quacumque alia propinquitate vel societatis, vel loci, vel temporis; et propter hoc fit reminiscentia, quia motus horum se invicem consequuntur [3] ».

145. Restat, ut quasdam regulas exponamus, quibus vis memorandi, et reminiscendi adiuvetur. Atque in primis fatendum est maiorem, aut minorem vim memoriae a corporis temperatione enasci; si quidem, cum memoria sit potentia sentiens, ac proinde organica, oportet diversas esse illius dotes in hominibus, prout in his diversae sunt corporum temperationes, necnon in eodem homine, prout eius corpus sive ob diversitatem aetatis, sive ob alias vel externas, vel internas causas variat. Id experientia comprobatur; haec enim nos edocet in hominibus, prout in eis diversa temperatio corporis est, memoriae dotes variare, imo plerumque in eodem homine, prout aetas, vel corporis dispositiones variant [4]. Verum, etsi vis memoriae naturalis sit homini, tamen dubitandum non est, quin ipsa adiuvari arte queat; si quidem, cum ars naturam imitetur, defectibus naturae quodammodo subvenire potest [5]. Inde *Mnemonice*, sive ars memorativa, quae tantopere ab antiquis, et recentibus exculta est. Nos, ne operis nostri fines egrediamur, quatuor regulas, quas s. Thomas saepe explicuit, exponemus. Atque in primis iuvat ea, quorum recordari volumus, similitudinibus menti exhibere iisque non omnino consuetis, « quia ea, inquit sanctus Doctor, quae sunt inconsueta, magis miramur, et sic in eis animus magis et vehemen-

---

1) Cf B. Alb. M., *De Mem.* etc., tract. II, c. 2, et 3.

2) Pag. 268.

3) *De Mem. et Rem.*, lect. V; cf B. Alb. M., *Op.* et loc. cit., c. 4.

4) Cf Alb. M., *De Mem.* etc., tract. II, c. 7, et s Thom., *De Mem.* etc. lect. I.

5) Cf s. Thom., 2a 2ae, q. XLIX, a. 1 ad 2.

tius detinetur ». Hoc praesidio opus praesertim nobis est, ut intelligibilium recordemur; unde magistri in abstrusis veris tradendis exempla, et similitudines adhibere solent. Praeterea oportet, « ut homo ea, quae memoriter vult tenere, sua consideratione disponat, ut ex uno memorato facile ad aliud procedatur ». Ad haec « oportet, ut homo sollicitudinem apponat, et affectionem adhibeat ad ea, quae vult memorari »; si quidem ea, quae magna animi contentione et vehementi cordis affectu discuntur, penitius in animo imprimuntur, tenaciusque in eo haerent; ex quo fit, ut ab eo difficilius elabantur. Denique oportet, ut *frequenter meditemur*, sive *multoties consideremus* ea, quae volumus in memoriam revocare. Nam « manifestum est, quod ex frequenti actu memorandi habitus memorabilium confirmatur, sicut et quilibet habitus per similes actus, et, multiplicata causa, fortificatur effectus [1] ».

CAPVT TERTIVM

De facultate intelligendi

146. Anima humana, aiente s. Thoma, est « in confinio substantiarum mere spiritualium, et mere corporearum [2] », quia ipsa infimum locum inter substantias mere intellectuales, et supremum inter substantias sensitivas habet. Quamobrem sicuti facultates propriae substantiarum sensitivarum, ita facultates propriae substantiarum intellectualium ei inesse debent. Huiusmodi facultates illae sunt, quae intellectus, et voluntas appellantur; et quoniam substantiae intellectuales omnis corporis expertes sunt, intellectus, et voluntas in homine sine organo corporeo exerceantur necesse est. Id ex eo confirmatur, quod, quamvis anima humana sit forma corporis, tamen a corpore non omnino absorbetur; si enim, ut idem sanctus Doctor inquit, *corporis proportionem excedit*, sequitur, « in virtute ipsius animae esse, quod fluant ab ea quaedam potentiae, quae non sunt actus organorum corporalium [3] ». Iam anima naturam corporis supergreditur, quia intellectualis est. Facultates igitur, quae ad eam, prout intellectualis est, pertinent, scilicet intellectus, et voluntas, inorga-

---

[1]) 2ª 2ae, loc. cit. Cf *De Mem.* etc., lect. II. Multos, qui de arte memoriae scripserunt, videre est apud Cancellieri, *Degli uomini celebri per la memoria*, Roma, 1815.

[2]) Opusc. 45; cf I, q. LXXVII, a. 2 c.

[3]) *Qq. dispp.*, q. unic. *De Spir. creat.*, a. 2 ad 5. Cf I, q. LXXVI, a. 1 c.

nicae esse debent [1]. Quare, postquam in superiori capite facultates organicae, quae proprie ad scientiam animae pertinent [2], hoc est, facultates sentientes expensae a nobis sunt, rei ratio postulat, ut ad sermonem de facultatibus inorganicis instituendum progrediamur. Initium ab *intellectu*, seu a facultate intelligendi sumimus.

ARTICVLVS PRIMVS

De obiecto intellectus

147. Naturam intellectus explicaturis opus est nobis primum statuere, quodnam est obiectum intellectus, quia, ut saepe diximus, naturam cuiusque facultatis nonnisi ab eius obiecto perspicere licet.

Obiectum intellectus ab ipso intellectu nomen suum trahit, proindeque *intelligibile* nuncupatur [3]. Cuius rei ratio est, quod res eo modo denominandae sunt, quo a nobis cognoscuntur [4], siquidem nomina natura sua cogitationes nostrae mentis manifestant. Atqui res tamquam obiectum alicuius potentiae a nobis non cognoscitur, nisi prout ad ipsam potentiam, a qua attingitur, refertur [5]. Ergo necesse est, ut obiectum potentiae ab ipsa potentia, proindeque obiectum intellectus ab ipso intellectu nomen suum mutuetur.

148. Ex his perspicitur res non aliter esse, et dici *intelligibiles*, nisi prout ad aliquem intellectum referuntur, proindeque *intelligibilitatem* aliud non esse, nisi relationem, quae inter obiectum, atque intellectum intercedit. Illud autem advertendum hic, est, res prout sunt intelligibiles, aliter ad intellectum Divinum, aliter ad humanum referri. Et sane 1° res sunt intelligibiles *actu*, si referuntur ad intellectum Divinum, quia Ipse illas creat, sed *potentialiter* tantum, si ad humanum, quia hic, uti mox dicemus, actione sua illas intelligibiles efficit. 2° Divinus Intellectus a rerum cognitione minime

---

[1]) Huic doctrinae, quam ex natura ipsius animae hic breviter ostendimus, Sensistae, et Phrenologi adversantur, quia illi intellectum cum sensu confundunt, hi autem singulis facultatibus tum intellectivis, tum affectivis peculiaria organa in cerebro assignant. Sed de huiusmodi sententiis copiosius alibi agendum nobis erit.

[2]) Diximus, *quae proprie ad scientiam animae pertinent*, quia facultates vegetales, ut iam adnotavimus, ad physiologiam proprie spectant, de illisque nonnihil in *Cosmol.* delibabimus.

[3]) Cf s. Aug., *De Civ. Dei*, lib. VIII, c. 4, et s. Thom.. *Cont. Gent.*, lib. II, c. 55, n. 9.

[4]) Cf s. Thom., *Met.*, lib. IX, lect. III.

[5]) Cf Henr. Gand., *Summ.*, p. 2, q. I, art. 18, n. 5.

perficitur, quia ab Ipso illae necessario pendent; quapropter relatio, quae inter huiusmodi res intelligibiles, et Intellectum Divinum intercedit, *logica* dicenda est, si in ipso Deo spectetur; *realis* vero, si in ipsis rebus [1]. Contra ea, quandoquidem res ab intellectu créato non pendent, sed hic ab illis pendet, ab earumque cognitione perficitur [2], consequens est relationem intelligibilitatis esse realem ex parte intellectus humani, logicam vero in rebus [3]. Cum haec sit notio intelligibilitatis rerum, patet ad hoc,quod res in se intelligibiles sint, illud non requiri, ut habeant esse *a se*; ob idque absurdam esse illam Ontologorum sententiam, quod asserere res creatas esse in se intelligibiles aeque sacrilegum sit, ac asserere ipsas esse a se.

149. Quae hactenus disseruimus, notionem *nominalem* obiecti intelligibilis exhibent; sed necesse quoque est notionem eius realem investigare, ut, quaenam sit eius natura,innotescat [4].

Atque in primis, quodnam sit fundamentum intelligibilitatis [5] rerum investigandum est.

Intelligibilitatem rerum in immaterialitate fundari ex eo facile evincitur, quod res materiales per se, seu prout materiales sunt, ab intellectu intelligi nequeunt. Et sane intellectus ab intelligibili ad actum determinatur, et quodammodo perficitur; quaelibet enim animae potentia ad suum obiectum refertur, sicut perfectum ad perfectibile. Atqui nihil ad actum reduci, et perfici potest ex eo, quod est

---

[1]) Quid sit relatio realis, et logica, explicatum a nobis est *Logic.*, p. I, c. I, art. 4, p. 31. Quod autem hic asserimus, locum habet circa res, quae, ut ita dicamus, sunt terminus extrinsecus Divini intellectus, quia cum essentia Dei, ut suo loco ostendemus, ab intellectu Divino non distinguatur, illud intelligibile, quod in ipsa Dei essentia consistit, unum, idemque est, ac ipse Divinus intellectus. Cf s. Th., *Cont. Gent.*, lib. IV, c. 11.

[2]) Cf s. Thom., *Qq. dispp.*, q. un. *de An.*, a. 16 ad 9.

[3]) Cf s. Thom., I, q. XIII, a. 7 c., et *Cont. Gent.*, lib. II, c. 12.

[4]) Hac in re methodum *regressivam* (cf *Log.* pars II, c. 3, art. 4, p. 152-153) sectabimur; si quidem ex natura intellectus,quam leviter attigimus(p.271-272), naturam obiecti intelligibilis deducemus, deinde ex iam cognita obiecti intelligibilis natura distinctam cognitionem naturae intellectus nobis comparabimus.

[5]) Fundamentum intelligibilitatis, prout hic a nobis accipitur, est illud, quod efficit, ut res, prout ad intellectum nostrum refertur, sit intelligibilis, non vero illud, quo res, prout in se spectatur, et ad Intellectum Divinum refertur, intelligibilis est. Si hac altera ratione fundamentum intelligibilitatis rerum accipiatur, cum Ontologis in eo consentimus, quod, spectato ordine realitatis, ratio, quamobrem res sunt intelligibiles, est ipse Deus; quippe quod, cum unumquodque sit intelligibile, prout est *actu*,cumque Deus sit causa eorum, quae sunt, evidens est Deum esse primam causam effectricem intelligibilitatis rerum, seu qua res idoneae sunt, ut intelligantur.

sibi contrarium. Ergo, cum intellectus natura sua sit potentia immaterialis, et inorganica, eius obiectum, idest intelligibile, aliquid materiale, prout est materiale, esse nequit. Quamobrem nonnisi immaterialitas rerum potest esse ratio, ex qua res sunt intelligibiles [1].

150. Vt res clarior fiat, iuvat haec duo animo recolere: 1° Immaterialitas, quae est fundamentum intelligibilitatis rerum, non solum ad modum, quo intellectus res intelligit, sed etiam ad modum, quo obiectum est intelligibile, spectat, ita ut obiectum intelligibile cum intellectu coniungatur per aliquid, quod non solum non est materiale, uti in potentiis sensitivis evenit, sed ne res quidem, prout materiales sunt, repraesentat. Et quidem oportet esse immaterialem primum modum, quia nonnisi id, quod est immateriale, affectio subiecti immaterialis esse quit; alterum vero, quia illud quod rem, prout materialis est, repraesentat, cum potentia organica, non vero cum potentia inorganica cuiusmodi intellectus est coniungi potest. 2° Obiectum potest esse immateriale, vel prout est in se, vel prout intelligibile est. Iam, quandoquidem obiectum intellectus est immateriale, prout ad intellectum refertur, consequens est oportere, ut obiectum intelligibile immateriale sit, prout intelligibile est, nempe prout *actu* cognoscitur, non vero prout in se est. Ex quo intelligis s. Thomam, cuius sententiam hic defendimus, aliter ac Platonem, sensisse, quia Plato voluit nihil posse cognosci, nisi non solum prout cognoscibile est, sed etiam prout in se est, sit eiusdem naturae, ac subiectum, a quo cognoscitur.

151. Haec altera observatio viam nobis sternit ad investigandum, quodnam sit fundamentum intelligibilitatis rerum, sive cuiusnam generis sit illarum immaterialitas, si haec referatur ad intellectum non iam absolute spectatum, sed ad intellectum humanum, prout cum corpore coniungitur.

Vt huiusmodi quaestio plane definiatur, in antecessum demonstrandum nobis est intellectum humanum, quamdiu anima cum corpore coniungitur, nihil intelligere posse, quin a facultatibus sensitivis aliquo modo pendeat, sive, quod idem est, etsi intellectiones sint actiones propriae animae, tamen, quamdiu anima cum corpore coniungitur, *praeter corpus*, sive *sine corpore*, ut s. Bonaventura inquit [2], nihil posse intelligere.

152. Inter varia argumenta, quibus id probari potest, duo seligimus. Horum primum est, quod una, eademque anima est simul sen-

---

1) Cf s. Aug., *De Civ. Dei*, lib. VIII, c. 6.

2) *In lib. II Sent.*, Dist. XXV, p. 2, a. 1, q. 6 *resol.*

tiens, et intelligens, atque una, eademque anima, quae intellectus subiectum est, est etiam simul cum corpore subiectum facultatum sentientium. Quapropter intellectus, etsi sine ullo organo corporis actiones suas exerat; tamen cum facultatibus, quae per organa corporis exercentur, naturaliter coniungitur. Iam haec coniunctio inter intellectum, et facultates sentientes expostulat, ut sensus aliquid ad intellectus actiones conferat. Cognitionem intellectivam igitur aliquo modo a cognitione sensitiva pendere tenendum est [1]. Alterum est, quod, cum cunctae facultates animae ab ipsius essentia oriantur, consentaneum est, quemadmodum s. Thomas docuit, ipsas eo ordine inter sese contineri [2], ut una potentia ab altera pendeat [3]. Atqui facultates intellectivae, utpote quae sensitivis excellunt, ab his pendere non possunt secundum *naturae ordinem*, *prout perfecta sunt naturaliter imperfectis priora*, sed dumtaxat *secundum ordinem generationis*, *et temporis*, *prout ex imperfecto ad perfectum venitur* [4]: hoc est, prout cognitio sensitiva, utpote imperfecta, ad cognitionem intellectivam, quae perfecta est, concurrit, eique praecedit. Ergo facultates intellectivae a sensitivis pendent ex eo quod sensus intellectui materiam praebent, in quam intellectus actionem suam exerat [5], eique idcirco praecedunt.

153. Iamvero ex potentiis sensitivis phantasiam esse illam, quae intellectui materiam suppeditat, in quam ipse agit, certo certius est. Namque intellectus actiones suas, etiam rebus e sensibus amotis, exercet [6]; atqui res sensibus apprehensae, rebus ipsis semotis, non sunt in anima, nisi per phantasmata, quia sensus ad res externas praesentes referuntur [7]; ergo, si intellectus vim suam in res absentes exercet, illam in obiecta phantasiae *immediate* exercere debet. Quandoquidem vero phantasmata actioni sensuum exteriorum subiiciuntur [8], intellectum, si immediate a phantasia pendet, *mediate* a sensibus externis pendere concludendum est [9].

---

1) Cf B. Alb. M., *De Anim.*, lib. III, tract. II, c. 12.

2) I, q. LXXVII, a. 4 c.

3) *Ibid.* Cf *Qq. dispp.*, q. un. *De Anim.*, a. 4 ad 1.— 4) I, q. et art. citt.

5) Cf s. Thom., *In lib. III Sent.*, Dist. XXIII, q. I, a. 2 ad 5.

6) 1a 2ae, q. XV, a. 1 c.— 7) *Ibid.*— 8) Cf p. 256.

9) Cf B. Alb. M., *De Anim.*, lib. III, tract. II, c. 19; et s. Thom., 2a 2ae, q. CLXXIII, a. 2 c. Nemini autem negotium facessat, quod facultates supremae, cuiusmodi sunt intellectivae, inferiorum ministerio indigeant, et non vicissim. Namque, ut scite s. Thomas advertit, quoniam res externae « sunt causa et mensura cognitionis nostrae », efficitur, ut facultates sentientes, quae rebus externis propiores sunt, quam intellectivae, his quodammodo superiores sint, non quidem propter naturam suam, sed propter obiecta, quae

*

154. Id quod modo demonstravimus, experientia mirifice confirmat. Et sane experientia edocemur 1° illos, qui aliquo sensu carent, carere etiam scientia eorum, quae ad ipsum sensum referuntur [1]; 2° actiones intellectus vicibus facultatum sentientium subiici, atque una cum perturbatione, aut cessatione sentientium facultatum exercitationem intellectus cessare, aut perturbari [2]; 3° « quod, ut monet s. Thomas, ad hoc quod intellectus actu intelligat, non solum accipiendo scientiam de novo, sed etiam utendo scientia iam acquisita, requiritur actus imaginationis, et ceterarum virtutum. Videmus enim, quod impedito actu virtutis imaginativae per laesionem organi, ut in phreneticis, et similiter impedito actu memorativae virtutis, ut in lethargicis, impeditur homo ab intelligendo in actu etiam ea, quorum scientiam praeaccepit [3] »; 4° « quod quando aliquis conatur aliquid intelligere, format sibi aliqua phantasmata per modum exemplorum, in quibus quasi inspiciat, quod intelligere studet. Et inde est etiam, quod quando aliquem volumus facere aliquid intelligere, proponimus ei exempla, ex quibus sibi phantasmata formare possit ad intelligendum [4] ».

155. Ex his nullo negotio perspici potest fundamentum intelligibilitatis rerum intellectui humano, prout cum corpore coniungitur, *proportionatum* esse immaterialitatem *essentiae*, *quae habet esse in materia*. Haec sententia, quam maxima pars Scholasticorum post Aristotelem propugnavit, luculenter probatur argumento, quod s. Thomas complexus est his paucis: « Operatio proportionatur virtuti, et essentiae; intellectivum autem hominis est in sensitivo; et ideo propria operatio eius est intelligere intelligibilia in phantasmatibus [5] ».

156. Quae cum ita se habeant, vides a vero longe aberrasse Platonem, eiusque recentes sectatores, quod docuere formam absolutam obiecti intelligibilis, hoc est, immateriale prout in se, et absolute spectatur, esse rationem, ex qua intellectus cum corpore coniunctus res intelligit; si enim intellectus sine concursu facultatum sentientium res

---

universae scientiae nostrae mensura sunt ». Et hinc est, concludit, quod sensus non per se, sed secundum quod est informatus specie rei sensibilis ministrat imaginationem, et sic deinceps. « *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. XVIII, a. 8 ad 3.

[1]) Cf s. Aug., *Epist. VII ad Nebrid.*, n. 6.

[2]) Idem, *De Genes. ad litt.*, lib. VII, c. 18, n. 25.

[3]) I, q. LXXXIV, a. 7 c.

[4]) Ibid.; cf B. Alb. M., *De Anim.*, lib. III, tract. III, c. 4, et s. Bon., *In lib. II Sent.*, Dist. XXV, p. 2, a. 1, q. 6.

[5]) *De Mem.*, *et Rem.*, lect. 1.

intelligere non potest, immateriale absolutum esse rationem, ex qua ipse res intelligit, omnino repugnat. Et sane intellectus, ut Scotus ait [1], non potest immateriale, prout in se est, intelligere, nisi illud ipsi adsit vel in se, vel in aliqua re, quae ipsum perfecte, et proprie repraesentat. Atqui, quoniam intellectus, ut demonstratum a nobis est, immateriale per phantasma intelligit, immateriale ei neutro modo adesse potest. Non quidem priori, quia immateriale, quod per phantasma cognoscitur, non est immateriale, prout est in se, sed prout sensili involucro obtegitur [2]; neque posteriori, si quidem, cum materialia diversam, ac spiritualia, naturam habeant, « quantumcumque, inquit Angelicus Doctor, intellectus noster abstrahat quidditatem rei materialis a materia, nunquam perveniet ad aliquid simile substantiae immateriali. Et ideo per substantias materiales non possumus perfecte substantias immateriales intelligere [3]». Igitur immateriale in se, seu absolutum ratio esse nequit, ex qua res ab intellectu, prout cum corpore coniungitur, intelliguntur.

157. His de fundamento intelligibilitatis rerum praestitutis, pronum est explicare, quodnam sit obiectum intellectus.

Obiectum intellectus vel *adaequatum*, vel *proportionatum* esse potest. *Adaequatum* est illud, quod ab intellectu, in se, prout intellectus est, spectato, cognosci potest. *Proportionatum* est illud, quod intellectui, in praesenti statu, in quo anima cum corpore coniungitur, convenit.

158. Iamvero, quin obiectum intellectus adaequatum sit omne ens, sive quidquid est, aut esse potest, dubitandum non est [4]. En brevissimum s. Thomae argumentum: *Secundum hoc unumquodque cognoscibile est, inquantum est actu*; atqui quidquam actu est, prout ens est; ergo ens est obiectum intellectus [5]. *Entis* nomine hic significatur illud *esse*, quod *essentiam* rerum constituit, non illud, quo es-

---

1) *Quodlib.*, quodlib. XIV, Schol.

2) Cf s. Thom., *De Ver.*, q. XII, a. 12 ad 12. Perbelle ad hanc rem idem sanctus Doctor monuit, « puritatem intellectus ex sensilibus operationibus quodammodo inquinari, quia intellectus quodammodo sensibilibus operationibus admiscetur, cum a phantasmatibus accipiat » (Ibid., q. XIII, a. 4 c.); ideoque intellectum humanum *secundum virtutem* naturae suae non posse *pertingere* intelligibile per suam essentiam; Ibid., q. XII, a. 7 c.

3) I, q. LXXXVIII, a. 2 c.

4) « Quidquid est, inquit s. Augustinus, intelligibile est »; *De duab. anim*, c. 5, n. 4; et s. Thomas: « Est proprium obiectum intellectus ens intelligibile, quod quidem comprehendit omnes differentias entis possibilis, quidquid enim esse potest, intelligi potest »; *Cont. Gent.*, lib. II, c. 98.

5) I, q. V, a. 2 c.

sentia rei in individuis determinatur; si quidem intellectus, ut inferius ostendemus, ad quidditatem rerum spectat [1]. Hoc ipsum ex eo perspici potest, quod intellectus est omnium facultatum cognoscentium suprema. Namque, ut Durandus argumentatus est, quo plus perfectionis facultas habet, eo ad plura vis eius porrigitur; atqui intellectus inter facultates cognoscentes principem locum obtinet; ergo vis eius ad illud ferri debet, quod est communissimum in rebus, scilicet *ens*, quod *actum primum*, sive essentiam rei significat [2]. Quoniam autem ens, prout ad intellectum refertur, *verum* nuncupatur, liquet ens esse obiectum intellectus sub ratione *veri*. Apposite s. Thomas: « Intellectus est apprehensivus entis, et veri [3]».

159. Obiectum vero *proportionatum* intellectui non est omnis essentia, sed, ut s. Thomas docuit, essentia rei materialis. « Obiectum intellectus nostri, ait, secundum praesentem statum est quodlibet ens, et verum; sed ens, et verum consideratum in rebus materialibus, ex quibus in cognitionem omnium aliorum devenit [4]». Et scite. Namque obiectum proportionatum intellectui est id, quod ad intellectum, prout cum corpore coniungitur, pertinet. Atqui proprium est, quemadmodum ostendimus, intellectus cum corpore coniuncti apprehendere non iam immateriale absolutum, sed dumtaxat immateriale in materia concretum, hoc est, essentiam rei materialis. Ergo obiectum proportionatum intellectui non est, nisi essentia rei materialis. Hanc demonstrationem Angelicus noster complexus est his paucis: « Modus cognitionis sequitur modum naturae rei cognoscentis; anima autem nostra, quamdiu in hac vita vivimus, habet esse in materia corporali; unde naturaliter non cognoscit aliqua, nisi quae

---

1) Cum obiectum intellectus nostri non sit aliquod intelligibile particulare, sed omne intelligibile, quod vim eius non supergreditur, consequens est intellectum esse in potentia ad omne intelligibile, ideoque post unum intelligibile alterum, et post hoc tertium, et deinceps in infinitum posse cognoscere. Vnde scite s. Thomas: « In intellectu nostro invenitur infinitum in potentia, in accipiendo scilicet unum post aliud; quia numquam intellectus noster tot intelligit, quin possit plura intelligere » (I, q. LXXXVI, a. 2 c.). Nulla autem repugnantia in eo est, quod actiones intellectus in infinitum multiplicentur, quia, cum intellectus sit finitus, actiones eius esse infinitas actu, non vero potentia repugnat. « Nec est, inquit idem sanctus Doctor, inconveniens, quod in actibus animae eatur in infinitum in potentia, dummodo actus non sint infiniti in actu »; *In lib. I Sent.*, Dist. XVII, q. I, a. 5 ad 4; cf s. Bon., *In lib. III Sent.*, Dist. XIV, a. II, q. 3 *resol.* et *ad arg.*

2) *In lib. I Sent.*, Dist. XXXV, q. 2, a. 9.

3) I, q. LXXXII, a. 4 ad 1.

4) I, q. LXXXVII, a. 3 ad 1.

habent formam in materia, vel quae per huiusmodi cognosci possunt [1] ».

160. At, si proprium est intellectus humani essentiam rerum materialium cognoscere, id intelligendum non est de essentia, prout in hac, vel in illa re singulari existit, sed prout abstracta a quavis conditione materiali, atque ad superiorem ordinem evecta est. « Per intellectum, ait idem Aquinas, connaturale est nobis cognoscere naturas, quae quidem non habent esse, nisi in materia individuali, non tamen secundum quod sunt in materia individuali, sed secundum quod abstrahuntur ab ea per considerationem intellectus [2] ». Huius rei ratio est, quod intellectus, etsi cum corpore coniungatur, tamen actiones suas sine ullo corporeo organo exercet. Quapropter, cum « obiectum cognoscibile proportionatur virtuti cognoscitivae [3] », sequitur in rebus id, quod ad materiam pertinet, a facultatibus sentientibus, quae organicae sunt, apprehendi; ab intellectu autem, qui est facultas inorganica, neque materiam in rebus cognosci, neque aliquid, quod ex materia fluit, sed tantum earum quidditatem abstractam a materia, et conditionibus materialibus [4]. Exinde patet intellectum, aiente eodem sancto Doctore, cognoscere posse ea, quae cognoscit sensus, altiori tamen modo, quam sensus; sensus enim cognoscit ea quantum ad dispositiones materiales et accidentia exteriora; sed intellectus penetrat ad intimam naturam speciei, quae est in ipsis individuis [5].

161. Quod si obiectum intellectus est essentia rei materialis materiae, et conditionum materialium expers, obiectum intellectus esse universale nemo est, qui non videat. Et sane, remotis a qualibet re iis, per quae ipsa individua est, remanet essentia, quae ipsi cum aliis rebus, eadem specie, aut genere comprehensis, communis est. Puta, si a Socrate ea subtraxeris, quibus ipse a Platone, Aristotele, aliisque hominibus distinguitur, remanet humanitas, quae in eo, perinde ac in Platone, aliisque hominibus invenitur. Atqui id, quod de pluribus eadem specie, aut genere comprehensis praedicatur, est universale. Ergo, si obiectum intellectus est quidditas rei a condi-

---

1) I, q. XII, a. 11 c. — 2) Ibid. a. 4 c.

3) Ibid., q. LXXXV, a. 1 c.

4) Conditiones, sive *appendiciae* materiae sunt, ut B. Albertus M. docet, « quaedam individuantia formam, quae sic sunt in uno individuo unius speciei, quod non sunt in alio ». E. g. « talis membrorum situs, vel talis color faciei, talis aetas, vel talis figura capitis, vel talis locus generationis »; *De Anim.*, lib. II, tract. III, c. 4.

5) I, q. LXXXVII, a. 3 ad 1; cf *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. X, a. 6 ad 2.

tionibus rem individuantibus abstracta, obiectum intellectus re vera esse universale tenendum est [1].

162. Quae cum ita se habeant, concludere nobis licet universale esse obiectum intellectus [2], atque illud, quandiu anima cum corpore coniungitur, esse quidditatem rerum materialium omni materia, omnique conditione materiali exutam [3].

ARTICVLVS SECVNDVS

De speciebus intelligibilibus, quae ad cognitionem intellectivam efficiendam expostulantur

163. Postquam vidimus, quodnam sit obiectum intellectui humano proportionatum, ad explicandum actum, quo illud ab intellectu apprehenditur, progrediamur necesse est. Atque in primis investigandum nobis est, num sicuti species sensibiles ad sensitivam cognitionem, ita species intelligibiles ad intellectionem efficiendam expostulentur.

Intellectionem sine ulla specie effici non solum ii, a quibus species sensiles negari diximus, sed alii quoque post Henricum Gandavensem [4] arbitrantur, iique sunt, qui sensibus quidem, sed non intellectui ad cognitionem gignendam speciebus opus esse volunt, quippe quod phantasmata vices specierum erga intellectum gerunt. At nos sententiam, quam Aristoteles non obscure innuit [5], quamque post s. Augustinum [6] principes Doctores Scholarum tuiti sunt,

1) Cf B. Alb. M., *De Intell. et Intellig.*, lib. I, tract. II, c. 1, et s. Thom., I, q. LVII, a. 2 ad 1.

2) Advertito 1° nos hic loqui de obiecto, quod *directe* ab intellectu apprehenditur; nam, ut suo loco ostendemus, intellectus *indirecte*, et per vim reflexivam etiam singularia cognoscere potest; 2° obiectum proportionatum intellectui nostro dici universale non ex eo quod natura rei, a conditionibus materiae abstracta, est per se universalis, sed ex eo quod, cum intellectus super se reflectens considerat ordinem, quem ipsa cum rebus habet, ipsam universalem esse cognoscit. At de his fusius alibi.

3) Huiusmodi quidditas rerum materialium est illud, quod primo, et immediate ab intellectu apprehenditur. Ast intellectus, ut docet s. Thomas (*Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. I, a. 12 c.), « ex essentiis rerum comprehensis diversimode negotiatur ratiocinando, et inquirendo », atque ita alia cognoscit, quae rerum materialium ordinem praetergrediuntur.

4) *Quodlib.* IV, q. 7, 8, et 21.

5) *De Anim.*, lib. III, c. 6, § 3 et 4, et c. 7, § 3.

6) Satis sint haec pauca: « A specie corporis, quod cernimus, exoritur ea, quae fit in sensu cernentis, et ab hac ea, quae fit in memoria, et ab hac ea, quae fit in acie cogitantis »; *De Trin.*, lib. XI, c. 9, n. 16; cf *De Civ*.

amplectentes, actum intelligendi sine speciebus perfici non posse contendimus. Et sane, 1° intellectum obiectum suum, quin eius specie indigeat, intelligere non aliter explicari potest, quam si ipsum obiectum secundum suam essentiam cum intellectu coniungi dicatur. Etenim cognitio, ut alibi demonstravimus, sine coniunctione obiecti cum facultate cognoscente effici nequit, atque haec coniunctio, si secundum obiecti similitudinem non fit, certe secundum ipsam eius essentiam fiat necesse est [1]. Atqui obiectum secundum suam essentiam cum intellectu coniungi prorsus absurdum est, quia per huiusmodi coniunctionem obiectum unum idemque cum intellectu fieret, omnisque realis distinctio inter utrumque tolleretur; id quod et per se absurdum, et pantheismo adfine [2] est. Ergo intellectum sine speciebus intelligibilibus res intelligere omnino repugnat. Huic argumento maius robur ex eo accedit, quod si res intelligibiles secundum suam essentiam cum intellectu coniungerentur, atque unum, idemque cum eo fierent, intellectus secundum ipsam suam essentiam illas intelligeret. Atqui solius Dei est res secundum essentiam suam intelligere, quia, cum Ipse sit causa prima, atque effectrix omnium rerum, harum formas in se eminenter habet [3]. Non alii igitur philosophi, quam Pantheistae, qui intellectum humanum cum Divino confundunt, obiectum intelligibile non per species, sed per essentiam suam cum intellectu humano coniungi asserere possunt [4].

2° Intellectus, cum sit in potentia ad omnia intelligibilia, non potest hoc potius, quam illud *actu* intelligere, nisi per aliquid ad huiusmodi actum determinetur, atque istud aliquid, per quod intellectus ad actum determinatur, in ipso intellectu sit oportet, quia illud est, per quod ipse in actionem progreditur. Huiusmodi autem principium, quod efficit ut intellectus ex potentia ad actum transeat, *forma* ipsius obiecti, quod intelligitur, esse debet; alioquin ratio reddi non posset, quamobrem intellectus ad actum huius intellectionis reducatur. Itaque intellectio huius, vel illius obiecti in-

---

Dei, lib. XI, c. 27; ibid., lib. XII, c. 7; *Epist. de vid. Deo*, c. 9, et alibi. Hinc vides quam inscite Ontologi specierum necessitatem oppugnantes de huius sancti Doctoris auctoritate glorientur.

[1]) Cf p. 232-233.

[2]) Pantheistae, cum omnia unum esse contendant, obiectum, quod cognoscitur, esse unum, idemque cum subiecto, quod cognoscit, docere coguntur. Hoc re ipsa est pronuntiatum, quod post Neoplatonicos nuperi pantheistae transcendentales tuentur.

[3]) Cf s. Thom., I, q. LVI, a. 1 c.

[4]) Cf s. Bon., loc. cit. p. 233, n. 3.

telligibilis nonnisi per formam obiecti, quae in ipso existit, intellectui convenire potest [1]. His praestitutis, advertendum est formam obiecti, quae est in intellectu principium cognitionis, esse non posse formam ipsius obiecti secundum suam naturam, quia haec extra intellectum existit, sed alia ex parte cum huiusmodi forma consentire oportere, quia aliqua proportio inter principium, et terminum cognitionis sit oportet. Atqui forma, quae non est forma ipsius obiecti secundum suam naturam, sed cum illa consentit, non alia esse potest, nisi similitudo formae obiecti. Ergo intellectio nulla ratione explicari potest, nisi similitudo, sive species rei intellectae in intellectu esse dicatur [2]. Hinc illud effatum, quod apud s. Thomam, aliosque Scholasticos passim invenitur: « Ex hoc aliquid in actu intelligimus, quod intellectus noster informatur in actu per speciem intelligibilis [3] ».

164. Sententia autem, qua phantasmata officio specierum erga intellectum fungi, sive intellectum in phantasmatis species rerum invenire asseritur, omnino absurda est. Namque phantasmatis obiectum est materiale, et singulare, intellectus vero obiectum est immateriale et universale. Atqui fieri non potest, ut idem obiectum sub oppositis rationibus, cuiusmodi sunt singulare, et universale, vel materiale, et immateriale per species eiusdem generis cognoscatur, quia inter medium, quo facultas obiectum suum apprehendit, atque obiectum ipsum proportio esse debet. Fieri igitur non potest, ut intellectus per species phantasticas in actus suos prodeat [4].

165. Postquam intellectum per species intelligibiles obiectum suum apprehendere perspeximus, necesse est, ut harum specierum naturam exponamus.

Iamvero circa naturam specierum intelligibilium haec pro certis, atque exploratis habenda sunt. Primum est, quod species intelligibilis est immaterialis non solum prout in intellectu est, sed etiam prout ad obiectum repraesentatum refertur, quia ipsa obiectum conditionibus materiae exutum repraesentat [5]. Ex quo, uti s. Thomas adnotavit [6], discrimen inter species intelligibiles, et sensibiles constituitur; si quidem immaterialitas priori, non vero posteriori ratione spectata speciebus sensilibus convenit.

---

1) Cf p. 233.

2) Cf s. Thom., I, q. XIV, a. 1 c., et *Cont. Gent.*, lib. I, c. 46, itemque et s. Bon., *In lib. II Sent.*, Dist. XVII, a. 1, q. 2 ad *arg.*, ac ibid., Dist. XXV, p. 2, a. 1, q. 6.—3) I, q. XIV, a. 2 c.

4) Cf Scot., *De Anim.*, q. XVIII, *Resol.*

5) Cf p. 279—6) I, q. LXXVI, a. 2 ad 4.

166. Alterum est, quod species intelligibilis non pertinet ad substantiam intellectus, sed est forma, per quam ipse ad actum reducitur, ita ut ex potentia intellectiva, et specie intelligibili intellectus *in actu* efficiatur [1]. Qua quidem in re intellectus humanus a Divino distinguitur, quia medium, ut alibi dicemus, quo Intellectus Divinus et se, et alia, quae extra sunt, intelligit, est ipsa Essentia Dei.

167. Tertium est, quod species intelligibilis, perinde ac de specie sensili dictum est [2], sunt illud, *quo* intellectus rem intelligit, non vero illud, *quod* ab eo intelligitur. Quapropter ex theoria harum specierum nihil contra realem, atque obiectivam rerum cognitionem elici potest.

168. Iam ex his, quae de natura specierum intelligibilium explicavimus, facile est haec duo colligere: 1° Modus, quo res per suam similitudinem est in intellectu, non est idem, ac modus, quo ipsa in se est; nam species rei in se spectatae non existit seorsum a qualitatibus materialibus; species autem intelligibilis rem repraesentat ab his qualitatibus abstractam [3]. Quapropter similitudo, quae ad intellectionem efficiendam expostulatur [4], non intercedit inter naturam intelligentis, et naturam rei intellectae, quemadmodum post Platonem veteres, recentesque Intellectualistae, atque Idealistae senserunt; sed inter naturam intelligentis, et naturam speciei intelligibilis, per quam res cum intellectu coniungitur, ab eoque intelligitur [5]. 2° Cum dicitur intellectum, et rem intellectam unum, idemque fieri, id non accipiendum est hoc sensu, quod utrumque unum, idemque in se sunt, uti Heghelius post Parmenidem, ceterosque Pantheistas contendit; sed quod intellectus, cum rem per speciem intelligibilem eius intelligat, in actu intellectionis unus, atque idem cum re intellecta efficitur. « Quando dicitur, ait s. Bonaventura, quod ad actum intelligendi requiritur, quod ex intellecto et intelligente fiat unum, hoc intelligitur quantum ad speciem, quae unitur intellectui, non quantum ad ipsum obiectum extrinsecum. Illa autem species, quae unitur intellectui, habet comparationem ad intellectum, in quo est, et ad obiectum, ad quod est, et quod repraesentat [6] ».

---

[1]) Brevissime s. Augustinus: « Intellectus conficitur intelligente, et eo quod intelligitur »; *Solil.*, lib. I, c. 6. Cf s. Thom., I, q. LV, a. 1 ad 2.

[2]) P. 234-235.—[3]) Cf s. Thom., *In lib. 1 Met.*, lect. X.

[4]) Cf p. 282.

[5]) Cf s. Thom., *In lib. II Sent.*, Dist. III, q. III, a. 1 *sol.*, et *Qq. dispp. de Ver.*, q. II, a. 6 c.

[6]) *In lib. II Sent.*, Dist. XVIII, a. II, q. I *ad arg.*

ARTICVLVS TERTIVS

De Intellectu agente

169. Species intelligibilis, ut iam diximus, rei essentiam qualitatibus materialibus, quibus ipsa in phantasmate obtegitur, exutam repraesentat. Quamobrem actus, quo intellectus suum obiectum apprehendit, explicari nequit, nisi aliquod principium admittatur, quod ex phantasmatis conditiones materiales removeat, atque ita species intelligibiles, nudam rerum essentiam repraesentantes, efficiat. Hocce principium ex actione, quam in phantasma exercet, *intellectus agens* audit, eòque nomine ab *intellectu possibili* distinguitur, cuius est species intelligibiles ab intellectu agente elaboratas in se excipere, resque ab ipsis repraesentatas intelligere.

170. Iam admittendum esse intellectum agentem ex iis, quae iam demonstrata nobis sunt, plane conficitur. Et sane, essentiae rerum materialium, ut argumentatur s. Thomas, quae sunt obiectum intellectui humano proportionatum, non existunt extra animam, nisi in materia concretae; atque ideo non sunt intelligibiles *actu*, sed *potentia*, quia nihil, prout est materiale, *actu* intelligibile esse potest. Hinc opus est aliqua virtute , quae conditiones materiales ab eis removeat, atque ita ipsas *actu* intelligibiles efficiat. Iam, quoniam huiusmodi virtus ea est, quae intellectus agens appellatur, intellectum agentem esse admittendum manifesta res est [1].

171. Idem fere argumentum alia forma ab eodem sancto Doctore exhibetur,quam ad maiorem huius rei intelligentiam exponere iuvat. Phantasma,a quo cognitio intellectiva initium sumit,cum rem singularem,et materialem repraesentet,non est aliquid *actu* intelligibile. Atqui intellectus non potest in actus suos prodire, nisi per aliquid, quod est *actu* intelligibile, quia nihil potest transire de potentia in actum,nisi per id, quod est actu. Ergo actus, quo intellectus suum obiectum, nempe immateriale, et universale apprehendit, explicari non potest, nisi admissa aliqua virtute,quae in phantasma actionem suam exerit, efficitque, ut phantasma non iam singulare, et materiale, sed universale, et immateriale repraesentet, ac proinde medium esse possit, per quod intellectus aliquid *actu* intelligere valeat. Haec autem virtus est intellectus agens [2]. Neque illud, ut idem s. Tho-

---

[1]) I, q. LIV, a. 4 c.

[2]) I, q. LXXIX, a. 3 c.; cf *ibid.*, q LXXXVI, a. 6 c. Ex his argumentis

mas advertit [1], putandum est phantasmata *actu* intelligibilia effici ex eo solum quod ab intellectu, qui dicitur possibilis, immaterialiter excipiuntur. Etenim, cum species intelligibiles, ut iam adnotavimus [2], sint immateriales non solum prout ad intellectum in quo sunt, sed etiam prout ad obiectum, quod repraesentant, referuntur, liquet species intelligibiles esse diversi generis, ac phantasmata, quia haec materiale, et singulare, illae immateriale, et universale repraesentant. Atqui conditio recipientis efficere quidem potest ut illud, quod ab eo recipitur, incipiat alio modo in eo esse, quam quo est in se, sed non ut genus eius mutetur; alioquin illud destrueret, non vero reciperet. Ergo phantasmata in species intelligibiles transmutari nequeunt ex eo dumtaxat, quod intellectus ea in se excipit. Adde falsum omnino esse illud, quod sumitur, nempe intellectum phantasma in se excipere posse; siquidem, cum intellectus ab omni organo seiungatur, phantasmata, quae nonnisi in organo corporeo haerent, excipere in se nequit.

172. Quandoquidem intellectum agentem in anima esse demonstravimus, oportet, ut modum explicemus, quo ipse actionem suam in phantasmata exerit, atque ex eis species actu intelligibiles efficit.

Intellectus agens, secundum s. Thomae doctrinam, duplicem actionem circa phantasmata exerit. Prima actio, quae ex naturali coniunctione intellectus cum phantasia progignitur, in eo consistit, quod intellectus phantasmata *illuminat*, idest reddit « habilia, ut ab eis intentiones intelligibiles abstrahantur [3] ». Et sane, phantasia, quoniam cum intellectu propius, quam sensus externi, et sensus communis coniungitur, virtutis intellectivae magis, quam sensus externi, et sensus communis, particeps est [4]; ex quo efficitur, ut phantasmata, quae eius actionum termini sunt, perfectiora sint actionibus istarum facultatum. Atqui haec maior perfectio, cum a virtute intellectiva, nempe immateriali, in phantasiam derivetur, in eo dumtaxat consistere potest, quod phantasmata a materia, et conditioni-

---

ratio etiam perspicitur, propter quam in anima intellectum, non autem sensum agentem ponere oportet. « Colores, inquit idem sanctus Doctor, habent eumdem modum existendi, prout sunt in materia corporali individuali, sicut in potentia visiva: et ideo possunt imprimere suam similitudinem in visum. Sed phantasmata, cum sint similitudines individuorum, et existant in organis corporeis, non habent eundem modum existendi, quem habet intellectus humanus et ideo non possunt sua virtute imprimere in intellectum possibilem »; I, q. LXXXV, a. 1 ad 3; cf *Qq. dispp.*, q. unic. *de Spir. creat.*, a. 9 c.

1) *Qq. dispp.*, q. unic. *De Anim.*, a. 4 ad 3. — 2) P. 282.

3) I, q. LXXXV, a. 1 ad 4. — 4) Cf p. 259.

bus eius magis, quam perceptiones reliquarum facultatum sentientium inferiorum, separentur. Ergo phantasmata a materia, eiusque conditionibus magis, quam perceptiones sensus, seiunguntur. Iam vero, quoniam sensile, quo magis a materia, eiusque conditionibus seiungitur, eo magis ad intelligibilitatem accedit, liquet phantasmata ex coniunctione phantasiae cum intellectu agente magis, quam perceptiones sensus, ad intelligibilitatem accedere, quia ipsa hoc modo evadunt intelligibilia *in potentia proxima*, sive, quod idem valet, habiliora fiunt ad intelligibilitatem assequendam. Hac autem prima actione phantasmata ab intellectu agente *illuminari* recte dicuntur, quia phantasmata *in potentia proxima* ad essentiam manifestandam constituuntur. Id nomine *illuminationis* optime significatum a Scholasticis fuit; nam nomen luminis, ut s. Thomas inquit, « primo est institutum ad significandum id, quod facit manifestationem in sensu visus; postmodum autem extensum est ad significandum omne illud, quod facit manifestationem secundum quamcumque cognitionem [1] ».

173. At vero, etsi phantasmata ex coniunctione sui cum intellectu agente longe perficiantur; ipsa tamen, cum non *actu* intelligibilia sint, numquam eiusmodi esse queunt, ut intellectus possibilis per ea quidquam *actu* intelligat. Quocirca intellectus agens, praeter actionem, quam naturaliter in phantasmata exercet, et per quam ea in potentia proxima ad actum intelligibilitatis constituit, aliam actionem exercere debet, qua in phantasmatis essentias conditionibus materiei exuat, ipsaque phantasmata *actu* intelligibilia efficiat [2]. Haec altera actio, quam intellectus agens circa phantasmata exercet, variis nominibus designata fuit. Nam aliquando *abstractio specierum* dicta est [3], quia per illam intellectus, removendo conditiones materiae e phantasmatis, efformat species intelligibiles. Aliquando communi nomine dicta est *illuminatio phantasmatum* [4], quia intellectus agens, qui prima actione phantasmata constituit *in potentia proxima*, ut essentias rerum sine conditionibus materiae manifestent, secunda actione efficit, ut ipsas *actu* manifestent [5]. Aliquando *con-*

---

1) I, q. LXVII, a. 1 c.

2) Cf s. Thom., I, q. LXXXV, a. 1 ad 1.

3) S. Thom., *ibid.*

4) I, q. LIV, a. 4 ad 2; *Qq. dispp.*, q. un. *De Anim.*, a. 4 c.

5) Hinc illuminatio potest considerari in *actu primo*, et in *actu secundo*, prout primam, aut secundam actionem intellectus agentis in phantasmata significat. Ex his perspicis, cur intellectus agens *lumen intelligibile* dicatur (cf s. Thom., *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. XII, a. 1 c., et Q. un., *De Sp. cr.*

versio intellectus ad phantasma quoque appellata est, quippe quod intellectus speciem intelligibilem rei a phantasmate abstrahere nequit, nisi vim suam in phantasma intendat [1].

174. Iamvero circa huiusmodi actionem intellectus agentis haec duo adnotanda sunt: 1° Species, quas intellectus agens ex phantasmatis rerum abstrahit, reales, atque obiectivas essentias rerum exhibent; propterea quod in essentia omni conditione materiali exuta res, quae eodem genere, aut eadem specie continentur, reipsa consentiunt, ita tamen ut diversis modis determinata in singularibus ipsa existat. E. g., natura humana, a conditionibus individualibus abstracta, ea est, quae omnibus hominibus convenit, atque in unoquoque eorum secundum diversas determinationes existit [2]. 2° Abstractio, quae per intellectum agentem fit, *per modum simplicitatis* esse dicitur, quia ipsa efficit, ut *intelligamus unum sine alio*, sive consideremus essentiam ab accidentibus seiunctam. Hinc ipsa ab abstractione *per modum compositionis, et divisionis* distinguitur; haec enim in eo consistit, quod *intelligimus aliquid non esse in alio, vel esse separatum ab eo.* Iamvero in hoc altero abstractionis genere falsitati locus esse potest; at numquam in abstractione *per modum simplicitatis.* Re sane vera, error ex eo oritur, quod intellectus negat inesse essentiae rei aliquod accidens, quod ei reapse est, non vero, quod essentiam ab aliquo, aut ab omnibus accidentibus seiunctam considerat; propterea quod essentia rei, etsi cum accidentibus re ipsa coniungatur, tamen ab his re ipsa quoque distinguitur; ex quo efficitur nihil prohibere, quominus intellectus illam sine his consideret [3]. Ex hoc intelligitur falsas dicendas non esse notiones abstractas ex eo quod essentias rerum conditionibus materiae, quibuscum revera coniunguntur, exutas exhibent.

175. Superest, ut nonnullas falsas Philosophorum opiniones circa intellectum agentem explodamus.

---

a. 10 c., nec non s. Bonav., *In lib. II Sent.*, Dist. XXIV, p. 1, a. 2, q. 4 *Resol.*), quia ipse essentias rerum materialium, quae in phantasmatis sub conditionibus matériae latent, actione sua detegit, et phantasmata *actu* intelligibilia efficit.

1) Cf s. Aug., *De Trin.*, lib. IX, c. 9.

2) « Ipsa natura habet esse in intellectu abstractum ab omnibus individuantibus, et habet rationem uniformem ad omnia individua, quae sunt extra animam, prout essentialiter est imago omnium, et inducens in cognitionem omnium, in quantum sunt homines »; s. Thom., *De ente et essentia*, c. 4; cf I, q. LXXXV, a. 2 ad 2.

3) Cf s. Thom., I, q. LXXXV, a. 1 ad 1.

Principio Rosminius contendit lumen, quod phantasma illuminat, esse ideam *innatam entis possibilis*, atque intellectum agentem esse virtutem intellectivam, quae, cum illam ideam animo insitam phantasmatis accommodet, haec universalia, proindeque actu intelligibilia reddit [1]. Inferius, ubi originem idearum investigabimus, argumenta expendemus, quibus Rosminius ad ideam entis innatam admittendam permotus fuit. Ad rem praesentem quod attinet, demonstrandum nobis est ideam entis possibilis non posse esse lumen, quod res *actu* intelligibiles efficit. Et sane, idea entis possibilis, secundum Rosminium, est primum notum, quo, tamquam medio cognoscibili, cetera cognoscimus. Atqui lumen intelligibile mentis humanae, uti ex dictis patescit, non est primum notum, quo, tamquam medio cognoscibili, cetera cognoscimus, sed est medium cognitionis, quod res actu cognoscibiles efficit, et quod non cognoscitur, nisi cum intellectus ex cognitione rerum supra se reflectitur [2]. Ergo idea entis possibilis non potest esse lumen, quod phantasmata *actu* intelligibilia efficit, sive *illuminat*. Quod cum ita sit, patet actionem intellectus agentis super phantasma in eo non consistere, quod intellectus ideam entis possibilis phantasmati applicat.

176. Hac absurdior est illorum Philosophorum opinio, qui lumen intelligibile, sive id, quod res intelligibiles efficit, extra animam esse obganniunt. Ex his Giobertius [3], Hugoninius [4], et Lovanienses [5] secundum Malebranchium [6], illud esse ipsum lumen intelligibile Dei asserunt. Alii vero esse quamdam facultatem intelligendi in se subsistentem docent, eamque vel *Intelligentiam* secundum Neopla-

---

1) *Saggio* etc., sez. V, part. IV, c. 4, a. 5, vol. II, p. 178, not. 3, Torino 1852.

2) « Nec tamen oportet, ad rem inquit s. Thomas, quod ipsum lumen inditum sit primo a nobis cognitum; non enim eo alia cognoscimus, sicut cognoscibili, quod est medium cognitionis, sed sicut eo, quod facit alia cognoscibilia »; Opusc. *Super Boethium de Trin.*, q. I, a. 3 ad 1; cf I, q. LXXXVIII, a. 3 ad 2.

3) *Introd.*, vol. II, not. 38, p. 418, 423, 424; *ibid.*, c. 4, vol.cit., p. 179 sqq, Brussel. 1844, et alibi.

4) Hugonin, *Études philosophiques*, part. 2, c. 3, vol. I, p. 236, et passim, Paris 1856.

5) Cf Ubaghs, *Logicae elementa*, ed. 5, p. 266, Lovanii 1856, et *Revue Catholiq*, mai 1854, p. 175 sqq; Boucquillon, *De la nature des idées*, *Revue* etc., mars et avril 1855; Claessens, *Coup d' oeil sur l' ontol. et le psych.*, ibid., octobr. 1855.

6) *De inquir. verit.*, *Illustr.* ad lib. II, t. II, p. 270, ed. cit.

tonicos[1], vel secundum Averroem *Intellectum separatum*[2], vel cum Cousinio[3] *Rationem impersonalem* appellant.

177. At vero has omnes sententias perabsurdas esse ex eo evidenter colligitur, quod si lumen intelligibile, sive illud, quod res *actu* intelligibiles efficit, extra animam esset, haud possibile foret animam aliquid intelligere. Id demonstrare in promptu est validissima, et luculentissima hac argumentatione: Exploratum est non posse aliquam actionem cuiquam propriam esse, nisi ab aliquo principio ipsi intrinseco proficiscatur; siquidem principium extrinsecum, uti ad rem advertit s. Thomas[4], potest aliquid movere ad operandum, sed numquam efficere potest, ut actio illi propria esse possit, si nullum agendi principium ipsi intrinsecum, seu formaliter inhaerens admittatur. Atqui tum actio, qua species intelligibilis a phantasmatis, sive universale a particularibus abstrahitur, tum actio, qua ipsa res intelligitur, sive qua universalis natura rei cognoscitur, sunt actiones propriae uniuscuiusque hominis[5]. Ergo cum principium, quo anima species intelligibiles a phantasmatis abstrahit, tum principium, quo res intelligit, aliquid animae esse debent. Quod cum ita se habeat, liquet, si huiusmodi principia extra animam admitterentur, factum cognitionis, quae propria animae est, neutiquam explicari posse. Quamobrem cum s. Augustino concludere nobis licet : « Non aliquid aliud, quam anima, sed aliquid animae est intellectus, quomodo non aliquid aliud, quam caro, est oculus, sed aliquid carnis est oculus[6]».

178. Accedit, quod huiusmodi sententiae, quacumque ratione explicentur, pantheismo affines sunt. Id s. Thomas data opera contra Averroistas demonstravit ex eo quod, si unus omnium hominum intellectus esse dicatur, omnes homines esse unum hominem dicendum quoque est. Satis sit e pluribus, quae sanctus Doctor disseruit, haec pauca exscribere: « Si igitur sit unus intellectus omnium, ex necessitate sequitur, quod sit unus intelligens, et per consequens unus vo-

---

1) Cf Plotin., *Enn.* IV, lib. VIII, c. 3, et 7, *Enn.* V, lib. III, c. 3, et 4.

2) *In lib. III De Anim.*, Com. V, *De Beat. Anim.*, c. 5, et alibi.

3) *Fragm.*, Préf. à la 1e edit., t. I, p. 33, Bruxelles 1840, et *Du vrai, du bon, et du bien*, leç. VII, et VIII, Paris 1846.

4) *Qq. dispp.*, q. unic. *De Anim.*, a. 3 c.; *ibid.*, q. unic. *De Sp. cr.*, a. 2 c.

5) « Vnus homo particularis, inquit s. Thomas, ut Sortes, vel Plato, facit, cum vult, intelligibilia in actu, apprehendendo scilicet universale a particularibus, dum secernit id, quod est commune omnibus individuis hominum, ab his, quae sunt propria singulis »; *Qq. dispp.*, q. unic. *De Sp. cr.*, a. 10 c.

6) *Tract.* XV *in Ioann.* c. 4, n. 19.

lens, et unus utens pro suae voluntatis arbitrio omnibus illis, secundum quae homines diversificantur ad invicem [1] ». Haec argumentatio in Cousinianos etiam quadrat; si quidem hi quoque, ut diximus, docent unicum esse intellectum agentem, quo omnes homines intelligibilia cognoscunt, eumque *rationem impersonalem* vocant [2]. Quod ad Ontologos attinet, si lumen, quo mentes humanae res intelligunt, non est aliud, quam ipsum lumen intelligibile Dei, necesse est rationem humanam eamdem esse, ac Rationem Divinam, cum principium, quo facultas actus suos exerit, uti saepe ex s. Thoma diximus, *esse aliquid in anima*, sive *formaliter ei inhaerere* oporteat [3]. At, si ratio, ex qua homines res intelligunt, est eadem, ac Ratio Divina, consequitur homines a Deo re ipsa non distingui, Deumque revera esse, uti Heghelius docuit, qui in spiritu humano res intelligit [4]. Nos quidem fatemur Deum dici posse lumen intelligibile mentis humanae duplici ex capite, scilicet 1° quia, quod res ita condidit, ut et *potentia* intelligibiles sint, et intellectum ad intellectionem sui actu determinent [5]; 2° quia Deus, cum homini lumen largiatur, quo ipse res intelligit, illudque in eo conservet, et moderetur, est causa pri-

---

1) Opusc. *De Vnitate intellectus contra Averroistas.*

2) Hinc Bouillierius, qui theoriam rationis impersonalis singulari opere exposuit, et defendit, rationem nostram a Ratione Divina re non distinxit, et, secundum Heghelii decretum, Rationem Divinam, sive Deum, cum se in nobis manifestat, conscientiam sui adipisci asseruit. Vid. *Théorie de la raison impersonelle*, p. 229 et 239, Paris 1844.

3) Malebranchius (*loc. cit.*), et Giobertius (*Errori* etc., Lett. III, t. I, p. 146, et 159; Lett. XII, vol. III, p. 94, 95, 123, ed. Capol.) hoc consectarium lubenter amplectuntur, et saepe inculcant; tantum abest, ut reiiciant. Lovanienses vero illud vitare putant ex eo quod non essentiam Dei, sed ideas absolutas esse lumen intelligibile mentis humanae contendunt. Ast ipsos decipi manifestum est. Nam, cum ideae absolutae ab eis accipiantur, prout concretae, et reales in Deo sunt, hae non aliud sunt, quam ipsa essentia, sive substantia Dei, quia ideae absolutae, prout concretae, et reales in Deo sunt, ab ipsa essentia, sive substantia Dei re ipsa non distinguuntur. E re est legere ea, quae adversus Lovanienses scite disseruit Salv. Calvanese in Ephem. *La Scienza e la Fede*, vol. XXXVII, p. 29 sqq. Napoli 1859.

4) Giobertius, pantheismi scopulum vitaturus, interdum asseruit mentem humanam lumine increato Dei res intelligere, eo quod eius lumen intelligibile cum lumine intelligibili Dei arcano quodam modo coniungitur. At vero, si hac loquendi ratione illud sibi vult, lumen, quo intellectus humanus res intelligit, ab intelligibili lumine Dei distingui, vitat quidem pantheismum, sed ontologismum repudiat, quia huius fundamentum in eo positum est, quod mens humana res non per aliud, quam per ipsum lumen intelligibile Dei intelligit.

5) Cf Scot., *In lib. I Sent.*, Dist. III, q. 4, n. 19.

ma omnis humanae intellectionis [1]. At, quemadmodum s. Thomas, aliique Doctores monent, inde haud fluit lumen, quo mens humana res intelligit, esse ipsum Lumen increatum Dei, sed dumtaxat lumen, quo ipsa res intelligit, esse ipsi inditum a Deo [2]. Liceat hanc doctrinam his praeclaris s. Thomae verbis concludere: « Dicimus, quod lumen intellectus agentis, de quo Aristoteles loquitur, est nobis immediate impressum a Deo . . . Sic igitur id,quod facit in nobis intelligibilia actu per modum luminis participati,est aliquid animae, et multiplicatur secundum multitudinem animarum,et hominum. Illud vero, quod facit intelligibilia per modum solis illuminantis, est unum separatum, quod est Deus [3] ».

ARTICVLVS QVARTVS

De intellectu possibili

179. Intellectus agens,uti iam ostendimus, species intelligibiles efficit. At vero « intellectus agens, ut inquit s. Thomas,non facit species intelligibiles actu,ut ipse per eas intelligat..., sed ut per eas intelligat intellectus possibilis [4] ». Quapropter *intellectus possibilis* illam vim intellectricem denotat, quae speciem a conditionibus materiae abstractam in se recipit, et actum intelligendi elicit. *Possibilis* autem nomen, quod intellectui adiungitur, non significat, quemadmodum non paucis recentibus post Alexandrum Aphrodisaeum [5] visum fuit,meram *possibilitatem*,quasi intellectus possibilis sit aliquid non reale; sed significat defectum actualis cognitionis,ita ut intellectus possibilis sit aliquod principium *actu* determinatum,et reale,quod est in potentia ad intelligendum , atque a potentia ad a-

---

1) Cf s. Thom., *Super Boeth. de Trin.*, q. I, a. 1 c.; I, q. XII, a. 2 c.; ibid., q. LXXXVIII, a. 3 ad 2.

2) Cf B. Alb. M., *De Hom.*, tract. I, q. LIII, a. 4, 7 ad 15.

3) *Qq. dispp.*, q. unic. *De Sp. cr.*, a. 10 c. Cf s. Bonav., *In lib. II Sent.*, Dist. XXIV , part. I, a. 2, q. 4 *resol.* Hac autem in re , non secus ac in reliquis, Scholae Doctores s. Augustinum secuti sunt. qui ait: « Hoc lumen, quo intelligimus , non est lumen illud, quod Deus est ; hoc enim creatura est, Creator est Ille; hoc factum, Ille, qui fecit ; hoc denique mutabile, dum vult, quod nolebat, et scit, quod nesciebat , et reminiscitur , quod oblitum erat; Illud autem incommutabili voluntate, veritate, aeternitate persistit; et inde nobis est initium existendi , ratio cognoscendi , lex amandi » ; *Contr. Faust.*, lib. XX, c. 7.

4) *Cont. Gent.*, lib. II, c. 76, n. 2.

5) *De Anim* , lib. II, c. 13, et 14, ed Orelli Turici 1824.

*

ctum intelligendi progreditur[1]. En quomodo s. Thomas exemplo corporis diaphani hanc rem breviter declarat: «Nihil prohibet esse aliquid actu unum, et in potentia alterum, sicut corpus diaphanum est actu quidem corpus, sed potentia tantum coloratum; et similiter est possibile aliquid esse actu ens, quod in genere intelligibilium est potentia tantum [2]». Neque ii audiendi sunt, qui cum Leibnitio [3] contendunt facultates sine ullo actu non esse aliud, nisi figmenta phantasiae, resque mere abstractas; ipsi enim *actum primum*, sive ipsum *esse* rei cum *actu secundo*, qui in *operatione* consistit, confundunt. Etenim potentiae animae non possunt existere, aut intelligi sine actu primo, nempe sine *esse*, quod est principium actionis, sed existere, atque intelligi possunt sine *actu secundo*, nempe sine actione, cuius ipsae principia sunt. Re quidem vera, operatio ad essentiam potentiae non pertinet, quia notio potentiae dispositionem ad operationem, non vero ipsam operationem includit. Atqui quaelibet res existere potest seiuncta ab eo, quod ad illius essentiam non pertinet. Ergo *esse* potentiae sine *esse* operationis existere potest. Quod cum ita sit, profecto non repugnat intellectum possibilem aliquid reale *actu* esse, quod tamen ad res intelligendas in potentia sit [4].

180. Postquam, quid nomine intellectus possibilis veniat, explicavimus, ipsum revera in anima esse demonstrari potest hoc modo: Quamvis nemo unquam mentem suam omni cognitione carentem

---

[1]) Cf Alb. M., *De Hom.*, tract. I, q. LIV, a. 2; et s. Thom., *Qq. dispp.*, q. unic. *De spir. creat.*, a. 9 c.

[2]) *Qq. dispp.*, *De Verit.*, q. VIII, a. 6 c.

[3]) *N. E.*, lib. II, c. 1, § 2, p. 222, et 223, ed. cit.

[4]) Quandoquidem intellectus possibilis ad omnia intelligibilia in potentia est, Aristoteles (*De Anim.*, lib. III, c. 5) illum cum *tabula rasa*, seu nullis literis consignata comparavit. Nam, « sicut tabula rasa, ut ait Pacius (*In lib. III De Anim.*, c. 5, not. 14, p. 377, Francof. 1596), nullam scripturam continet, et quamlibet scripturam potest recipere; ita etiam intellectus humanus initio nullam speciem intelligibilem in se habet, sed potest omnes recipere ». Porro huiusmodi comparatio, quemadmodum B. Albertus M. (*De Anim.*, lib. III, tract. 2, c. 17) iam animadverterat, non est ex omni parte urgenda, tum quia intellectus a rebus, quas intelligit, non transmutatur, quemadmodum tabula transmutatur a scriptura, quae in ea obsignatur, tum quia tabula non est causa scripturae, quemadmodum intellectus, ut mox dicemus, est cognitionis intellectivae causa formalis, atque effectrix (cf Adolph. Trendel., *In lib. III De Anim.*, c. 4, § II, p. 485, et 486, ed. cit., et Saint-Hilaire, *Logiq. d' Arist.*, part. 2, sect. 2, c. 9, vol. II, p. 15, et 21, ed. cit.). Haec interpretatio erroris redarguit illos recentes Philosophos, qui *tabulam rasam* Aristotelis *statuae* Condillachi, per diversos successivos actus cognitionem rerum adipiscenti (*Traité des sensat.*, part. 2, c. I, *Oeuvr.* t. III, p. 166 sqq, ed. cit.), simillimam esse contendunt.

expertus sit, neque experiri umquam potuerit; tamen quisquis se multarum rerum, quas ignorabat, cognitionem paullatim assequi continuo experitur. Atqui omnis cognitio est aliquis *actus*. Ergo anima, cum cognitionem alicuius rei consequitur, actum aliquem adquirit. Iam, quoniam nulla res potest adquirere, nisi illud, quo caret, animam, antequam cognitionem alicuius rei assequatur, actu illo, in quo cognitio consistit, carere dicendum est. Sed inter actum et potentiam nullum medium est, quia notiones actus, et potentiae, aiente s. Thoma [1], secum pugnant. Ergo, si omnis cognitio est aliquis actus, oportet animam, antequam cognitionem alicuius rei adipiscatur, esse *in potentia* ad ipsam, et, cum illam cognitionem adipiscitur, de potentia ad actum transire. Quandoquidem vero anima nihil agere quit, nisi per facultatem, quae est principium proximum illius actionis, consequens est animam non posse a potentia ad actum intelligendi progredi, nisi aliqua facultate intelligendi polleat, quae in potentia ad res intelligendas est. Quae facultas intelligendi cum illa sit, quam intellectum *possibilem* diximus, intellectum possibilem re ipsa animae inesse concludendum est [2].

181. Hoc idem argumento *a priori* confirmatur, quod s. Thomas luculentis his verbis concinnavit: « Intellectus est cognoscitivus omnium entium, quia ens et verum convertuntur, quod est obiectum intellectus. Nulla autem creatura potest esse in actu totius entitatis, cum sit ens finitum...; et ideo nulla creatura potest intelligere sine aliquo intellectu, qui sit potentia passiva, idest receptiva [3] ».

182. His argumentis maius robur ex eo additur, quod ii Philosophi, qui potentialitatem animae ad res intelligendas, sine intellectus possibilis ope, explicare student, ineptas, et absurdas hypotheses effingere coguntur. Vnum, vel alterum exemplum afferre hic praestat. Leibnitius [4], aliique recentes, qui, duce Platone, cognitionem intelligibilem menti innatam esse putant, potentialitatem eiusdem mentis ad res intelligendas cum earum cognitione animo insita conciliare posse autumant hunc in modum: Mens humana per se conscia non est idearum, quas naturaliter in se habet, sed, prout res externae in sensus incurrunt, illarum conscientiam assequitur; ex

---

1) « Actualitas, inquit sanctus Doctor, potentialitati repugnat »; I, q. LIV, a. 1 c.

2) Cf s. Thom., I, q. LIV. a. 4 c., et B. Alb. M, *De Anim.*, lib. III passim.

3) *In lib. III Sent.*, Dist. XIV, q. I, a. 1, *sol.* 2 c.

4) *Monad.*, § 14, p. 706; *Princip. de la nature, et de la grace*, § 4, p. 705, ed. cit.

quo fit,ut in potentia ad res intelligendas nobis esse videamur [1].Iam hanc sententiam a veritate abhorrere duo rationis momenta, caeteris omissis,luculenter evincunt.1° Quod repugnat esse in nobis ideas, quarum nullam cognitionem neque actualem,neque habitualem sine praesentia sensibilium habere possumus.2° Quod ideae,uti isti Philosophi sentiunt, sunt illud, quo anima res intelligit; atqui, ut scite s. Thomas advertit, *eodem modo se habet aliquid ad actionis principium, quo se habet ad actionem illam* [2]; ergo, si anima ideas semper actu in se habet, oportet, ut res semper actu intelligat.

Alterum exemplum nobis praebet Giobertius. Hic enim contendit menti intellectu possibili opus non esse, quia innata est ei intuitio *Ideae idearum*, sive *Entis creantis existens*, atque ex eo solum in potentia ad rerum cognitionem dici posse, 'quod, cum in illa intuitione primitiva in Ens ipsum tota convertatur, conscientia illius intuitionis destituitur; ex quo fit, ut, cum ipsa in se rediens conscientiam suae intuitionis assequitur, a potentia ad actum intellectionis progrediatur [3]. At vero, hic modus, quo Giobertius *potentialitatem* animae explicare studuit, primo absurdus est, quia, ut suo loco demonstrabimus, absurda est opinio intuitionis primitivae, cui innititur, absurdumque est mentem humanam in hoc vitae statu totam vim suam cognoscentem in Deum naturaliter convertere posse. Secundo, ipse *potentialitatis* factum haud explicat, quia, si anima intuitione primitiva *Ideae* frueretur, numquam sine huius conscientia foret. Id ex ipsius Giobertii placitis evinci potest. Namque ipse 1° Rosminium,asserentem primam cogitationem seipsam *secundo actu* cognoscere,ex eo reprehendit, quod « cogitatio prima se necessario cognoscit, quia, nisi se cognosceret, ens apprehendere non posset [4] »; 2° docuit reflexionem simul cum intuitione primitiva in animo exurgere [5], proindeque, etiamsi anima per actum reflexionis intuitionem primitivam cognosceret, hanc tamen ab illa disiungi neutiquam posse. Iam, quoniam ex Giobertii sententia anima sine conscientia illius intuitionis primitivae *Ideae* numquam esse potest, nulla est ratio,per quam ipse *factum* intellectionis mentis humanae, a potentia ad actum progredientis, explicare conatur.

183. Nihil porro est, quod in hypothesim *rationis impersonalis*, quam Cousinius effinxit, animadvertamus. Si enim ratio imperso-

---

1) Cf Rosmin., *Saggio* etc., sez. IV, c. I, a. 21, § 266, vol. I, p. 213, et 214, Torino 1852.

2) I, q. LXXXIV, a. 3 c. — 3) *Del Buono*, Proem., p. 9 ed. cit.

4) *Protol.*, Saggio I, vol. I, p. 172 et 173. — 5) Ibid., p. 156.

nalis singulis mentibus humanis veritates necessarias suggereret, illiusque singulis, licet tamquam nullius propria, naturaliter inesset, necesse foret, ut mentes humanae veritates necessarias semper *actu* intelligerent, quia *ratio impersonalis* illas semper *actu* continet. Quapropter, cur mentes humanae in potentia ad intelligibilia sint, hac hypothesi haud explicatur. Quin immo ne explicatur quidem, quomodo singuli homines res intelligant. Et sane unusquisque homo, Cousinii iudicio, tum veritates necessarias cognoscit, cum ipsas ita a ratione impersonali excipit, ut nihil *personale*, nempe quod ad ipsum hominem individuum, sive personam humanam pertinet, admisceat [1]. Iam id non aliter intelligere licet, quam si dicatur rationem impersonalem esse non solum illud, quod veritates necessarias menti suggerit, sed etiam medium, quo mens humana illas suggestiones in se recipit, quia, si illud medium in ipsa mente esset, certe mens aliquid *personale* veritatibus necessariis admisceret. At, si ratio impersonalis est in homine tum illud, quod veritates suggerit, tum illud, quo homo veritates excipit, non hominem individuum, sed rationem impersonalem in eo veritates necessarias intelligere dicendum est. Ex quo illud confirmatur, quod alibi adnotavimus [2], theoriam rationis impersonalis pantheismo transcendentali valde affinem esse [3].

184. Quae cum ita se habeant, intellectum possibilem revera in anima esse confirmari potest hocce argumento indirecto: Hypotheses, quibus Philosophi, intellectum possibilem animae denegare volentes, *factum* intellectionis humanae explicare conantur, inutiles, atque absurdae sunt. Ergo nihil est, quamobrem ab eis animae intellectus possibilis denegetur.

185. Intellectus possibilis, cuius existentiam hactenus contra illius osores vindicavimus, ab intellectu agente in eo praecipue differt,

---

1) Cf ll. citt., p. 289, not. 3.—2) P. 289 290.

3) Cf Stahl, *Stor. della Filos. del diritto*, lib. X, sez. 1, c. 1, p. 417, et 418, et sez. 2, c. I, p. 457 459, Torino 1855. Cousinius, ut pantheismi scopulum vitaret, nuperrime scripsit non rationem, sed veritatem esse *impersonalem*, quia illa cuiusque hominis propria est, haec autem est solius Rationis aeternae, et supremae, nempe Dei (*Du vrai, du beau, et du bien*, p. 107, ed. 3). At, si ipse hac ratione pantheismum vitat, profecto in scepticismum incidit. Nam veritates rerum, quas cognoscimus, menti nostrae inesse, ad eamque pertinere oportet, quia res comparatae ad intellectum humanum verae sunt, quatenus ab eo cognoscuntur, et omnis cognitio, ut saepe diximus, est actio immanens. Quapropter quisquis tuetur veritatem esse propriam intellectus Divini, non humani, homines nullam rerum cognitionem assequi posse fateatur necesse est.

quod hic sit vis intelligendi *activa*, ille autem *passiva*. Et sane, potentiae passivae, ut in *Dynamilogia generali* diximus, ab activis differunt, eo quod illarum operationes aliter, quam actiones potentiarum activarum, ad propria obiecta referuntur; si quidem in illis obiectum est principium, et causa operationum, in his autem terminus, et effectus [1]. Atqui huiusmodi est differentia, quae inter actiones intellectus agentis, et actiones intellectus possibilis intercedit. Etenim essentia rei materialis, quae est obiectum proprium intellectus, se habet ad intellectum agentem, uti terminus, et effectus, quia species intelligibilis, quae ipsam repraesentat, ab actione intellectus agentis super phantasmata efficitur; ad intellectum possibilem vero, uti principium, et causa, quia species intelligibilis intellectum possibilem a potentia ad actum reducit, efficitque, ut ipse rem *actu* intelligat. Vno verbo, intellectus agens efficit obiectum *actu* intelligibile; intellectus possibilis vero ab obiecto, quod actu intelligibile effectum est, ad ipsum intelligendum movetur [2]. Ergo intellectus possibilis, secus ac intellectus agens, est quaedam vis intelligendi *passiva*.

186. Quoniam vero nomen *passionis* non semper ad idem significandum usurpatur, explicemus oportet, qua ratione intellectus dici *passivus* possit. S. Thomas aliam esse passionem *communiter*, aliam vero passionem *proprie*, seu stricte acceptam docuit. « Communiter, ait, quidem dicitur passio receptio alicuius quocumque modo, et hoc sequendo significationem vocabuli; nam passio dicitur a *patin* graece, quod est recipere; proprie vero dicitur passio, secundum quod actio et passio in motu consistunt, prout scilicet aliquid recipitur in patiente per viam motus [3]». Hinc aliquid *communiter* pati dicitur ex eo, quod recipit aliquid, ad quod erat in potentia, nec tamen ab illo transmutatur, cum e contrario subiectum passionis stricte acceptae per id, quod in se recipit, transmutetur [4]. His praestitutis, facile intelligitur passionem communiter acceptam intellectui possibili convenire, quia hic, cum sit in potentia ad res intelligendas, non potest, ut diximus [5], quidquam actu intelligere, nisi aliquid actu intelligibile in se recipiat; at repugnare ipsi passionem stricte acceptam, quia, cum intellectus sit potentia immaterialis, motus, seu transmutatio in ipsum cadere non potest [6].

---

1) Cf p. 222. — 2) Cf s. Thom., I, q. LXXIX, a. 7 c.

3) *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. XXVI, a. 1 c.

4) Cf eumdem s. Thom., I, q. LXXIX, a. 2 c., et B. Alb. M., *Met.*, lib. V, tract. III, c. 3.—5) P. 284.

6) Cf s. Thom., praeter ll. citt., *In lib. I Sent.*, Dist. VIII, q. III, a. 2, et B. Alb. M., *De Anim.*, lib. III, tract. 2, c. 17.

187. Quandoquidem autem intellectus possibilis non aliter aliquid patitur, quam quod a potentia ad actum progreditur, duo inde fluunt, quae digna notatu sunt.

1° Intellectus possibilis aliquid patitur ex eo quod perficitur, non vero ex eo quod corrumpitur. Et sane, cum potentia naturalem ordinem ad actum suum habeat, quoties in actus suos prodit, aliquid adipiscitur, quod naturae suae est consentaneum, immo quod ab ea expostulatur. Atqui omne id, quod natura sibi vindicat, ipsam naturam perficit, non corrumpit. Ergo intellectus possibilis, quoniam non aliter patitur, quam a potentia ad actum progrediendo, non corrumpitur, sed perficitur [1].

2° Ex doctrina aristotelica de intellectu possibili haud colligi potest, quemadmodum multi recentes putant, animam esse principium mere passivum suae cognitionis. Scholastici enim post Aristotelem intellectum possibilem pro passivo habuerunt, non quia illud esse principium activum actionis intellectivae negabant, sed quia illum ad actum intelligendi exerendum ab obiecto, non ex seipso moveri arbitrabantur. Sed de hoc fuse inferius.

188. Quod si intellectus agens est *activus*, et intellectus possibilis est *passivus*, patet hos duos intellectus, quemadmodum B. Albertus M. [2], s. Thomas [3], et s. Bonaventura [4] docuerunt, esse duas facultates, quae specie differunt. Quamvis hanc realem distinctionem inter intellectum possibilem, et intellectum agentem ex iis, quae adhuc diximus, facile sit colligere; tamen abs re non est eam planius confirmare, propterea quod multi recentes Philosophi, inter quos Lockius [5], Genuensis [6], et Rosminius [7] numerantur, Ockami [8] sententiae adhaerentes, ipsam veluti absurdam reiecerunt.

189. Omnium argumentorum, quibus laudati Doctores realem distinctionem utriusque intellectus adstruxerunt, unum eligimus, quod huiusmodi se habet : Ex iis, quae modo demonstravimus,

---

[1]) Cf Scot., *De Anim.*, q. XII, n. 8.

[2]) *De Hom.*, tract. I, q. LIII, a. 4.

[3]) I, q. LIV, a. 1 ad 1; q. LXXIX, a. 10 c.; *In lib. II Sent.*, Dist. XVII, q. XI, a. 1 etc.

[4]) *In lib. II Sent.*, Dist. XXIV, part. I, a. 11, q. 4.

[5]) *Essais sur l' entend.* etc., lib. II, c. 21, n. 5.

[6]) *Elem. Met.*, t. II, c. III, p. 158 sqq, Neapoli 1756.

[7]) *N. S.*, sez. IV, c. I, a. 16, et 17, vol. I, p. 206-208, ed. cit.

[8]) *In lib. II Sent.*, q. XXIV. « Idem est, inquit eius discipulus Biel, per omnia intellectus, qui intellectionem producit, et qui in se recipit producta, quamvis termini non sint synonimi »; *In lib. II Sent.*, Dist. XVI, dub. 2, fol. 105 *vers.*, Brixiae 1574.

haec satis, superque explorata nobis sunt, 1° intellectum humanum esse in potentia ad intelligendas essentias rerum materialium, quae in praesenti vitae statu sunt obiectum naturae eius *proportionatum*; 2° ipsum non posse intelligere ullam essentiam rei materialis sine phantasmate, quo ipsa continetur; 3° essentiam, quae in phantasmate continetur, non posse intellectum movere, nisi a conditionibus materialibus phantasmatis abstrahatur; 4° principium, ex quo huiusmodi abstractio fit, animae inesse oportere. Iamvero hocce principium intelligendi, ex quo abstractio fit, nempe intellectus agens, vel ipsum intellectum, qui obiectum intelligit, sive intellectum possibilem, vel aliam facultatem ab eo diversam esse oportet. Atqui non prius. Ergo posterius. Assumptio huius syllogismi demonstratur hoc modo: Ad obiectum intelligibile intellectus agens se habet, tamquam ens in actu ad ens in potentia, quia obiectum intelligibile est *potentia* in phantasmate,et ab intellectu agente intelligibile *actu* efficitur; intellectus possibilis vero tamquam ens in potentia ad ens in actu, quia ipse per speciem, quae obiectum intelligibile repraesentat, a potentia ad actum intelligendi transit. Ex hoc patescit, si uterque intellectus eadem esset facultas, eamdem facultatem fore circa suum obiectum simul in actu, et in potentia. Iamvero id manifeste repugnat, quia actus, et potentia sibi opponuntur. Quin igitur alia facultas sit intellectus agens, alia vero intellectus possibilis, dubitari nullo pacto potest.

190. Illud hac in re observandum est, actionem intellectus agentis actioni intellectus possibilis *natura* [1], non autem *tempore* praecedere. Certe *natura* praecedit, quia intellectus possibilis res actu non intelligit, nisi per species, quae in ipsum ab intellectu agente immittuntur. At non *tempore*; nam actio abstractiva intellectus agentis, et actio receptrix intellectus possibilis ad productionem eiusdem actus intellectivi concurrunt; causae autem, quae ad eiusdem effectus productionem concurrunt, simultaneae esse debent [2].

191. Obiicit 1° Rosminius: Cum facultates animae per actiones suas denominentur, atque a ceteris facultatibus distinguantur, non potest facultas intelligendi ab intellectu possibili diversa animae attribui, nisi illius actio specie differens ab actione intellectus possibilis esse

---

1) Cf s. Thom., *Cont. Gent.*, lib. II, c. 77. Hinc idem sanctus Doctor intellectum agentem appellat *potentiam altiorem*, *quam intellectus possibilis*; *In lib. II Sent.*, Dist. XX, q. II, a. 2 ad 2.

2) Inde colligitur speciem intelligibilem nuspiam alibi, quam in intellectu possibili existere, quia eo ipso tempore, quo per intellectum agentem illa species a phantasmate abstrahitur, ipsa ab intellectu possibili recipitur.

dicatur; unde, si actio intellectus possibilis est intellectrix, actio facultatis intelligendi ab eo diversae non potest esse intellectrix. Atqui actionem facultatis intelligendi esse non intellectricem absurdum est. Ergo absurdum est dari aliam facultatem intelligendi, quae ab intellectu possibili differt [1].

192. Resp., *Dist. mai.* Non potest esse intellectrix *formaliter*, *conc. mai.*, non potest esse intellectrix *efficienter*, *neg. mai. Dist.* pariter *min.*, Absurdum est actionem facultatis intelligendi neque *formaliter*, neque *efficienter* esse intellectivam, *conc. min.*, absurdum est eam esse non *formaliter*, sed dumtaxat *efficienter* intellectivam, *neg. min. Neg. cons.* Et sane intellectionem, seu actionem, qua res actu intelligitur, propriam esse intellectus possibilis inficias non imus, quia intellectio tribuenda non est facultati, quae speciem intelligibilem efficit, sed facultati, quae speciem illam in se recipiens, ad rem, quam species repraesentat, convertitur [2]. Hinc *intellectus possibilis*, aiente s. Thoma, *est*, *quo hic homo formaliter intelligit* [3]. At vero id non impedit, quominus intellectiva etiam nuncupetur actio illius facultatis, quae speciem intelligibilem a phantasmatis abstrahit, prout ipsa ad intellectionem propriam intellectus possibilis, tamquam principium activum, concurrit [4]. Accedit, quod, etsi anima nihil sine aliqua facultate agat, tamen actio proprie animae, non vero facultati convenit, ita ut non facultas, sed anima per facultatem aliquid agere proprie dicatur. Iam nulla repugnantia in eo est, quod anima aliquid intelligere dicatur non solum actione receptrice intellectus possibilis, qua actum formaliter intellectivum exerit, sed etiam actione abstractiva intellectus agentis, quia anima, huius ope, speciem intelligibilem efficit, quam per intellectum possibilem in se recipiens obiectum sibi proprium actu intelligit.

193. Obiic. 2° Abstractio perfici nequit, nisi per cognitionem, et collationem eorum, quibus aliquid commune est, quia abstrahere aliquid non aliud est, nisi quidpiam a pluribus, quibus commune est, separare. Atqui cognitio, et comparatio est intellectus, qui dicitur possibilis. Ergo operatio, quae intellectui agenti tribuitur, eadem est, ac operatio intellectus possibilis, ac proinde distinctio inter utrumque intellectum absurda est [5].

---

1) *N. S.*, sez. IV, c. 1, art. 17, vol. I, p. 207, et 208, ed. cit. Hoc, aliaque ad rem istam argumenta cl. Auctor ex Dandinio (*De corp. anim.*, lib. III, Digres. XXIX, col. 1980, Parisiis 1710) exscripsit.

2) Cf p. 291. — 3) *In lib. III De Anim.*, lect. VII.

4) Cf B. Alb. M., *De Hom.*, tract. I, q. LIII, a. 1.

5) Cf Dandin., et Rosmin., ll. cit.

194. Resp., *Dist. mai.*, Abstractio perfici nequit etc., ita tamen ut haec sit diversa ab abstractione propria intellectus agentis, *conc. mai.*, ita ut sit eadem, *neg. mai.; conc. min.; neg. cons.* Et sane adversarii abstractionem propriam intellectus agentis cum abstractiva actione intellectus possibilis perperam confundunt. Namque actio abstractiva intellectus agentis in eo dumtaxat consistit, quod, cum phantasma obviam animae fit, intellectus agens ad illud ex ea parte dumtaxat, quatenus suae naturae immateriali consentaneum est, nempe quod ad essentiam rei spectat, omissis conditionibus materialibus, feratur. Iam ad huiusmodi abstractionem expostulatur quidem, ut praecedat phantasma, in quo intellectus agens essentiam a conditionibus materialibus expoliet, sed non expostulatur cognitio, et collatio eorum, quibus illa essentia communis est. Hoc genus abstractionis abstractio *simplicis intelligentiae*, vel *simplicitatis*, vel *praecisiva* in Scholis audiit [1]. Abstractio autem, qua aliqua essentia, tamquam a pluribus rebus separata, et de illis praedicabilis consideratur, propria est intellectus possibilis, atque *compositionis*, vel *divisionis* appellatur. Haec abstractio cognitionem, et collationem eorum, quibus abstractum commune est, expostulat; at ipsa ab abstractione propria intellectus agentis adeo distinguitur, ut sine hac fieri nequeat. Enimvero impossibile est aliquam essentiam, tamquam a rebus separatam, pluribusque communem considerare, nisi illa a conditionibus materiae, sub quibus in individuis latet, abstrahatur, quippe quod essentia una cum conditionibus materiae neque a rebus separata, neque pluribus communis esse potest. Hinc, cum alia sit abstractio, quam Scholastici intellectui agenti tribuunt, alia autem abstractio intellectus possibilis, distinctio utriusque intellectus omnino rationi consentanea est; tantum abest, ut absurda sit.

ARTICVLVS QVINTVS

De verbo intellectus

195. Hactenus ea perspeximus, quibus intellectui ad actum intelligendi, seu intellectionem eliciendam opus est. Restat, ut de ipsa intellectione relata ad terminum, sive ad obiectum, quod intellectus in se intelligit, pauca persequamur.

Quandoquidem intellectio est actio *immanens* intellectus [2], obiectum autem, quod intelligitur, si in se spectetur, est extra

[1]) Cf p. 287. — [2]) P. 232.

ipsum intellectum, consequitur intellectum rem intelligere ex eo, quod illam sibi repraesentat, sive ex eo, quod illius similitudinem in seipso sibi efformat. Quocirca intellectus dicitur quasi *intus legens*, non solum quia rei essentiam assequitur [1], sed etiam quia, cum intelligit, veluti intra se loquitur, hoc est, obiectum, quod intelligit, exprimit. « Intellectus, ait s. Thomas, per speciem rei formatus, intelligendo format in seipso quamdam intentionem rei intellectae [2] ». Huiusmodi *intentio*, seu repraesentatio obiecti, quam intellectus in se efformat, et in qua ipsum obiectum contemplatur, illa est, quae *conceptio* [3], vel *verbum* [4] a s. Thoma post s. Augustinum [5] nuncupatur.

196. Iamvero indubium est huiusmodi verbum a specie intelligibili, ex qua intellectus ad actum determinatur, distingui; si quidem « species intelligibilis, ut inquit s. Thomas, qua fit intellectus in actu, consideratur ut principium actionis intellectus [6]; verbum autem est terminus operationis intellectus [7] », sive illud, « ad quod intellectus operatio terminatur [8] ». Praeterea speciem intelligibilem intellectui possibili intellectus agens praebet, verbum autem ipse intellectus possibilis ex specie intelligibili gignit [9]; ita ut intellectus possibilis, statim ac specie intelligibili est *actu informatus*, *verbum producat*, *in quo rem illam dicit*, *cuius speciem habet* [10]. Quapropter

---

1) Cf p. 36, et 279.

2) *Cont. Gent.*, lib. I, c. 53.

3) « Quicumque intelligit, ex hoc ipso, quod intelligit, procedit aliquid intra ipsum, quod est conceptio rei intellectae ex vi intellectiva proveniens »; I, q. XXVII, a. 1 c.

4) « Id, quod intellectus in concipiendo format, est verbum » (I, q. XXXIV, a. 1 ad 2). Alibi: « Illud proprie dicitur verbum interius, quod intelligens intelligendo format »; *Opusc.* XIII, *De distinctione verbi Divini, et humani.*

5) « Conceptam rerum veracem notitiam tamquam verbum apud nos habemus, et dicendo intus dicimus, nec a nobis dicendo discedit » (*De Trin.*, lib. IX, c. 7), atque *ibid.* (lib. XV, c. 10): « Formata quippe cogitatio ab ea re, quam scimus, verbum est, quod in corde dicimus ».

6) *Qq. dispp.*, *De Potent.*, q. VIII, a. 1 c. — 7) Ibid.

8) *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. IV, a. 2 c. « Verbum (alibi ait) est ultimum, quod intellectus potest in se operari »; *Opusc.* XIV, *De natura verbi intellectus.*

9) *Opusc.* XIII, *De distinctione divini verbi et humani.*

10) *Opusc.* XIV, *De natura* etc. « Haec intentio intellecta, alibi inquit, cum sit quasi terminus intelligibilis operationis, est aliud a specie intelligibili, quae facit intellectum in actu: quam oportet considerari ut intelligibilis operationis principium, licet utrumque sit rei intellectae similitudo. Per hoc enim, quod species intelligibilis, quae est forma intellectus, et intelligendi principium, est similitudo rei exterioris; sequitur quod intellectus intentionem for-

species intelligibilis *species impressa*, verbum autem *species expressa* vocari assolet. « Sicut in principio actionis, inquit noster Aquinas, intellectus, et species non sunt duo, sed unum est ipse intellectus, et species illustrata, ita unum in fine relinquitur, similitudo scilicet perfecta, genita, et expressa ab intellectu, et hoc totum expressum est verbum, et est totum rei dictae expressivum [1]».

197. Denique, ut notio huiusce verbi magis perspicua fiat, adnotandum est cum s. Augustino 1° ipsum a verbo exteriori distingui, quippe quod, cum in intellectu perficiatur, interius est. « Etsi, ait, verba non sonent, in corde suo dicit utique qui cogitat [2] ». 2° Voces exteriores nonnisi ad hoc verbum significandum adhiberi »; Verbum, subdit, quod foris sonat, signum est verbi, quod intus latet [3]». 3° Huic verbo interiori [4] *verbi nomen magis competere* [5], at-

---

mat illi rei similem, quia quale est unumquodque, talia operatur »; *Cont. Gent.*, lib. I, c. 53. Cf *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. IV, a. 2 ad 3.

[1]) Opusc. XIV; cf *Qq. dispp.*, *De Pot.*, q. II, a. 1 c.; *ibid.*, *De Ver.*, q. IV, a. 2 c. Ne quis Scholasticos, vocibus *speciei impressae*, et *speciei expressae* utentes, irrideat, adnotatum volumus ipsos hasce voces a s. Augustino didicisse. Qui quidem ait: « Quod dicimur, eos in corde habere, de quibus cogitamus, secundum quamdam imaginem dicimur, quam de illis habemus *impressam.* Nam si omnino intus ipsi essent, scirent utique quid in corde nostro essent, atque ita, ut eis loqueremur, opus non esset » (*In Psal. CXXXIX*, n. 15). Et alibi: « Inquisitio est appetitus inveniendi, quod idem valet si dicas reperiendi. Quae autem reperiuntur, quasi pariuntur, unde proli similia sunt; ubi nisi in ipsa notitia? Ibi enim quasi *expressa* formantur. Nam etsi iam erant res, quas quaerendo invenimus, notitia tamen ipsa non erat, quam sicut prolem nascentem deputamus » (*De Trin.*, lib. IX, c. 12). Hic loquendi modus placuit quoque s. Anselmo, qui in suis libris doctrinam s. Augustini in compendium redactam exhibet. « Quamcumque rem, ait, mens.... per rationem cupit veraciter cogitare, eius utique similitudinem, quantum valet, in ipsa sua cogitatione conatur *exprimere* »; *Monol.*, c. 33.

[2]) *De Trin.*, lib. XV, c. 10.

[3]) *Ibid.*, c. 11. « Sicut illa species, inquit s. Bonaventura, dum eam sibi et in se contuebatur intellectus, erat verbum interius, sic dum eam protendit ad alterum, efficitur quasi nutus, et verbum exterius »; *In lib. II Sent.*, Dist. X, a. 3, q. I *resol.* Cf s. Thom., *Qq. dispp.*, *De Potent.*, q. IX, a. 5; I, q. XXXIV, a. 1 ad 3.

[4]) Divisio verbi in *verbum interius* (λογος προσφορικός), et *verbum exterius* (λογος ἐνδιάτετος), teste Porphyrio (*De abstinentia ab usu animantium*, ed. de Rhoer, Traiecti ad Rhen. 1767) frequens fuit apud Stoicos. Ipsa occurrit quoque apud Musinium in libro, *An mulieribus quoque philosophandum sit*, ed. Peerlkamp., p. 249, Haarl. 1822, et apud Plutarchum, *Maxime cum principibus viris philosopho esse disputandum*; *Opp.* t. II, p.777, ed. Xiland.

[5]) *Op. cit.*, ibid.

que verbum exterius nonnisi propter relationem, quam cum interiori habet, hoc nomine donari. « Nam, pergit, illud, quod profertur carnis ore, vox verbi est; verbumque et ipsum dicitur, propter illud, a quo, ut foris appareret, assumptum est. Ita enim verbum nostrum vox quodammodo corporis fit, assumendo eam, in qua manifestetur sensibus hominum [1]».

198. Quandoquidem, quid *verbi intellectus* nomine veniat, vidimus, necesse est, ut sine huiusmodi verbo intellectionem elici non posse evincamus. S. Thomas id ex duplici capite demonstrari posse putavit, propterea quod necesse est, ut res cognita, prout est terminus intrinsecus, ad quem cognitio refertur, 1° uniatur intellectui, eique prae ens sit: 2° proportionata, et conformis ipsi intellectu reddatur [2].

199. Antequam haec argumenta enodemus, illud memoria recolendum est, quod per intellectionem, quippe quae ex genere actionum immanentium est, *non aliquid extrinsecus immutatur*, *sed totum in ipso intellectu agitur* [3]; unde terminus, ad quem huiusmodi actio ordinem habet, non consistit in eo, quod aliquid extra intellectum producitur, sed in eo, quod ipsa actio absolvitur, et perficitur [4], prout rem obiectam intelligibili ratione assequitur. Ex quo patet terminum intellectionis esse ipsam rem obiectam, prout in intellectu manet, ab eoque *actu* intelligitur. « Oportet, inquit s. Thomas, quod intellectum sit in intelligente, et unum cum ipso [5] ».

200. Hoc praemonito, quemadmodum requiritur species impressa, ut obiectum sit praesens, et unitum potentiae veluti principium, quod ad efformandam cognitionem concurrit, ita oportet aliam similitudinem, sive speciem ponere, ut illud praesens sit veluti terminus, ad quem cognitio spectat. Enimvero praesentia obiecti secundum suum *esse* reale, et naturale ea non est, quae in termino intellectionis expostulatur. Primo quidem, quod obiectum, prout est

---

1) Ibid., lib. XV, c. 11. Cf s. Thom., *Qq. dispp.*, *de Ver.*, q. IV, a. 1 c.; I, q. XXXIV, a. 1 ad 3.

2) *Cont. Gent.*, lib. I, c. 53. — 3) I, q. LIV, a. 2 c.

4) « Huiusmodi (*actiones immanentes*), inquit s. Thomas, sunt perfectiones eorum, quorum sunt operationes, et possunt esse *ultimae*, quia non ordinantur ad aliquod factum, quod sit finis » (*Cont. Gent.*, lib. I, c. 100). Actio immanens dicitur *actus ultimus*, quia, uti ait Ferrariensis (*In lib. I Cont. Gent.*, c. 53), « ex ipsa non expectatur aliquid in extrinsecus patiens productum, quod sit eius finis, sicut in actionibus transeuntibus; sed productum per talem actionem ordinatur in ipsam actionem, tamquam in finem, cum ad hoc producatur, ut operatio ad suum obiectum terminari possit ».

5) *Qq. dispp.*, *De Pot.*, q. IX, a. 5 c.

praesens secundum *esse* suum reale, est aliquid extra intellectum; terminus autem intellectionis esse non potest, nisi intra ipsum intellectum adsit [1]. Secundo, quod illa praesentia ad intellectionem nihil conferre potest; si quidem, cum ipsa essentiam rei, ad quam intellectio refertur, non ingrediatur, intellectus *indifferenter se habet* ad rem, sive haec secundum esse reale ei praesens, sive absens sit [2]. Hinc praesentia, quae obiectum actu intellectum, sive terminum intellectionis constituit, in eo dumtaxat consistere potest, quod intellectus aliquam speciem obiecti ipse sibi efformat, in eaque, veluti in speculo [3], illud cernit, quod a specie intelligibili repraesentatur. Atqui illa *similitudo rei intellectae*, *quae procedit ab intellectu*, *et in intellectu existit* [4], *et ex specie intelligibili gignitur* [5], est verbum. Ergo *intelligere sine verbo* perfici non potest [6].

201. At res quoque materiales, quae in praesenti vita proprium nostri intellectus obiectum constituunt, consideremus necesse est. Iam harum intellectionem, quin verbum admittatur, explicari nullo modo potest. Namque immaterialis natura intellectus expostulat, ut res materiales ratione immateriali, sive a conditionibus materialibus abstracta, intellectionis terminus sint. Atqui res materiales huiusmodi *esse* abstractum, ac immateriale nonnisi intra intellectum, ipsiusque intellectus beneficio adquirere possunt. Ergo, quemadmodum ratione principii, quo elicitur cognitio, requiritur species intelligibilis, ut obiectum immaterialiter cum intellectu coniungatur, ita etiam requiritur aliqua species, ut obiectum ratione termini, in quo ipsum attingitur, immateriale reddatur. Iamvero huiusmodi species, quae ad intrinsecum terminum intellectionis requiritur, atque ab ipso intellectu possibili, cuius est rem intelligere, efformatur, est species expressa, seu verbum. Cognitionem igitur rerum materialium sine verbo intellectus explicari non posse concludendum est.

202. Obiic. In reddenda ratione intellectionis non plus sumere oportet, quam quod necessarium est. Atqui, ut obiectum, tamquam terminus intellectionis, intrinsecus sit intellectui praesens, et cum eius natura immateriali proportionem habeat, non alia specie, quam *impressa* opus est. Ergo species *expressa*, quae *verbum* dicitur, admittenda non est.

---

1) « Motus, vel operatio cognitivae partis perficitur in ipsa mente »; *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. X, a. 9 ad 7.

2) Cf s. Thom., *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. X, a. 3 c. — 3) *Opusc.* XIII.

4) Cf s. Thom., I, q. XXXIV, a. 3 c.—5) *Opusc.* XIV, *De nat. verbi intell.*

6) *Qq. dispp.*, *De Potent.*, q. VIII, a. 1 c.

203. Resp. *conc. mai.; neg. min.* Et sane species impressa est principium, quo elicitur cognitio, non autem terminus, ad quem actus intelligendi refertur primo, et immediate [1]; siquidem, aiente Aquinate nostro, « non intelligitur species intelligibilis, nisi in quantum intellectus in seipsum reflectitur [2]». Accedit 1° quod, cum intellectio sit actus vitalis ipsius intellectus possibilis, terminus intrinsecus, quo res actu cognita redditur, ab ipso intellectu possibili oriatur oportet; hoc autem per speciem expressam, non autem per speciem impressam obtinetur [3]. 2° Cum species intelligibilis praecedat ipsum intelligere, ipsa obiectum quidem veluti intelligibile, at non veluti *actu* intellectum repraesentare potest. 3° Obiectum potest intelligi secundum diversos respectus, qui virtualiter in eadem specie impressa continentur. At si res ita est, nemo non videt non sufficere speciem impressam, ut intellectionis terminus constituatur, sed opus esse determinata, et expressa specie, in qua intellectus determinate sibi proponat ex parte termini id, quod ex parte principii in specie impressa continetur [4].

204. Quoniam verbum ad intellectionis actum necessario expostulari demonstravimus, operae pretium est nonnulla, duce s. Thoma, adnotare, quae ad eius naturam intelligendam multum conferunt.

1° Verbum est quidem illud, quod intellectus ex re intellecta in seipso concipit [5], quia id, quod intelligitur, in ipso intelligente, et unum cum eo sit oportet [6]; sed non est ipsa res intellecta, tum quod haec interdum est extra intellectum, tum quod verbum est similitudo rei intellectae [7], etiamsi haec sit ipse intelle-

---

1) « Haec ergo similitudo, ait ad rem s. Thomas, se habet in intelligendo, sicut intelligendi principium . . . , non sicut intelligendi terminus. Hoc ergo est primo, et per se intellectum, quod intellectus in se ipso concipit de re intellecta . . . Hoc autem sic ab intellectu conceptum dicitur verbum interius »; *Qq. dispp.*, *De Pot.*, q. IX, a. 5 c.

2) *In lib. III De An.*, lect. VIII.

3) « Necesse est quod species intelligibilis, quae est principium operationis intellectualis, differat a verbo cordis, quod est per operationem intellectus formatum, quamvis ipsum verbum possit dici forma, vel species intelligibilis sicut per intellectum constituta, prout forma artis, quam intellectus adinvenit, dicitur quaedam species intelligibilis »; *Quodlib.* V, a. 9 c.

4) Cf Ioan. a s. Thom., *Cursus Philosophicus Thomisticus*, pars III, q. XI, a. 2, p. 880, Lugduni 1678.

5) Verbum cordis nihil est aliud, quam quod actu consideratur per intellectum »; *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. IV, a. 1 c.

6) *Qq. dispp.*, *De Pot.*, q. IX a. 5, c.

7) « Verbum in mente conceptum est repraesentativum omnis eius, quod actu intelligitur »; *Opusc.* XIV.

ctus [1], tum denique quod « conceptio intellectus ordinatur ad rem intellectam, sicut ad finem; propter hoc enim intellectus conceptionem rei in se format, ut rem intellectam cognoscat [2] ». Ex quo patet et rem ipsam, et verbum posse dici id, quod intelligitur, prout res concipitur vel in se ipsa, vel relata ad modum, quo in intellectu est [3]. Quoniam vero intellectus per verbum *pertingit ad rem*, ideo verbum « non solum est id, quod intellectum est, sed etiam id, quo res intelligitur [4] ».

2° Verbum distinguitur ab ipsa intellectione, non ex eo quod ab ipso actu intelligendi separari potest, sed ex eo quod est aliquid procedens per actum intelligendi eo modo, quo imago expressa procedit per actum, qui eam exprimit. Et sane intellectio non prae se fert formalem similitudinem obiecti, sed cognitionem obiecti, quod sua similitudine exprimitur. Atqui verbum est ipsa similitudo obiecti. Ergo intellectio a verbo distinguitur [5].

3° Actio, qua intellectus verbum producit, seu *dictio*, vel *locutio interior*, ab ipso actu immanente intellecti nis non distinguitur. « In nobis dicere non solum significat intelligere, sed intelligere cum hoc, quod est ex se exprimere aliquam conceptionem, nec aliter possumus intelligere, nisi huiusmodi conceptionem exprimen-

---

1) « Verbum, quod oritur ab intellectu, est similitudo rei intellectae, sive sit idem, quod intellectus, sive aliud »; *Qq. dispp.*, *De Pot.*, q. VIII, a. 1 c.

2) Ibid. — 3) *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. IV, a. 2 ad 3.

4) *Op. cit.*, loc. cit. Verbum dicitur esse id, *quo intellectus ad rem pertingit*, non quia intellectus prius imaginem, quae repraesentat obiectum, cognoscit, et postea ipsum obiectum videt, sed quia in ipso verbo obiectum ab eo repraesentatum contemplatur. Et sane, verbum non est quaedam imago exterior, quae, prout cognoscitur, ducit in cognitionem alterius, sed est imago interior, et forma, quae cognitionem in ultimo actu constituit. Iam prioris generis imago procul dubio prius, quam ipsum obiectum, attingi, et cognosci debet; ast idem non est dicendum de imagine alterius generis, quia huius munus in eo dumtaxat consistit, quod cognitionem obiecti formaliter perficit. « Illud, in quo aliquid videtur, inquit s. Thomas, est ratio cognoscendi illud, quod in eo videtur. Ratio autem cognoscendi est forma rei, in quantum est cognita, quia per eam fit cognitio in actu; unde sicut ex materia, et forma est unum esse, ita ratio cognoscendi, et res cognita sunt unum cognitum »; *In lib. III Sent.*, Dist. XIV, q. I, a. 1, sol. 4.

5) Cf *Qq. dispp.*, *De Pot.*, q. VIII, a. 1 c., et I, q. XXXIV, a. 1 ad 2. Qua de re illud monet sanctus Doctor, quod etsi intelligenti actus aliud sit a verbo, tamen non est aliquid ipsi extrinsecum, sed velut quaedam eius perfectio: « Huiusmodi verbum nostri intellectus est quidem extrinsecum ab esse ipsius intellectus (non enim est de essentia, sed est quasi passio ipsius), non tamen est extrinsecum ab ipso intelligere intellectus, cum ipsum intelligere compleri non possit sine verbo praedicto »; *Qq. dispp.*, *De Pot.*, q. VIII, a. 1 c.

do, et ideo omne intelligere in nobis proprie loquendo est dicere [1] ». Et alibi: « Intellectus intelligendo concipit, et format verbum [2] ». Enimvero dictio, seu locutio est productio verbi exprimentis, et manifestantis rem, veluti intellectam, et cognitam, seu veluti terminum intellectionis, quia locutio ad actionem cognoscendi pertinet, remque exprimit non solum veluti intelligibilem in actu primo, sed etiam veluti intellectum in actu secundo. Hinc voces exteriores, quae, ut diximus [3], verbum mentis denotant, ipsas nostras cognitiones immediate significant [4]. Atqui res nonnisi per ipsum intelligere intellecta in actu effici potest. Ergo verbum quoque nonnisi per ipsum intelligere ab intellectu procedere potest. Nulla autem repugnantia, monente s. Thoma [5], in eo agnoscenda est, quod eadem cognitio verbum simul cognoscat, et formet. Quin immo, si prius formaretur verbum, oporteret prius dicere, quam cognoscere; unde illa dictio, seu locutio caeco modo fieret, quia diceret id, quod nondum cognoscit [6].

205. Obiic. Dictio expostulat intellectionem, quia ex hoc, quod intellectus intelligit, verbum procedit, et vicissim intellectio expostulat dictionem, quia intellectus obiectum in verbo contemplatur. Atqui actionum, quarum una alteram expostulat, diversa sunt. Ergo dictio, et intellectio sunt diversae actiones.

206. *Resp. Dist. mai.* Dictio expostulat intellectionem , et vicissim intellectio dictionem, tamquam duo omnino diversa, *neg. mai.*, tamquam duos modos eiusdem operationis; *conc. mai.; dist. pariter min.; neg. conseq.* Enimvero dictio expostulat intellectionem, uti modus rem ipsam, cuius est modus, non vero sicut diversam entitatem [7]. Quare, cum dicitur, quod *quicumque intelligit, ex hoc ipso quod intelligit, producit verbum*, non illud significatur, unam actionem esse alterius causam , sed in eodem actu unam esse alterius perfectionem. Item cognitio expostulat productionem verbi,

---

1) *Qq. disqq., De Ver.*, q. IV, a. 2 ad 5.

2) *Cont. Gent.*, lib. IV, c. 11. Cf p. 301.

3) P. 302. — 4) Cf p. 41, not. 3.

5) *Opusc.* XIV, *De natura verbi intellectus.*

6) Cf Ioan. a s. Thoma, *Op. cit.*, P. III, q. XI, a. 2, p. 881.

7) Hanc ob rationem « dicere, ut s. Thomas ait, et intelligere differunt; nam intelligere importat solam habitudinem intelligentis ad rem intellectam, in qua nulla ratio originis importatur; dicere autem importat principaliter habitudinem ad verbum conceptum ; nihil enim aliud est dicere, quam proferre verbum »; I, q. XXXIV, a. 1 ad 3. Et alibi : « In nobis dicere non solum significat intelligere, sed intelligere cum hoc, quod est ex se exprimere aliquam conceptionem »; *Qq. dispp., De Ver.*, q. IV, a. 2 ad 5.

non tamquam distinctam actionem, sed quia ipsa ad cognoscendum obiectum, quod verbo repraesentatur, spectat. Et sane intellectio, etsi una, et simplicissima actio sit, potest tamen duplici modo spectari, nempe vel prout quaedam actio est, scilicet prout obiectum in sui similitudine praesens constituit, vel prout cognitio est, nempe prout obiectum, quod iam praesens effectum est, assequitur. Priori ratione intellectus intelligendo producit verbum, et hoc sensu dicitur verbum esse *terminum actionis intellectus* [1], vel *ultimum, quod intellectus potest in se operari* [2]. Altera autem ratione intellectus in verbo iam producto obiectum, quod in eo relucet, contemplatur, atque hoc sensu dicitur, quod *intelligere comple'ur per verbum* [3].

4° Etsi verbum ideo ab intellectu producatur, ut obiectum, prout est terminus intellectionis, immateriale fiat [4]; tamen intellectus obiectum immateriale in verbo nonnisi sub aliquo phantasmate contemplatur. En brevis, et dilucida argumentatio, quam s. Thomas cum ab ipsa natura intellectus, tum ab interna cuiusque experientia concinnavit. « Intellectus possibilis, inquit, sicut et quaelibet substantia operatur secundum modum suae naturae. Secundum autem suam naturam est forma corporis; unde intelligit quidem immaterialia, sed inspicit ea in aliquo materiali;cuius signum est,quod in doctrinis universalibus exempla particularia ponuntur, in quibus quod dicitur inspiciatur [5]».

---

[1]) *Opusc.* XIV, *De natura verbi intellectus.* — [2]) Ibid.

[3]) *Qq. dispp.*, *De Pot.*, q. VIII, a. 1 c. Quandoquidem una, eademque est actio, qua intellectus, producendo verbum, rem intelligit, liquet falsam esse sententiam Rosminii, qui reflexionem ad verbi productionem expostulari contendit (*Nuovo Saggio sull' origine delle idee*, vol. 2, sez. V, p. 2, c.IV, a. 4, § 3). Audiatur D. Thomas: « Nunc restat videre, utrum verbum gignatur per reflexionem actus intellectus, vel per actum rectum. Ad cuius evidentiam considerandum est, quod verbum, quod est expressivum rei,quae intelligitur, non est reflexum, nec actio, qua formatur verbum, quod est expressivum rei, quae concipitur, est reflexa; alioquin omne intelligere esset reflexum, quia semper cum intelligitur aliquid, verbum formatur »; *Opusc.* XIV, *De nat. verbi intellectus.*

[4]) P. 304.

[5]) *Cont. Gent.*, lib. II, c. 73. Discrimen, quod est inter huiusmodi phantasma, atque illud, quo intellectus indiget, antequam speciem intelligibilem in se recipiat, ab eodem sancto Doctore ita explicatur: « Alio ergo modo se habet intellectus possibilis ad phantasma, quo indiget ante speciem intelligibilem, et alio modo, postquam recepit speciem intelligibilem; ante enim indiget eo, ut ab eo accipiat speciem intelligibilem, unde se habet ad intellectum possibilem, ut obiectum movens; sed post speciem in eo receptam indiget eo quasi instrumento, sive fundamento suae speciei, unde se habet ad phantasmata, sicut causa efficiens. Secundum enim imperium intellectus

ARTICVLVS SEXTVS

Vtrum intellectus in intellectione sit activus, an passivus

207. Ex iis, quae hactenus de modo, quo intellectus ad actum reducitur, disseruimus, facile perspicere licet intellectionem partim ab obiecto, partim ab intellectu, tamquam a duabus causis incompletis unius, eiusdemque rei, perfici, ita ut ambo unicam completam causam intellectionis constituant.

208. In primis, obiectum intelligibile esse principium intellectionis luculenter colligitur ex eo, quod, cum intellectus possibilis in potentia ad res intelligendas sit, nihil, ut diximus, actu intelligere potest, nisi ad actum intelligendi ab obiecto intelligibili, sive a specie intelligibili, quae obiectum repraesentat, moveatur [1]. Quo hocce argumentum magis elucescat, adnotandum est intellectum, cum omne verum pro obiecto habeat, non esse ad ullam certam naturam intelligendam naturaliter determinatum, sed ad omnes naturas intelligendas indeterminatum, sive indifferentem. Hinc, quoniam actus intelligendi exerimus, quibus determinatas naturas rerum intelligimus, oportet esse aliquid, quod intellectum ad certam aliquam naturam rerum intelligendam determinet. Atqui huiusmodi determinatio nonnisi a specie intelligibili, sive ab obiecto effici potest. Namque intellectus non potest ullum obiectum intelligere, nisi eius specie informetur; haec autem species naturam aliquam determinatam rerum repraesentat. Ergo obiectum intelligibile, cum intellectum ad actum intelligendi determinet, ipsum ad eumdem actum aliquid conferre certo certius est [2].

209. Praeterea, intellectus est ipse sibi principium suae intellectionis. Et sane intellectio est actio vitalis, atque immanens animae; sed actionis vitalis principium in ipso vivente esse debet [3]; ergo intellectio ab ipso intellectu, tamquam causa, proficisci debet [4]. Hoc ipsum comprobare licet duobus aliis argumentis. 1° Nos experimur potestatem intelligendi penes nos esse, nosque res, quoties nobis li-

---

formatur in imaginatione phantasma conveniens tali speciei intelligibili, in quo resplendet species intelligibilis, sicut exemplar in exemplato, sive in imagine »; *Ibid.*

[1] Cf p. 284.

[2] Cf s. Thom., *Cont. Gent.*, lib. II, c. 77, et Scot., *In lib. I Sent.*, Dist. III, q. VIII, n. 2.

[3] Cf p. 212-213.—[4] Cf Scot., *De Anim.*, q. XII, n. 7.

buerit, intelligere; atqui, si principium, quo anima intelligit, non esset in ipsa anima, sed extra eam, potestas intelligendi penes eam non foret; animam igitur esse principium activum intellectionum suarum tenendum est [1]. 2° Cum mens nostra idem obiectum intelligibile, in aequalibus circumstantiis positum, magis, minusve intelligat, illius intellectio magis, minusve perfecta est. Atqui haec maior, vel minor in eiusdem obiecti intellectione perfectio nonnisi ex maiori, aut minori vi, quam anima in obiectum intendit oriri potest, quippe quod obiectum, cum sit agens naturale, semper secundum totam suam vim in intellectum agit. Ergo intellectio ad intellectum, tamquam ad principium activum sui refertur [2].

210. Nec negotium facessat, quod intellectus ab obiecto intelligibili ad actum intelligendi determinari indiget. Etenim, ut probe ad hanc rem Scotus advertit, indeterminatio intellectus, quam diximus, non in *defectu actus*, sed in illimitatione virtutis activae consistit, quia ipsa non ex eo oritur, quod intellectus sit omnino *passivus*, sed ex eo quod est principium *indeterminate activum* ad actus suos producendos. Porro autem, quoniam vis intellectiva nullo limite coercetur, quia omne verum pro obiecto habet, ipsa nequit ullum determinatum obiectum intelligere, nisi ab ipso obiecto limitetur. Hinc intellectus opus obiecto non habet, ut vim intellectivam, aut actum, per quem illud intelligit, ab ipso accipiat, sed dumtaxat, ut ad certum aliquem actum, qui ipsum repraesentat, determinetur [3]. Vtrumque demonstrationis caput concludere lubet his verbis s. Thomae: « Operationis intellectivae est duplex principium in intelligente. Vnum scilicet, quod est ipsa virtus intellectualis, quod quidem principium est etiam in intelligente in potentia; aliud autem est principium intelligendi in actu, scilicet similitudo rei intellectae [4]».

211. Quae cum ita se habeant, liquet intellectum possibilem, ad quem, ut diximus [5], intellectio pertinet, nec omnino passivum, nec omnino activum esse, quia neque obiectum intelligibile, neque ipse intellectus est unica, et perfecta causa intellectionis [6]. Quapropter a vero longe aberrant opiniones tum illorum Philosophorum, qui

---

1) Cf Scot., *In lib. I Sent.*, Dist. III, q. 7, n. 20.

2) Cf eumdem Doctorem *ibid.*, q. cit., n. 17, et *Qq. quodlib.*, q. XV, a. 8.

3) *In lib. I Sent.*, Dist. III, q. VII, n. 9.

4) I, q. CV, a. 3 c. Cf s. Aug., *Soliloq.*, lib. I, c. 6. — 5) P. 291.

6) De intellectu possibili nos hic loquimur; siquidem nullum dubium est, quin intellectus agens, quippe qui speciem intelligibilem efficit, mere activus sit. Cf s. Thom., *De Ver.*, q. X, a. 6 c. Cf p. 296.

nonnisi meram passivitatem in intellectu agnoscunt, tum illorum, qui absolutam activitatem ipsi tribuunt. Inter eos, qui primam sententiam tuentur, Sensistae praecipue recensendi sunt; hi enim, cum facultates intellectivas a sensitivis non specie,sed gradu quodam discriminent, intellectionem a sola actione obiecti in intellectum effici deducunt. Altera autem sententia, quam primo Henricus Gandavensis, et Ockamus propugnarunt, fere omnium recentium auctoritate gaudet. Re vera, hi, speciebus intelligibilibus reiectis, animam ex eo dumtaxat res intelligere, quod hae coram se sistunt, sive quod idem est, animam, quoties res ei occurrit, ex sola vi sua intellectionem efformare autumant [1].

212. Vt harum opinionum absurditas magis, magisque elucescat, iis, quae iam attulimus, argumentis haec addere praestat. Quod ad primam spectat, 1° sensus, ut in praecedenti capite ostendimus, et speciem a re obiecta in organo impressam in se recipit, et per speciem in se receptam ad ipsam rem se convertit. Atqui receptio speciei,et conversio ad speciem receptam sunt verae actiones. Ergo, etiamsi intellectum a sensu specie haud distingui Sensistis concedatur, inde ipsi colligere non possunt intellectum ita ab obiecto intelligibili pati, ut nihil in illud agat. 2° Sensistae intellectionem, si non specie, certe *gradu* quodam sensationi praestare fatentur. Atqui huiusmodi praestantia intellectionis a sensatione repeti non potest, quia, cum sensatio hac perfectione careat, ipsam intellectioni largiri nequit. Ergo alia in anima functio, quae sensationem perficiat, admittenda est. Iam huiusmodi functio, utpote quae sensationem transmutat, et intellectionem convertit,

---

1) Hic contra illos philosophos pugnamus, qui, quamvis in intellectione humana obiectum non solum a subiecto distingui, sed etiam extrinsecus ei obvenire persuasum haberent, nihilominus intellectum aliquo modo passivum esse inficiati sunt, quia operationem, qua ipse obiectum a se diversum intelligit, omnino activam esse arbitrabantur. At sunt non pauci, qui ex momentis rationis longe diversis ad absolutam intellectus activitatem tuendam pertracti fuere. Ex his nuperi Pantheistae Germaniae post Neoplatonicos illam propugnarunt, eo quod obiectum intelligibile esse unum, idemque cum subiecto intelligente visum eis fuit. Inter quos Fichteus eo pervenit, ut animam obiectum intelligibile ex vi sibi insita creare putaret. Alii vero, quibus in veteri aetate Plato praelusit, in eamdem sententiam concesserunt, eo quod universum obiectum cognitionis naturaliter insitum animae humanae esse, eique non per aliquam actionem rerum externarum, sed ex vi ipsi insita praesens fieri, prout occasio ei a rebus externis praebetur, arbitrati sunt. De singulis hisce opinionibus nihil adiungimus; diversa enim pronuntiata, ex quibus ipsi doctrinam de absoluta activitate intellectus colligere conati sunt, perabsurda esse in hoc opere passim demonstrabimus.

activa sit oportet. Ex ipsis igitur Sensistarum principiis conficitur intellectionem explicari non posse, nisi quaedam activitas in anima agnoscatur. Haec duo observasse in praesentia satis est; nam discrimen inter intellectum, et sensum, ex quo sententia de absoluta passivitate intellectus omnino conficitur, in fine huius capitis ostendemus.

213. Quod spectat ad alteram sententiam, haec iam ex parte refutata a nobis est, quia antea demonstravimus animam non posse res ex eo dumtaxat intelligere, quod ipsae nobis adsunt. Restat igitur, ut illam hic ex ea parte excutiamus, quatenus absoluta activitas in intellectione animae tribuitur. Atque in primis, si anima, ut Scotus contra Henricum Gandav. arguit [1], esset unicum activum principium suarum intellectionum, ipsam praesentia obiectorum ad intelligendum non indigere dicendum foret; quidquid enim est causa perfecta alicuius rei, sine alius principii ope rem illam producere potest. Atqui illius sententiae propugnatores praesentia obiecti opus esse asserunt, ut intellectus illud intelligat. Ergo animam non esse unicum principium activum suarum intellectionum, sed has ab obiecto etiam quodammodo pendere fateantur necesse est. Nos non latet a plerisque recentibus praesentiam obiecti non aliam ob causam expostulari, quam ut anima ad obiectum intelligendum excitetur. At vero nos ab ipsis, quemadmodum idem Scotus [2] ab Henrico Gandavensi, quaerimus, quid sit, per quod anima a praesentia obiecti ad intellectionem eliciendam excitetur, et cum Auctore *Additionis* ad hunc locum Scoti ita argumentamur: « Specialiter tamen etiam illud de excitatione non videtur valere. Quaero enim, quid sit excitare ? Si aliquid causare in intellectiva potentia; ergo obiectum aliquid causat, antequam intellectiva de se agit; ergo intellectiva non est tota causa prima respectu cuiuslibet in se causati, sed etiam obiectum. Si excitare non sit aliquid causare in potentia intellectiva, non aliter se habet in se post excitationem, quam ante, et ita non magis excitatur nunc, quam prius [3] ».

214. Accedit, quod si intellectio nullo modo ab obiecto efficeretur, primo ipsa obiectum repraesentare non posset, quia, cum anima humana res ipsas in se non contineat, cognitio vim res repraesentandi ab ea accipere nequit; secundo, intellectiones ab se essentialiter non distinguerentur, quippe quod, cum vis intellectiva animae

---

1) *In lib. 1 Sent.*, Dist. III, q. 7, n. 3, 4, et 31.
2) *Op. cit.*, n. 13.
3) *Addit.* ad n. 4 q. VII, Dist. III *in lib. 1 Sent.*

simplex, et uniusmodi sit, intellectiones, prout ab anima proficiscuntur, ab se distingui non possunt. Atqui Philosophi, quos hic impugnamus, sentiunt intellectiones esse repraesentatrices obiectorum, et diversas esse, prout illarum obiecta diversa sunt. Ergo intellectionem quodammodo ab obiecto produci, proindeque intellectum non esse unicum principium efficiens intellectionis fateantur oportet [1].

215. Quod si nosse velis, quomodo obiectum intelligibile, et intellectus, tamquam duo principia activa, ad actum intellectionis concurrant, responsio ex iam dictis facile tibi suppetit. Namque obiectum vi sua activa determinata vim indeterminatam intellectus determinat, et intellectus per vim suam ab obiecto determinatam ipsum obiectum intelligit. Quapropter obiectum intelligibile, seu species, quae illud repraesentat, est causa *exemplaris*, et *finalis* intellectionis. Est quidem causa exemplaris; namque intellectus per speciem intelligibilem obiecti ad actum intellectionis determinatur ex eo, quod species obiectum repraesentat; atqui illud, quod ad effectus productionem concurrit, cum effectum repraesentet, causa exemplaris eius est; species igitur intelligibilis est causa exemplaris intellectionis. Est etiam causa finalis; terminus enim intellectionis est illud ipsum obiectum, quod species intelligibilis repraesentat; atqui terminus, in quem actio desinit, est causa finalis eiusdem actionis; ergo species intelligibilis ex eo, quod est causa exemplaris intellectionis, causa finalis illius etiam est. Intellectus autem possibilis est causa efficiens, et formalis intellectionis. Et sane intellectus possibilis, ut saepe diximus, per speciem intelligibilem obiecti, quam ab intellectu agente excipit, ad ipsum obiectum convertitur, illudque apprehendit; quapropter ipse est principium, a quo intellectio proxime emanat. Sed principium, a quo aliquis effectus proxime emanat, est procul dubio et causa effectrix eius, quia ab eo *esse* suum accipit, et causa formalis, quia omne agens, ut alibi ostendemus, secun-

---

[1]) Cf Scot., *ibid.*, n. 20. Ex his intelligis sententiam eorum, qui intellectum esse unicam causam effectricem intellectionis contendunt, cum pantheismi placitis consentire. Namque, si intellectus esset causa unica effectrix suarum intellectionum, tenendum foret similitudines rerum in intellectum neque ab ipsis rebus, neque ab alia causa exteriori induci, sed ei essentialiter inesse. At vero, hoc proprium est Intellectus Divini; namque cum solus Intellectus Divinus sit causa rerum, ipse solus similitudines omnium rerum in se essentialiter habet. Nequit igitur dici intellectum humanum esse unicum principium efficiens suarum intellectionum, nisi ipse unus idemque esse cum Intellectu Divino simul dicatur; id, quod purus, putusque pantheismus est. Cf quae diximus p. 281.

dum suam formam agit. Ergo intellectus possibilis causa effectrix, et formalis intellectionis est [1].

ARTICVLVS SEPTIMVS

De Conscientia

216. Hactenus de illa intellectus operatione disputavimus, qua ipse obiectum suum proprium, nempe essentias rerum materialium conditionibus materiae exutas, primo, et immediate apprehendit, in eaque operatione explicanda longiores fuimus, quia naturam intellectus, uti ex dictis in *Dynamilogia generali* patet, nonnisi ex operatione, quae ad obiectum proprium, ac immediatum eius refertur, cognoscere poteramus. At, quoniam intellectus in actu constitutus suas ipsas operationes cognoscere quoque valet, ad huius functionis intellectus naturam investigandam progrediamur necesse est.

217. Certum, exploratumque est nos non solum sentire, quod aliquid sentimus, sed etiam intelligere, quod aliquid intelligimus. Hinc, si admittenda est in anima facultas sensationes sentiendi, quam *sensum communem* diximus, alia etiam facultas, seu functio, qua res intelligere intelligimus, admittatur necesse est. Haec facultas, sive functio intellectus *conscientiae* nomine designatur [2].

218. Conscientia est cognitio animae, quae circa actus suos versatur. Haec definitio *conscientiae* ethymologiae vocis respondet, nam « conscire, aiente s. Thoma, dicitur quasi simul scire », hoc est, scire aliquid de eo, quod agimus, sive, ut idem sanctus Doctor explicuit, *scientiam ad aliquid applicare* [3].

219. Iamvero anima dupliciter aliquam cognitionem ad aliquem actum accommodat, quippe quod ipsa considerare potest vel ipsam existentiam actus, an nempe aliquis actus reapse sit; vel utrum

---

1) Advertito *formam* pro *exemplari* interdum accipi; unde s. Thomas speciem intelligibilem causam formalem intellectionis esse saepe dixit.

2) Facultates, sive functiones animae nostrae, quibus res sentire, ac intelligere cognoscimus, communi *sensus intimi*, vel *conscientiae* nomine a recentibus sine ullo discrimine designantur. At vero, quoniam ad facultates sentiendi, et intelligendi significandas diversae voces, nempe *sensus* et *intellectus* usurpantur, opportunum nobis videtur diversis quoque vocibus illas sive actiones, sive facultates animae significare, quibus ipsas sensationes, et intellectiones in nobis cognoscimus. Nam, cum actiones, quibus aliquid sentire, et intelligere experimur, diversi generis sint, perspicuitas expostulat, ut ad illas significandas diversa vocabula adhibeamus.

3) *Qq. dispp. De Ver.*, q. XVII, a. 1 c.

cum morum legibus consentiat, necne. Hinc duplex *conscientia* distinguitur, nempe *psychologica*, et *moralis*, prout vel aliquem actum a nobis fieri cognoscimus; vel aliquem actum bonum, aut malum esse decernimus [1]. Iam de conscientia *psychologica*, non vero de *morali* nobis hic agendum esse nemo non videt.

220. Vt vero quaestionibus, quae circa conscientiam versantur, plane satisfaciamus, distinctionem inter conscientiam *habitualem*, et *actualem*, quam Scholastici, duce s. Augustino, tantopere insinuarunt, in primis explicemus oportet.

Certum est animam tum se, actionesque suas *actu* cognoscere, cum supra se convertitur; itemque certum est animam tum quoque, cum *actu* se non cognoscit, aliquam cognitionem sui habere ex eo solum, quod est sibi praesens, quemadmodum homo litterarum gnarus litteras ignorare non dicitur, quando de litteris non cogitat [2]. Iam illa cognitio, quam anima sui, suarumque actionum habet, ex eo dumtaxat, quod essentia sua est sibi praesens, *habitualis* dicitur. Illa autem cognitio, quam anima sui, suarumque actionum adipiscitur ex eo, quod supra se, suosque actus convertitur, sive, quemadmodum inquit s. Augustinus [3], ex eo quod se ante conspectum suum ponit, *actualis* nuncupatur. Ex his perspicitur conscientiam habitualem esse *directam*, quippe quod per ipsam anima *per se*, prout est aliquid intelligibile sibi ipsi praesens, cognitionem sui, suarumque actionum habere dicitur [4]; conscientiam vero actualem esse *re-*

---

[1]) *Qq.dispp.*, *De Ver.*, loc. cit. Cf s.Aug., *Serm. XIII in Ps. 2*, c. IV, n.7.

[2]) Hanc comparationem adhibuit s.Augustinus, *De Trin.*, lib.XIV, c.6, n.8.

[3]) *Op. cit.*, lib. cit., c. 5.

[4]) Apposite s. Augustinus: « Nihil tam novit mens, quam id, quod sibi praesto est; nec menti magis quidquam praesto est, quam ipsa sibi »; *De Trin.*, lib. XIV, c.4, n.7. Conscientia *habitualis* ita a nobis explicatur, ut non solum tamquam principium, vel dispositio sit, qua in sui actualem cognitionem animae prodire possit, sed etiam ut quamdam animae cognitionem et ipsa praeseferat. Iam huiusmodi interpretationem praeclarus Philosophus nuperrime oppugnavit, quippe quae ab Aquinatis nostri mente dissentit, immo totam eius de humanae cognitionis origine doctrinam pessundat; siquidem, quoniam conscientia habitualis ex ipsa animae praesentia efficitur, anima, cum semper sibi adsit, semper se intelligeret, ac proinde numquam in potentia ad intelligendum dici posset. At in primis dubitari nequit, quin, secundum nostrum Doctorem, animae aliqua sui cognitio habitualiter insit. Satis sit haec loca proferre: « Anima semper intelligit se, non discernendo, vel cogitando aliquid de se, sed in quantum praesens est sibi » (*In lib. II Sent.*, Dist. XXXIX, q. I, a. 1 ad 1). Et *ibid.* (lib. I, Dist. III, q. IV, a. 5 *sol.*): « Dicendum, quod secundum Augustinum (*De util. credendi*, c. XI) differunt cogitare, discernere, et intelligere. Discernere est cognoscere rem

flexam, quia ipsa acquiritur ex eo, quod anima, aiente eodem sancto Doctore, « ad se cogitandam quodam modo redit [1]».

---

per differentiam sui ab aliis. Cogitare autem est considerare rem secundum partes, et proprietates suas; unde cogitare dicitur quasi coagitare. Intelligere autem dicit nihil aliud, quam simplicem intuitum intellectus in id, quod sibi est praesens intelligibile. Dico ergo, quod anima non semper cogitat et discernit de se; quia sic quilibet sciret naturaliter totam naturam animae, ad quod vix magno studio pervenitur; ad talem enim cognitionem non sufficit praesentia rei quolibet modo, sed oportet ut sit ibi in ratione obiecti, et exigitur intentio cognoscentis. Sed secundum quod intelligere nihil aliud dicit, quam intuitum, qui nihil aliud est, quam praesentia intelligibilis ad intellectum quocumque modo; sic anima semper intelligit se . . . indeterminate ». Sane, si conscientia habitualis nullam exhiberet cognitionem, quomodo anima ad conscientiam actualem progrediatur, haud posset explicari. Etenim, ad sui conscientiam actualem anima pervenit ex hoc quod percipit se agere (*Contr. Gent.*, lib. III, c. 46): quibus verbis, quemadmodum Ferrariensis advertit (*h. l.*), « illud significatur, quod non qualiscumque cognitio actuum ducit in cognitionem esse animae, sed illa cognitio, qua cognoscit aliquis *sibi* inesse animae actus ». Atque ut s. Augustini verba adhibeamus, « ubi nosse suum (*anima*) novit, si se non novit ?. . . Quo pacto igitur se aliquid scientem scit, quae seipsam nescit? » (*De Trin.*, lib. X, c. 3, n.5). Quocirca « mens, quando cogitatione sua se conspicit, intelligit se, et recognoscit; gignit ergo hunc intellectum, et cognitionem suam. Nec ita sane gignit istam notitiam suam mens, quando cogitando intellectam se conspicit, tamquam sibi ante incognita fuerit, sed sibi ita nota erat, quemadmodum notae sunt res, quae memoria continentur, etiam si non cogitentur, quoniam dicimus hominem nosse litteras, etiam cum de aliis rebus, non de litteris cogitat (*Op. cit.*, lib. XIV, c. 5 et 6, n. 8). Hinc Scotus docuit animam se per actus suos cognoscere non posse, nisi habitualem cognitionem sui antea habeat: « Quod cognoscatur anima per operationes. . ., necesse est aliquam cognitionem de anima praecedere, quae scilicet sufficit, quod sit indeterminata, et generalis, et quasi habitualis » (*De rerum princ.*, n. 6). Haec autem theoria cum doctrina idealogica s. Thomae, scilicet *intellectum humanum se habere in genere intelligibilium in potentia tantum*, apprime consentit. Etenim, quemadmodum ex iis, quae in hoc articulo explicantur, satis constat, cognitio illa, quae in conscientia habituali a nobis admittitur, ad animam non tamquam aliquid mere intelligibile, sed tamquam suarum actionum principium refertur; scilicet, actus, quo intellectus proprium obiectum, seu quidditatem in materia corporali existentem, cognoscit, praesens profecto animae est. Inde fit, ut anima, etiamsi supra se non convertatur, illum actum, quippe qui aliquid intelligibile est animae immaterialitati proportionatum, aliquo modo cognoscat; atque in actu ipsam essentiam animae, quae illum elicit, *sub quadam confusione*, ut s. Thomas inquit (*In lib. II Sent.*, loc. cit.), apprehendat. Cum igitur huiusmodi habitualis cognitio in ipsa obiecti cognitione implicetur, animam ad illam, aeque ac ad ipsum obiectum, *in potentia* se habet, ac proinde nihil, quod idealogicae doctrinae Aquinatis adversetur, ex nostra conscientiam habitualem explicandi ratione inferri potest.

[1]) *De Trinit.* lib. X, c. 5, n. 7; cf Tract. XXIII *in Ioan. c. 5*, n. 11. No-

221. Iam ab immaterialitate animae repetendum est, quod ipsa conscientiam sui, et actionum suarum cum habitualem, tum actualem habet. Et primo, anima conscientia habituali praedita est ex eo, quod actus, quo aliquid intelligit, et cuius ipsa est principium, veluti aliquid intelligibile, est ipsi praesens [1]; atqui actus est, velut aliquid intelligibile, animae praesens, prout est aliquid immateriale; ergo immaterialitas animae in causa est, cur ipsa sui conscientiam habitualem habeat. « Semetipsam, ait s. Augustinus, per seipsam novit, quoniam est incorporea [2] ». Secundo, si anima per conscientiam actualem se, et actus suos, tamquam obiectum cognitionis, sibi ipsi, tamquam subiecto eius, constituit [3], certe id nonnisi per conversionem sui super se, quam *reflexionem* diximus, efficere quit. Atqui anima ex eo, quod est immaterialis, est super se reflectendi capax; si quidem, « cum corpus, inquit s. Thomas, ad seipsum converti non possit. . .; sequitur quod converti ad seipsum sit operatio separata a corpore [4]». Ergo anima, ex eo quod est immaterialis, conscientia actuali gaudet.

---

men *reflexionis*, quod lucis proprium est, scite illi actui datum est, quo anima se, actusque suos conscientia actuali cognoscit. Et sane anima, uti ex dictis perspicitur (cf p. 286), ad obiecta, quae intelligit, tamquam lux ad corpora, refertur; siquidem, ope intellectus agentis, essentias rerum materialium conditionibus materialibus exuens, ipsas quasi luce perfundit, atque actu intelligibiles efficit. Quapropter, quoniam lux ex uno in aliud corpus prosiliens super corpora reflecti dicitur, factum est, ut, quoties anima *intentionem* suam ab obiecto, quod actu intelligibile efficit, in se ipsam per conscientiam actualem retrahit, ipsa super se, actusque suos *reflecti* dicatur.

1) Cf p. 315, not. 4.

2) *De Trin.*, lib. IX, c. 3, n. 3. Cf Alb. M., *De Hom.*, tract. I, q.LXXII, a. 2, part. 1 ad 3. Advertito ad efficiendam in anima cognitionem habitualem alicuius obiecti expostulari non solum ut illud perenniter animae sit praesens, sed etiam ut illius vires non supergrediatur. Quapropter ex eo, quod Deus est obiectum per se intelligibile, et perenniter menti adest, perperam colligitur a Malebranchianis mentem humanam intuitu perenni Dei gaudere. Nam Deus, cum sit obiectum intelligibile, quod vires humanae mentis supergreditur, naturaliter menti humanae praesens est, ut s. Bonaventura docuit, prout principium, quod ipsam conservat, et continet, non prout principium, quod ipsam ad rei cognitionem determinat; *In lib. II Sent.*, Dist. III, p. 2, a. II, q. 2 ad 3. Sed de hac re fusius alibi.

3) « Mens, inquit s. Augustinus, cum seipsam cognoscit, cognitum, et cognitor ipsa est »; *De Trin.*, lib. IX, c. 12, n. 18.

4) *In lib. de Causis*, lect. XV. Et alibi: « Virtutes cognoscitivae, quae non sunt subsistentes, sed actus aliquorum organorum, non cognoscunt seipsas, sicut patet in singulis sensibus; sed virtutes cognoscitivae per se subsistentes cognoscunt seipsas » (I, q. XIV, a. 2 ad 1). Clarius s. Bonaventura: « Procul dubio anima propter immunitatem a materia est reflexiva sui super se »; *In lib. II Sent.*, Dist. XXV, p. 1, a. I, q. 3 *resol.*

222. His praestitutis, ab obiecto conscientiae investigando ordiamur. Atque in primis quaerendum est, utrum obiectum conscientiae sint dumtaxat actus animae, an etiam ipsa anima, quae illorum subiectum est.

Primam sententiam tuentur tum Sensistae, tum Rationalistae [1]; ast utrosque perinde a vero aberrare facile demonstratur. Enimvero anima, ope conscientiae tum habitualis, tum actualis, et actus suos, et seipsam illos exerentem apprehendit. Namque 1° anima conscientia habituali eo modo se cognoscit, quo ipsa sibi praesens est, quia conscientia habitualis in anima ex eo efficitur, quod anima sibi perenniter praesens est. Atqui anima ipsa sibi praesens est, prout est principium suorum actuum, quia ea sibi praesens esse debet, prout re ipsa est, eaque re ipsa est actuum suorum principium. Ergo anima, ope conscientiae habitualis, se ipsam, prout est principium suorum actuum, cognoscit. Iamvero cognoscere se hoc modo idem valet, ac se aliquid agentem, hoc est, se, et actiones suas cognoscere. Anima igitur conscientia habituali non modo actus suos, sed se ipsam, hoc est, substantiam suam quoque cognoscit.

2° Idem de conscientia actuali tenendum est. Enimvero anima conscientia actuali cognitionem sui ex eo assequitur, quod supra se convertitur, sive ad seipsam redit; atqui anima cum super se convertitur, non solum super actus suos, sed etiam super substantiam suam convertitur; ergo anima per conscientiam actualem non solum actus suos, sed etiam substantiam, quae illorum subiectum est, cognoscit. Assumptio ita demonstratur: Anima super se convertitur, eo quod ab omni materia vacat, atque idcirco per se subsistit; atqui illud, quod per se subsistit, cum supra se convertitur, secundum substantiam super se convertitur, quia in se, non in alia re *esse* suum habet; ergo anima, cum super se convertitur, super ipsam suam substantiam convertitur [2].

223. At vero illud contra Maine de Biran [3], Vacherotum [4], alios·

---

[1]) Cum Sensistae, tum Rationalistae subiectum cogitans conscientia nobis haud patefieri pertendunt; hoc tamen discrimine, quod Sensistae subiectum cogitans non aliud, nisi complexionem affectionum, esse opinantur, Rationalistae autem subiecti cogitantis existentiam demonstratione evincere student. Sed de his alibi.

[2]) Cf s. Thom., *In lib. De Causis*, lect. XV.

[3]) Videsis ex eius operibus, quae Cousinius in lucem publicam edidit praesertim, *L' apperception immediate*, *Oeuvr. phil.* vol. III, p. 3-137, et *Rapports du physique, et du moral de l' homme*, *Examen des leçons de M. Laromiguière, et doctrine philos. de Leibniz*, vol. IV, Paris 1841.

[4]) Vacherot, *Diction. des scienc. phil.*, art. *Conscience*.

que nuperos philosophos advertendum est, animam per conscientiam existentiam quidem actuum suorum, et substantiae, quae illorum subiectum est, cognoscere, sed neutiquam sui naturam, et proprietates, nempe, ut ait s. Thomas, *quid sit anima*, *et quid sint per se accidentia eius* [1]. Et sane, 1° anima tum *quid ipsa sit*, novit, cum se, tamquam a reliquis rebus distinctam, cognoscit; siquidem non possumus ullius rei essentiam, sive naturam cognoscere, nisi genus, ad quod pertinet, et differentiam specificam, per quam a ceteris rebus distinguitur, cognoscamus. Atqui anima per conscientiam habitualem, nempe per solam praesentiam suam, qua se habitualiter cognoscit, se sibi praesentem, non vero ab aliis rebus distinctam cognoscit. Anima igitur *quidditatem*, hoc est, naturam suam per conscientiam habitualem non cognoscit [2]. 2° Idem de conscientia actuali dicatur. Etenim anima ad naturam sui cognoscendam multis, complexisque intellectus actionibus opus habet, propterea quod, ut paulo ante diximus, necesse est, ut genus, et differentiam sui cognoscat, ideoque se cum aliis rebus conferat; unde cognitio circa animae naturam nonnisi mediata esse potest. Atqui actio, per quam anima conscientiam actualem sui adipiscitur, cum in simplici conversione ipsius animae supra se consistat, unica, eaque simplex, sive, ut Scholae aiunt, *incomplexa* est; unde cognitio, quae per huiusmodi conscientiam habetur, est immediata. Fieri igitur non potest, ut anima conscientia actuali naturam sui cognoscat [3].

224. Quod si anima nec conscientia habituali, nec actuali naturam suam cognoscit, eam ne immaterialitatem quidem suam, aliasque proprietates, ope conscientiae, cognoscere tenendum est, quippe quod hae ab essentia oriuntur, cum eaque necessario colligantur.

---

1) Cf *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. X, a. 8 c.

2) Cf Alb. M., *De Hom.*, tract. I, q. LXXII, part. II, a. 2, et s. Thom., *Cont. Gent.*, lib. III, c. 46.

3) Cf s. Thom., I, q. LXXXVII, a. 1 c. Idem sanctus Doctor post s. Augustinum (*De Trin.*, lib. IX, c. 6, n. 9) advertit, si anima ex sola sua praesentia, vel ex sola conversione sui supra se non modo existentiam, sed naturam suam cognosceret, procul dubio, quemadmodum de existentia animae, ita de eius natura nulla dubitatio, aut controversia inter Philosophos extitisset, quia quemadmodum omnes homines se animam habere cognoscunt, ita omnes quidditatem, sive essentiam animae compertam haberent. Atqui et maxima pars hominum, quid anima sit, ignorat, et Philosophi in natura animae definienda nullo non tempore vehementer digladiati sunt, multasque turpes, ac absurdas sententias prompserunt. Ergo nos conscientiae sive habitualis, sive actualis ope naturam subiecti cogitantis non cognoscimus. Cf *Cont. Gent.*, loc. cit.

225. Illud denique circa conscientiae obiectum est adnotandum, animam, cum per conscientiam actiones suas cognitrices cognoscit, obiecta, quae earum termini sunt, etiam cognoscere; siquidem, sicuti absurdum est animam cognoscere, quin aliquid cognoscat, ita absurdum est animam cognoscere, quod rem aliquam cognoscit, quin reapse rem illam cognoscat. Quare absurda est notio conscientiae *psychologicae*, quam Giobertius obtrudit. Hic enim censuit aliam esse conscientiam *ontologicam*, qua anima simul cum intuitione obiectum intuitionis apprehendit, aliam autem conscientiam *psychologicam*, qua ipsa intuitionem obiecti sine ipso obiecto intuetur [1]. Ast id, uti ex dictis perspicitur, longe absurdum est, quippe quod haud possibile est animam intueri intuitionem, nec tamen intueri per ipsam intuitionem obiectum eius, cum intuitio necessario obiectum aliquod complectatur.

226. Altera quaestio in eo versatur, utrum, necne conscientia sit quaedam facultas specialis a ceteris distincta [2].

Plerique recentes Philosophi post Reidium [3] conscientiam facultatem animae a ceteris distinctam, eamque sui generis, ac idcirco a sensu, et intellectu diversam esse pugnant [4]. His praeiverat Scotus, qui animam quodam *sensu interiori*, sive *oculo intellectuali* praeditam esse, eiusque ope actus suos in seipsa experiri docuit. Nisi quod ipse huiusmodi sensum interiorem non quidem facultatem sui generis, sed infimam facultatem intelligendi ab intellectu distinctam esse tenuit [5].

227. At vero, conscientiam non esse specialem aliquam facultatem ab intellectu distinctam cum contra recentes, tum contra Scotum evincere in promptu est [6]. Et sane, contra recentes argumentamur hoc

---

1) *Errori* etc., Lett. IV, vol. I, p. 153 sqq, ed. 2. Brusselle 1843.

2) Hanc quaestionem instituimus de conscientia proprio sensu accepta, hoc est, de conscientia, per quam intellectiones in nobis advertimus (cf p. 314, not. 2). Namque illam facultatem, qua sentire sentimus, nempe sensum communem, quamdam specialem facultatem sentientem esse iam in praecedenti capite demonstravimus.

3) *Essais sur les facult. intellect.*, Ess. I, c. 1, *Oeuvr.*, ed. cit., t. III, p. 25, et 26; et *Ess.* VI, c. 5, t. V, p. 76 90. Reidio in eadem Scotia adversati sunt Thom. Brown, et Guilielm. Hamiltonus; vid. Hamilton, *Op. cit.*; art. *Reid-Brown*, p. 65-71, ed. cit.

4) Hisce sententiae fautoribus accensendi sunt Kastus, *De la Psych. d'Arist.*, part. 2, c. 4, p. 349, Paris 1848, et Garnierius, *Op. cit.*, lib. XVI, sect. I, c. 4, vol. III, n. 127 sqq.

5) *De princip. rerum*, q. XV.

6) Hanc sententiam asseruit s. Augustinus hoc in loco: « A. Ipsa ratio... num alia re se ipsam, nisi se ipsa, idest ratione, comprehendit? an aliter

modo: Ad cognitionem alicuius obiecti explicandam specialis facultas in anima admittenda non est, si ipsa ad facultatem iam compertam reduci potest [1]; atqui cognitio, quae per conscientiam obtinetur, ad intellectum reducitur; ergo conscientia tamquam specialis facultas admitti nequit. Minor demonstratur duplici ex capite. 1° Habitualis cognitio, quam anima sui, actuumque suorum habet, in eo consistit, quod anima se in seipsa per suam praesentiam intuetur [2]. Atqui anima se in seipsa per suam praesentiam ex eo intuetur, quod est intellectu praedita; substantia enim intellectualis, cum sit incorporea, est per se, seu *non per abstractionem a materia* [3], intelligibilis. Ergo cognitio, quae per conscientiam habitualem obtinetur, ex ipso intellectu repetenda est. 2° Cognitio, qua anima per conscientiam actualem gaudet, inde oritur, quod ipsa supra seipsam convertitur; atqui anima vim supra seipsam reflectendi ex eo habet, quod intellectu pollet, ideoque ex eo quod est immaterialis; ergo illa cognitio ad ipsum intellectum reducitur. His accedit, quod natura facultatum, uti ostendimus, ex natura actionum, quae illarum ope exercentur, dignoscenda est; atqui cognitio nonnisi vel sensitiva, vel intellectiva esse potest; ergo conscientia, quam recentes Philosophi tamqum facultatem *sui generis*, neque sensitivam, neque intellectualem, admittunt, prorsus commentitia est.

228. Scotus vero redargui potest hoc uno argumento: Si conscientia esset *sensus spiritualis*, hoc est, facultas intellectualis ab intellectu distincta, plures facultates intelligendi in anima admittendae forent; atqui absurdum consequens; ergo et antecedens. Ad probandam assumptionem suppetit nobis ex s. Thoma [4] hoc argumentum: Quoniam res ad intellectum sub ratione entis referuntur, fieri nequit, ut ipsae ad eum secundum diversas rationes referantur, quippe quod entis, prout ens est, nullae differentiae sunt [5]. Atqui idem obiectum nonnisi secundum diversas rationes ad plures facultates referri potest [6]. Ergo plures facultates intelligendi admitti nequeunt.

---

scires te habere rationem, nisi id ratione perciperes? E. Verissimum est »; *De lib. arbit.*, lib. II, c. 3, n. 9. — [1]) Cf p. 219 220.

[2]) Hoc secundum explicationem in *not.* 4 p. 315 allatam est accipiendum.

[3]) *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. X, a. 8 ad 1 et ad 4. — [4]) I, q. LXXIX, a. 7 c.

[5]) Hinc idem sanctus Doctor (*ibid.*) concludit, « nullam aliam differentiam potentiarum in intellectu esse, nisi possibilis, et agentis ». Haec differentia, uti ex iam dictis patet, a diversitate modi, quo ens ad utrumque intellectum refertur, promanat; siquidem ad intellectum possibilem refertur ut *ens in actu ad ens in potentia*, ad intellectum autem agentem ut *ens in potentia ad ens in actu*. Cf p. 298.

[6]) Cf p. 218, et 219.

229. Obiic. Scotus: Quaedam analogia inter sensus, et intellectum animae humanae intercedere debet. Atqui inest animae humanae infima facultas sentiendi, qua res externas in seipsis apprehendit. Ergo insit quoque ipsi oportet infima facultas intelligendi, qua actus suos in seipsa experitur.

230. Resp. *Neg. mai.; conc. min.; neg. conseq.* Quandoquidem sensus sunt facultates diversae naturae, ac intellectus, ea, quae in sensibus observavimus, ad intellectum transferre nobis haud licet; quia, ob diversitatem naturae, evenire potest, ut id, quod sensibus convenit, intellectui repugnet. Id in quaestione, quam hic excutimus, locum habet. Nam anima per plures facultates vim suam sentiendi evolvat necesse est, quia obiectum sensile ad vim sentientem animae refertur secundum diversas rationes, prout magis, minusve particeps est quantitatis, quae fundamentum materialitatis est. Contra ea, animam vim suam intelligendi pluribus facultatibus evolvere repugnat; nam immateriale, quod est obiectum vis intellectricis animae, prout est immateriale, ad intellectum non potest referri secundum rationes diversas, quia immateriale, prout est immateriale, simplex, et uniusmodi est; quapropter fieri non potest, ut plures facultates intelligendi in anima ab se distinguantur [1].

231. Obiic. Reidius: Facultates animae inter se invicem distinguuntur ex diversitate obiectorum. Atqui obiectum conscientiae ab obiectis reliquarum facultatum distinguitur, quia obiectum conscientiae sunt operationes reliquarum facultatum, atque hae ab ipsarum facultatum obiectis propriis re ipsa discriminantur. Ergo conscientia est facultas specialis, quae a ceteris facultatibus prorsus distinguitur.

232. Resp. *Dist. mai.*, ex diversitate *formali*, *conc. mai.*, ex diversitate *materiali*, *neg. mai.* Item *dist. min.*, obiectum conscientiae ab obiectis reliquarum facultatum distinguitur, si *materialiter* spectetur, *conc. min.*, sin *formaliter*, *neg.*, *min.*; *neg. cons.* Et sane facultatum distinctio, quemadmodum in *Dynamil. gener.* ostendimus, non a materiali, sed a formali obiectorum diversitate repetenda est. Atqui, etsi obiectum conscientiae *materialiter* ab obiectis reliquarum facultatum distinguatur; tamen *sub ratione formali* spectatum ad ipsum obiectum intellectus, hoc est, ad *intelligibile* reducitur; quippe quod anima, eiusque operationes per conscientiam,

1) Cf B. Alb. M., *De Hom.*, tract. I, q. LVI, art. 1 ad quaest. I, et s. Thom. *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. XV, a. 2 ad 7.

nonnisi prout sunt immateriales, proindeque intelligibiles apprehenduntur. Ergo conscientia ab ipso intellectu non distinguitur.

233. At vero, si conscientia est propria intellectus, prout hic se, actusque suos cognoscit, certe huiusmodi actus, quo intellectus se, actusque suos intelligit, ab illo distinguitur, quo obiectum suum, nempe aliquid extra se positum intelligit. Enimvero absurdum est unius actionis plures esse terminos distinctos, et oppositos. Atqui res obiecta, et intellectus, eiusque actus sunt reapse duo termini distincti, immo oppositi, quippe quod res, quae intellectui obiicitur, non est, aiente s. Thoma, « ipsa eius essentia, sed aliquid extrinsecum, scilicet natura materialis rei [1] ». Ergo fieri nequit, ut intellectus uno, eodemque actu, quo obiectum intelligit, actum intelligendi, et se ipsum intelligat [2]. Quin immo actus, quo rem cognoscere cognoscimus, non solum non est idem, ac actus, quo rem cognoscimus, sed etiam hoc posterior est. Cuius rei ratio est, quod, cum cuiusque actus intelligendi aliquod obiectum esse oporteat, intellectus ullum actum suum intelligere non potest, nisi ipsum obiectum eius antea intelligat [3]. Huiusmodi autem distinctio inter actum, quo obiectum cognoscitur, et actum conscientiae magni momenti est. Nam, si unicus esset actus, quo anima rem cogitat, et quo cogitationem rei recogitat, Reinholdi [4], aliorumque opinio admittenda esset, qui conscientiam cum scientia confundentes obiectum conscientiae esse ipsum obiectum cogitationis humanae pugnant. Ast hanc opinionem pantheismo affinem esse historia nuperae philosophiae luculenter patefacit; si quidem Philosophi transcendentales Germaniae, cum conscientiam a scientia non distinxissent, obiectum cognitum cum subiecto cognoscente unum, idemque esse decreverunt.

234. Itaque circa naturam conscientiae intellectivae, de qua hic agimus, statuendum est 1° ipsam non esse quamdam specialem facul-

---

1) I, q. LXXXVII, a. 3 c. — 2) Cf s. Thom., *ibid.* ad 2.

3) Cf s. Thom., *Cont. Gent.*, lib. III, c. 26. Sanctus Doctor eamdem veritatem ex eo comprobavit, quod quidditas rerum materialium, cum sit obiectum proportionatum intellectui nostro, ac proinde illud, ad cuius cognitionem intellectus ordinem naturaliter habet, primum, quod ipse cognoscit, sit oportet. Iam, si quidditas rerum materialium in primis ab intellectu cognoscitur, consequens est actum, quo intellectus quidditatem rerum materialium cognoscit, praecedere actui, quo ipse actum, per quem quidditatem rerum intelligit, et se ipsum quidditatem illa intelligentem intelligit. Cf I, q. LXXXVII, a. 3 c., et ad 1.

4) Reinhold, *Nova theoria facultatis repraesentativae* (germ.), Pragae, et Ienae 1789.

tatem animae, sive haec facultas *sui generis* esse dicatur, sive facultas intellectrix diversa a facultate intellectrici, qua res intelligimus [1]: 2° neque eodem actu, quo intellectus rem intelligit, contineri; sed esse quemdam specialem actum intellectus, quo ipse, postquam obiectum intellexit, suam ipsam intellectionem intelligit.

235. Neque praetereundum est intellectum per illum specialem actum, qui *conscientia* dicitur, non solum actus suos, sed etiam actus voluntatis cognoscere. S. Thomas hanc doctrinam, quam a s. Augustino [2] mutuatus est, hoc argumento evicit: Quandoquidem intellectus in eodem subiecto, ac voluntas, inhaeret; et intellectus, uti suo loco demonstrabitur, est principium, per quod voluntas aliquid vult, oportet, ut illud, quod est in voluntate, etiam quodammodo in intellectu sit, sive, ut eiusdem Doctoris verbis utamur, *intelligibiliter* sit in anima, quae perinde voluntatis, ac intellectus subiectum est. Atqui illud, quod intelligibiliter est in intellectu, sive in subiecto intelligente, ab eo intelligi posse necesse est. Ergo necesse est, ut intellectus non solum seipsum, et actus suos, sed etiam voluntatem, et eius actus intelligere possit [3]. Illud inter duo haec genera actuum interest, quod intellectus intelligit actus suos, eo quod eorum principium efficiens est, actus autem voluntatis tum eo quod voluntatem ad illos exerendos movet, tum eo quod actus voluntatis, cum in eodem subiecto maneant, in quo intellectus est, in ipsum immigrant, sive, ut idem s. Thomas ait, *redundant* [4].

236. Quoniam exploratum nobis est conscientiam actualem in quadam *reflexione*, atque hanc in conversione intellectus super se consistere [5], operae pretium est Wolfii doctrinam circa reflexionem hic excutere, quia ipsa usque ad hanc nostram aetatem in Scholis maxime obtinuit. Wolfius facultatem attendendi, sive attentionem, illam esse voluit, per quam anima in unum inter plura obiecta, quae perceptionem totalem constituunt, vel in unam partium, ex quibus unicum obiectum constat, vim suam intendit [6]. Facultatem vero re-

---

[1]) Sententiam eorum, qui conscientiam tamquam specialem facultatem sentientem admittunt, eaque tum sensationes, tum intellectiones ab anima appercipi asserunt, sine speciali examine misimus; quia, si facultatis sentientis obiectum necessario sensile est, apperceptionem sensationum, aeque ac intellectionum ad unicam facultatem sentiendi pertinere non posse nemo non videt.

[2]) Lib. *De vid. Deo*, Prooem., n. 3, et c. 1, n. 6, et *De Trin.*, lib. X, c. 11, n. 18.

[3]) I, q. LXXXVII, a. 4 c., et ad 1.

[4]) *In lib. III Sent.*, Dist. XXIII, q. I, a. 2 ad 3.

[5]) Cf p. 315-317.—[6]) *Psych. emp.*, part. I, sect. 3, c. 1, § 237.

flectendi a successiva attentione constitui putavit; unde facultatem reflectendi illam esse dixit, per quam anima in multa obiecta, ex quibus perceptio totalis coalescit, vel in multas partes, quae in unico obiecto occurrunt, vim suam *successive* intendit [1].

237. Verum hae notiones attentionis, et reflexionis, quas Wolfius sibi confecit, absurdae sunt. Et sane, ut ab attentione ordiamur, illud, quod omnium facultatum cognitricium commune est, obiectum proprium specialis facultatis, vel specialis operationis admitti nequit. Atqui cuilibet facultati cognoscendi commune est non posse aliquid apprehendere, nisi in ipsum vim suam intendat, sive ipsi attendat. Ergo attentio tamquam specialis animae facultas, vel operatio habenda non est. Ex eo autem, quod anima, cum attentionem exercet, in aliquid prae caeteris vim suam intendit, nihil pro Wolfii sententia confici potest; namque id a voluntate exoritur, quae, aiente Aquinate, « movet alias omnes potentias, et imperat eis actus suos [2] ».

238. Reflexionem quoque perperam a Wolfio definitam fuisse simili argumentatione evincitur. Enimvero plura obiecta, vel plures partes alicuius obiecti, alias ab aliis distinctas, *successive*, hoc est, non unico, sed pluribus actibus sibi succedentibus apprehendere non est proprium reflexionis, sed omnium facultatum cognoscentium animae. Atqui illud, quod pluribus commune est, notionem alicuius rei significare non potest; siquidem definitio complecti debet non solum illud, quod rei definitae cum aliis commune est, sed etiam illud, quo ab aliis discriminatur. Ergo notio facultatis reflectendi, quam Wolfius admisit, in eo consistere nequit, quod ipsa partes alicuius obiecti, vel plura obiecta *successive* apprehendit. Propositionis veritas probatur hoc argumento: « Actum intelligendi, ut inquit s. Thomas, oportet esse unum, vel multos secundum unitatem, vel multitudinem principii, quo intelligitur [3] »; hoc est, speciei, quae animam, ut diximus [4], ad actum cognitionis determinat; quapropter, si unicus est actus cognitionis, unicam quoque esse oportet speciem, qua facultas cognoscendi informatur. Atqui unica species plura obiecta, vel plura ad idem obiectum pertinentia, prout unum totum constituunt, sed non prout sunt per se distincta, repraesentare potest [5]. Ergo quaelibet facultas cognoscendi plura obiecta, vel plura

---

[1]) *Op. cit.*, ibid., § 257.

[2]) *In lib. I Sent.*, Dist. III, q. 4, a. 1 ad 8. « Voluntas, alibi inquit, per modum agentis movet omnes animae potentias ad suos actus, praeter vires naturales vegetativae partis, quae nostro arbitrio non subduntur »; I, q. LXXXII, a. 4 c. — [3]) *Qq. dispp.*, *De Pot.*, q. III, a. 16 ad 15. — [4]) P. 233, et 281.

[5]) « Aliquid est unum, ad rem inquit Doctor noster, quodam modo, et a-

eiusdem obiecti distincta unico actu apprehendere nequit. Ex quo perspicitur esse omnibus facultatibus cognoscentibus commune plura distincta nonnisi propriis singulorum speciebus, ac proinde per plures actus sibi succedentes cognoscere. « Diversae partes, apposite inquit s. Thomas, alicuius totius, si singulis propriis speciebus intelligantur, *successive* intelliguntur[1] ». Hinc Wolfius reflexionem veluti specialem facultatem animae perperam spectavit, quia id quod est omnium facultatum cognoscentium commune, specialem facultatem constituere nequit.

239. Illud quoque a recentibus Philosophis magna animorum contentione disputatum est, utrum anima omnium suarum perceptionum conscientia gaudeat, necne, sive, ut mos loquendi illis est, utrum omnes perceptiones animae cum apperceptione coniungantur, an aliquae perceptiones sine apperceptione dentur. Leibnitius, cui Rosminius[2] utrumque, ut aiunt, pollicem pressit, perceptiones sine apperceptione existere posse saepe inculcavit[3]. E contrario, Galluppius, Lockium[4] secutus, fieri haud posse contendit, ut animus noster aliquid extra se positum percipiat, nec tamen se illud percipientem percipiat[5].

240. Si ea, quae de facultatibus sentiendi, et intelligendi a nobis statuta sunt, prae oculis habuerimus, haud difficile nobis erit perspicere, quomodo haec magni momenti quaestio dirimenda sit. Et sane, perceptiones *sensitivas* ab *intellectivis*, ac earum apperceptionem habitualem ab apperceptione actuali distinguamus oportet. Primo animam perceptionum tum sensitivarum, tum intellectivarum apperceptione habituali perenniter gaudere indubium nobis videtur. Nam cognitio habitualis actuum animae illa dicitur, quae ex eo tantum, quod anima est sibi praesens, efficitur; atqui anima perenniter est sibi praesens, et species rerum, quas percipit, in se retinet; ergo anima omnium perceptionum habituali apperceptione pollet.

241. Quod vero ad apperceptionem actualem attinet, aliter de per-

---

lio modo multa . . . Et in huiusmodi si intellectus, vel sensus feratur ut est unum, simul videtur; si autem ut est multa, quod est considerare unamquamque partem secundum se, non sic potest totum simul videri »; *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. VIII, a. 14 c.

[1]) I, q. XII, a. 10 c.

[2]) *N. S.*, sez. IV, c. 2, art. 6, § 291, vol. II, p. 244, et 245, ed. Torin.

[3]) *N. E.*, *Avant-propos.*, p. 196, et 197, ed. cit.; *ibid.*, lib. II, c. 1, p. 223, et 224; *Monadol.*, p. 705, et 712.

[4]) *Essais* etc., lib. II, c. I, § II, ed. cit.

[5]) *Lezz.* etc., lez. LXXXVI, vol. 2, p. 244, ed. cit.

ceptionibus sensitivis, aliter de intellectivis sentiendum esse censemus. Nam si de sensitivis quaestio instituatur, hae spectari possunt vel eo ipso tempore, quo in nobis fiunt, vel prout illas iam adepti sumus. Iam, quin perceptiones sensitivas eo ipso tempore, quo in nobis fiunt, actualis apperceptio semper comitetur,dubitari non potest. Nos enim perceptiones sensitivas sensu communi appercipimus; atqui sensus communis, uti ostendimus, quoniam est principium omnium sensuum exteriorum, et terminus omnium actionum eorum, cum ipsis operatur; ergo nos eodem temporis momento, quo res percipimus, rerum perceptiones appercipimus [1].

242. Perceptionum autem, quas iam adepti sumus,apperceptione actuali animam non semper gaudere indubium quoque, nostra sententia, est. Etenim, quo huiusmodi apperceptio habeatur, opus est phantasiam species, quas in se retinet, reproducere, et memoriam reproductas recognoscere; atqui phantasia non semper, et continuo perceptiones reproducit, nec semper memoria illas reproductas recognoscit; ergo anima actualem omnium suarum perceptionum, quas iam adepta est, apperceptionem non habet.

243. Quod vero ad actus intelligendi spectat, eorum conscientia actualis non semper animae convenit. Et sane, conscientia actualis in anima ex eo efficitur, quod voluntas intellectum ad vim suam in se retorquendam, nempe ad reflexionem movet. Atqui voluntas intellectum ad huiusmodi actum necessario non movet, quia voluntas quamlibet facultatem ad obiectum *specifice* spectatum necessario, ad obiecta peculiaria vero, in quibus ratio formalis obiecti relucet, cuiusmodi sunt ipsae intellectiones,libere movet. Ergo conscientia actualis,sive actualis apperceptio actuum intelligendi animae necessario non convenit. Iam, quoniam illud, quod alicui rei necessario non convenit, ei per accidens convenit, et « quod est per accidens, aiente s. Thoma, non potest esse semper, et in omnibus [2]», intellectum non semper, nec omnium actuum suorum actuali conscientia pollere pro certo habendum est [3].

244. Quae cum ita sint, facile intelligitur perinde Leibnitium, ac Galluppium ex eo deceptos fuisse, quod distinctionem conscientiae in *actualem*, et *habitualem*, tantopere a Scholasticis post s. Augustinum inculcatam atque explicatam, neglexerunt. Enimvero opinio Leibnitii, non omnes cognitiones mentis nostrae cum conscien-

---

1) Cf s. Aug., *De lib. arb.*, lib. II, c. 4, n. 10.

2) *Cont. Gent.*, lib. II, c. 34.

3) Cf s. Thom., *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. VIII, a. 14 ad 6.

tia coniungi tuentis, vera est, si de conscientia actuali intelligatur; falsa, si de conscientia habituali. E contrario, opinio Galluppii, conscientiam esse necessariam comitem omnium cognitionum nostrarum pugnantis, est vera, si de conscientia habituali; falsa autem, si de conscientia actuali intelligatur. Audiamus prae ceteris s. Bonaventuram: « Dicendum quod illa (nempe verba s. Augustini, *numquam sui non meminisse, numquam se non intelligere*) dupliciter possunt attribui animae, videlicet actu, vel habitu. hSi abitu, sic vere, et semper attribuuntur ei; quoniam anima per seipsam nata est sui meminisse, et se intelligere. . . . Si autem intelligantur in actu, sic non semper sibi attribuuntur, quia non semper se cogitat, nec semper super se convertitur [1] ».

ARTICVLVS OCTAVVS

De actu iudicandi

245. Postquam primam intellectus nostri operationem et ex ea parte, quatenus per ipsam res directe apprehendimus, et ex parte, quatenus ipsarum nostrarum notionum notitiam assequimur, non leviter expendimus, oportet, ut de altera eius operatione, hoc est, iudicio disseramus. Qua de re sciendum in primis est intellectum nostrum ita natura comparatum esse, ut primo, et simplici actu intelligentiae perfectam nullius obiecti cognitionem adipisci valeat. Et sane, intellectus humanus unico, et simplici actu non potest obiectum ita cognoscere, ut elementa, quae ipsum constituunt, seorsum, sive *divisim* apprehendat, quia quaelibet res nonnisi per propriam speciem seorsum cognoscitur, et per unicam speciem unicus efficitur actus. Atqui manifestum est cognitionem alicuius obiecti non esse perfectam, nisi singula elementa, ex quibus obiectum constituitur, seorsum cognoscantur. Ergo intellectus humanus primo, simplicique actu intelligentiae res perfecte cognoscere non potest. Iam, ut intellectus elementa, ex quibus obiectum constat, seorsum, et prout obiectum ipsum componunt, cognoscat, opus ei est obiectum in sua elementa dividere, seu *resolvere*, ac elementa iam resoluta secum *componere* [2]. Ex huiusmodi resolutione, et compositione actus ille exurgit, qui *iudicium* appellatur. Hinc iudicium est, ut alibi ex D. Thoma diximus [3], illa mentis actio, *secundum quam*

---

1) *In lib. III Sent.*, Dist. XXVIII, dub. 2.

2) Cf s. Thom., I, q. XIV, a. 14 c.; *ibid.*, q. LXXXV, a. 5 c.

3) P. 41.

componit, et dividit, affirmando, et negando, hoc est, mentis actio, qua illa duas notiones secum comparat, easque coniungit, aut separat, prout unam alteri convenire, aut unam ab altera differre cognoscit.

246. Antequam vim huius definitionis, simulque naturam iudicii explicemus, sententia Cartesianorum iudicium voluntati, non intellectui tribuentium [1], explodenda nobis est. Et sane, actiones specie, sive, ut aiunt, *formaliter* diversae ad eamdem facultatem, quemadmodum demonstratum est [2], reduci non possunt; atqui iudicium, et volitio sunt actiones *formaliter* diversae; ergo, si volitio ad voluntatem pertinet, iudicium ad ipsam pertinere non potest. Assumptionis veritatem evincere nobis licet hoc argumento: Actiones, quae tum ex parte obiecti, circa quod versantur, tum ex parte modi, quo obiectum assequuntur, inter se differunt, *formaliter* diversae sunt. Atqui iudicium, et volitio tum ex parte obiectorum, circa quae versantur, tum ex parte modi, quo obiectum suum assequuntur, inter se differunt. Et sane: 1° Obiectum, ad quod iudicium refertur, est *verum*, illud autem, ad quod refertur volitio, est *bonum*; atqui verum, et bonum, ut in *Ontologia* ostendemus, sunt duo modi entis, qui formaliter inter se differunt. Ergo iudicium, et volitio ad rationes entis *formaliter* diversas pertinent. 2° Cognitio veri in iudicio obtinetur per progressum obiecti ad subiectum, assecutio autem boni in volitione per progressum subiecti ad obiectum. « Cognitio intellectus, inquit s. Thomas, fit secundum quod res cognitae sunt in cognoscente. . . . Sed actus appetitivae virtutis est e converso secundum ordinem appetentis ad rem [3]». Atqui alius modus est progressus obiecti ad subiectum, alius vero progressus subiecti ad obiectum. Ergo alio modo iudicium, alio modo volitio obiectum suum assequuntur.

247. Obiiciunt 1°: Iudicium sine actu voluntatis haberi nequit; ergo iudicium voluntati est tribuendum.

248. Resp. *Conc. ant.; neg. cons.* Et sane, voluntas quidem ad iudicii effectionem quodammodo concurrit, quia ipsa intellectum ad iudicandum de rebus movet. At vero ex eo dumtaxat, quod dua-

---

1) Cf Cartes., *Meditt.*, Medit. IV, § 7, *Oeuvr. phil.*, vol. I, p. 139, et *Epist.* XXXII, et XXXIV *ad Regium*, vol. III, p. 389-392, 397, 398, ed. cit., et Malebr., *De inquir. verit.*, lib. I, c. 1, vol. I, p. 2, et 3, ed. cit. Hanc Cartesii, et Malebranchii doctrinam luculentissime exposuit Lud. De La Forge, *De mente humana*, c. 8, § 4, p. 42, et 43; c. 11, § 17, p. 92, Amstel. 1688.

2) Cf p. 219-220. — 3) I, q. LX, a. 2. Cf *ibid.*, q. XXVII, a. 4 c.

rum actionum una alteram concomitatur, aut una ad alterius productionem concurrit, ipsas ad eamdem facultatem revocare non licet; cum enim facultates animae in ipsa, tamquam in subiecto unico, haereant, naturaliter fit, ut illarum actiones, etsi diversae speciei sint, ac proinde ad diversas facultates pertineant, mutuam sibi opem praebeant. Quocirca plures actiones tunc eidem facultati tribui possunt, cum specie inter se non differunt; atqui iudicium, et volitio specie inter se differunt; iudicium igitur eidem facultati, ac volitio, scilicet voluntati, tribui nequit. Accedit, quod sicut intellectus iudicium conficere nequit, nisi a voluntate moveatur, ita vicissim voluntas non potest quidquam velle, nisi lumine intellectus illustretur [1]; quapropter, si Cartesianis principium, quo ipsi utuntur, concederetur, nihil sane foret, cur iudicium actio voluntatis, et non e contrario volitio actio intellectus diceretur.

249. Obiic. 2°. Iudicare rem esse veram, vel falsam, atque assentiri alicui propositioni, aut dissentire ab illa unum, idemque sunt; atqui assensus, et dissensus sunt actus voluntatis; ergo iudicium est actus voluntatis.

250. Resp., *conc. mai.*, *neg. min.*, et *cons.* Prob. min. Assentiri, vel dissentire idem est, ac amplecti, vel respuere; atqui amplecti, et respuere sunt actus voluntatis; ergo assensus, et dissensus sunt actus voluntatis.

251. Resp., *conc. mai.*, *dist. min.*, Amplecti, et respuere sunt actus voluntatis tantum, *neg. min.*, cum voluntatis, tum intellectus, licet diverso modo, *conc. min.*; *neg. cons.* Et sane amplecti, et respuere non solum in voluntate, sed etiam in intellectu locum habent; nam, cum quaelibet facultas ad obiectum suum, tamquam ad illud, quod ipsam perficit, arripiendum spectet, efficitur, ut, quemadmodum voluntas bonum amplectitur, et malum respuit, ita intellectus, cum iudicium conficit, id, quod verum esse comperit, amplectatur, atque id, quod falsum, respuat. At vero inde inferri nequit iudicium ad voluntatem revocari. Namque amplecti, et respuere, prout iudicium constituunt, diversa ratione formali, ac prout constituunt volitionem, ad suum obiectum referuntur; siquidem anima, cum iudicium conficit, aliquid asserit, aut negat, quia praedicatum cum subiecto convenire, vel ab eo discrepare novit; cum autem volitionem exerit, aliquid vult, aut non vult, quia verum, quod intellectu apprehendit, esse naturae suae consentaneum, aut dis-

---

[1]) Cf s. Thom., *In lib. IV Sent.*, Dist. IX, q. I, a. 4 *sol.* 1 c.

sentaneum, hoc est, sibi bonum, aut malum advertit. Atqui iidem actus, qui secundum diversam rationem formalem ad suum obiectum referuntur, ad eamdem facultatem revocari non possunt. Ergo ex eo, quod amplecti, et respuere non solum in volitione, sed etiam in iudicio inveniuntur, iudicium ad voluntatem revocari posse inde concludendum non est. Hanc ob rationem Scholastici, post s. Augustinum [1], *amplecti*, et *respuere*, prout ad intellectum pertinent, nomine *assensus*; prout autem ad voluntatem, alio nomine, nempe *consensus* significarunt, propterea quod, cum de aliqua re iudicamus, convenientiae, aut repugnantiae terminorum nobis perspectae *assentimur*; et cum aliquid volumus, aut nolumus, iudicium de bonitate, aut malitia rei sequimur, proindeque cum iudicio *consentimus* [2].

252. Quoniam ostendimus iudicium esse actionem intellectus, illa quaestio nobis primo occurrit, utrum omnia iudicia per comparationem duorum terminorum, an quaedam etiam ex instinctu fiant, sive, quod idem valet, utrum omnia iudicia sint *comparativa*, an dentur quoque iudicia *instinctiva*, hoc est, quae *per necessitatem naturae*, sive *sponte*, et *naturaliter* sine ulla terminorum comparatione conficiuntur.

Iudiciorum instinctivorum praecipuus propugnator Reidius fuit. Hic enim iudicia *primitiva*, puta *ego sum*, *corpora existunt*, *memoria est verax*, aliaque id genus non per comparationem duarum idearum, sed ex sola vi instinctiva intellectus fieri putavit [3]. Reidii opinionem vel omnino secundum eius mentem, vel quodam modo immutatam, praeter Stewartium, Hamiltonum, aliosque ex eadem Scotia, Degerandus [4], et Cousinius [5] in Gallia, atque in Italia Rosminius [6], et Vincentius Tedeschi [7] tuiti sunt.

253. At nos sententiae Scholasticorum, quam inter recentes Gal-

---

1) Cf *Lib. de duabus animabus*, c. XII, n. 18, et *ibid.*, c. XIII, n. 19.

2) Cf s. Thom., *In lib. III Sent.*, Dist. XXIII, q. 11, a. 2 *sol.* 1 ad 1, et s. Bon., *In lib. II Sent.*, Dist. XXXVIII, a. 11, q. 2 *resol.*

3) *Recherches* etc., c. I, sect. 5, *Oeuvr.* t. II, p. 52, et sect. 6, p. 64; *Essais sur les facultès intell.*, Ess. II, c. 20, t. IV, p. 16-17; Ess. VI, c. 1, t. V, p. 7-10.

4) *Hist. comp.* etc., ed. 1, part. 2, c. 10, vol. III, p. 346-356, et c. 11, p. 412 not. (1).

5) *Du vrai, du bien, du beau*, leç. III, p. 63 sqq, Paris 1854.

6) *N. S.*, sez. II, c. unic., vol. I, p. 10-12, et sez. III, c. 3, a. 8, not. 1, vol. I, p. 71-74, et art. 9, p. 72-80, ed. cit.

7) *Elementi di Filos.*, part. I, c. 1, art. 3, vol. I, p. 109-116, Catania 1832.

Iuppius [1] post Lockium [2] pro viribus defendit, pollicem prementes tuemur omne iudicium proprium intellectus humani per comparationem terminorum fieri, et quandoquidem iudicium instinctivum sine comparatione terminorum fit [3], hoc genus iudiciorum naturae intellectus humani repugnare. Et sane *instinctus* nomine significatur illa propensio, qua singulae naturae ad vim suam exercendam determinantur [4]. Iam, sive huiusmodi propensio generatim in se, sive relata ad modum, quo intellectus illam ad actiones sibi proprias determinat, spectetur, intellectum nullum genus iudiciorum *ex instinctu* posse conficere certum est. Enimvero illa propensio, si in se spectetur, non est actio eiusdem intellectus,sed est determinatio generica intellectus ad vim suam exercendam, sive dispositio, quam intellectus cum reliquis potentiis ad actus suos exercendos habet. Atqui iudicium est quaedam specialis actio intellectus. Ergo nullum iudicium per illam propensionem, seu per instinctum fieri potest.

254. Idem ex modo,quo intellectus vim suam intellectricem ad singulos actus determinat, colligitur. Etenim, cum propensio, quae in rebus creatis ad operationes sibi accommodatas producendas inest,diversa sit, prout diversa est earum natura [5], oportet modum, quo

---

[1]) *Lezz.*, lez. LXXXVII, vol. I, p. 259 sqq, ed. cit.; *Saggio filos.* etc., lib. I, c. 1, t. I, p. 23, ed. cit.

[2]) *Essais* etc., lib. IV, c. 1, vol. III, p. 353, 357, atque *ibid.*, c. 2, § 1, et 2, p. 371-375, Amsterdam 1758.

[3]) Si quae iudicia instinctiva ab intellectu fierent, ipsa procul dubio comparationem terminorum non expostularent. Nam, quoniam comparatio praeter cognitionem terminorum, inter quos instituitur, actionem intellectus ipsos terminos conferentis, et componentis, vel dividentis complectatur, liquet ipsam generi iudiciorum repugnare, quae *naturaliter*, sive *sponte*, sive *ex quodam instinctu* fieri dicuntur. Quare Rosminius sibi haud constitit, cum iudicia instinctiva simul, et comparativa esse posse statuit (ll. citt.).Si quod enim iudicium esset instinctivum, quocumque modo, et quocumque medio ipsum fieri dicatur, semper inde consequitur ipsum *per necessitatem naturae*, ideoque sponte, et naturaliter ab intellectu fieri. Namque,ut s.Thomas ait (*In lib. II Sent.*, Dist. I, q. 1, a. 5 ad 11), « agens per necessitatem naturae . . . determinatur ad actionem per illud, quod est in natura eius »; atqui comparatio, cum in actione intellectus terminos dividentis, et componentis consistat, spontanea, et naturalis animae esse nequit; ergo, si iudicium veluti instinctivum admittatur, ipsum nullo modo comparativum esse potest.

[4]) Cf Voss., *Etymol.* voc. *Instigo.* A Scholasticis post Aristotelem illa propensio *conatus*, vel *appetitus naturalis* dicta fuit. Cf p. 224.

[5]) Huiusmodi propensionis, sive *appetitus naturalis*, ut iam s. Thomas

propensio ad actiones sibi proprias evolvitur, esse diversum, prout diversa est rerum natura, proindeque in operationibus belluarum omnino diversum esse, ac in operationibus hominum. Atqui praecipuum discrimen inter operationes belluarum, atque hominum, quod ad iudicium attinet, in eo consistit, quod iudicia in brutis ex instinctu, sive sine terminorum comparatione fiant, in hominibus autem comparationem necessario expostulent. Ergo natura intellectus humani expostulat, ut eius iudicia per comparationem terminorum, non vero per instinctum fiant. Assumptio ita demonstratur: Comparatio cognitionem convenientiae, aut repugnantiae terminorum secum fert, et convenientia, aut repugnantia terminorum tunc cognoscitur, cum ratio explorata nobis est, ob quam praedicatum cum subiecto coniungitur, aut ab eo removetur. Atqui belluae huiusmodi rationem ignorant, homines autem illam cognoscunt. Cuius rei ratio est, quod belluae, utpote quae super se, actusque suos non reflectuntur, nec bonum, quod prosequuntur, tamquam finem suum, neque actiones suas, tamquam media, quibus finem assequuntur, cognoscunt; contra ea, homines, quoniam super se, actusque suos reflectuntur, obiectum tamquam finem suum, et media ad illud assequendum cognoscunt. Ergo belluae iudicia non per comparationem terminorum, sed sponte, sive ex instinctu; hominum autem iudicia non per instinctum, sed per comparationem terminorum fieri concludendum est [1].

---

monuit, tres diversae species sunt, quae tribus diversis naturis rerum respondent, nempe rebus naturalibus, quae expertes sensuum sunt, belluis, quae sensu praeditae sunt, sed ratione carent, et hominibus, qui ratione pollent (*In lib. III Sent.*, Dist. XXIII, q. 1, a. 1 *sol.*). Hinc tres species appetitus naturalis numerantur, quae tribus diversis vocibus significantur. Appetitus naturalis, utpote qui infima species appetitus est, voce generica *appetitus naturalis* designatur. Appetitus vero proprius belluarum *appetitus animalis* dicitur, vel *instinctus*, quia, cum appetitus belluas ad bonum, quod cognoscunt, arripiendum necessario determinet, ipsas versus bonum sibi cognitum impellit, vel, si ita dicere malis, *instigat*. Denique appetitus proprius hominis *appetitus rationalis*, vel *intentio voluntatis* vocatur, si quidem hic appetitus cum ratione, et voluntate coniungitur.

[1]) Cf s. Thom., *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. XXIV, aa. 1, et 2, et s. Bonav., *Brevil.*, p. 2, c. 9. Id de iudiciis, quae ab intellectu fiunt, dictum puta. Nam, si iudicia *cogitativae* spectentur, lubenter fatemur veram, propriamque comparationem in iactionibus huius facultatis non obtinere, quippe quod, cum comparatio, uti diximus, sine cognitione reflexa terminorum institui nequeat, ipsa propria esse non potest ullius facultatis sentientis. Verum, quoniam cogitativa ob immediatam coniunctionem, quam cum intellectu habet, vis intellectricis quodammodo particeps est, evenit, ut ipsa per quamdam comparationem iudicia conficiat. Quae quidem comparatio procul du-

255. Obiic. Si nulla iudicia instinctiva dantur, sed omnia iudicia sunt comparativa, nulla via scepticismi, aut idealismi vitandi nobis patet. Ergo etc.

256. Resp. *Neg. antec. Prob. antec.* Termini iudiciorum comparativorum sunt ideae rerum, non ipsae res. Atqui iudiciis, quorum termini sunt ideae,non res, nihil de obiectiva realitate cognosci potest, nisi ipsis iudicia instinctiva, quorum termini sunt ipsae res, de quibus iudicium fertur, praecedant. Ergo non solum iudicia comparativa, sed etiam instinctiva admittenda sunt.

257. Resp. *Conc.mai.*,*neg. min.*, *et cons.* Atque in primis,termini cuiuslibet iudicii non sunt res, sed ideae rerum. Et sane, intellectus de rebus iudicat, quatenus illas apprehendit[1]. Atqui res sunt in intellectu, qui illas apprehendit, non per seipsas, sed per notiones, quae illas repraesentant, quasque intellectus ex speciebus intelligibilibus ipsarum sibi efformat, quia intellectus, uti iam a nobis demonstratum est, res per earum species apprehendit. Ergo intellectum de rebus non per comparationem ipsarum rerum, sed per comparationem idearum, quae ipsas repraesentant, iudicare dicendum est[2]. At vero, etsi termini cuiuscumque iudicii non sint res, sed ideae rerum; tamen iudicia, quae intellectus circa res efficit, sunt obiectiva, hoc est reales naturas rerum manifestant. Re sane vera, huiusmodi iudicia sunt obiectiva, si ideae quae in ipsis componuntur, sunt obiectivae, hoc est, si per ideas, quas intellectus componit, res in seipsis intelliguntur. Atqui ideae, quas intellectus ex speciebus intelligibilibus rerum sibi conficit, sunt obiectivae; siquidem intellectus,uti iam demonstravimus, non species, sed per species res in seipsis intelligit. Ergo iudicia, quae intellectus circa res efficit, etsi circa rerum notiones versentur, sunt tamen obiectiva[3]. Ex quo vides opinionem, quae omne iudicium esse comparativum, eiusque terminos non esse res, sed ideas rerum statuit, ad idealismum, et scepticismum ducere, si ex Lockii, non vero, si ex Scholasticorum sententia explicetur. Nam, si non res, sed ideae rerum a nobis percipi

---

bio imperfecta est, quemadmodum imperfectum est iudicium, quod ab ipsa efficitur, eaque potius intellectui, quam cogitativae, tribuenda est. Cf p. 262, et 263.

[1]) Cf s. Thom., *In lib. 1 Sent.*, Dist. XIX, q. V, a. 1 ad 5.

[2]) Hinc B. Alb. M. in iudicio *compositionem intellectuum* esse aiebat; *Perhierm.*, lib. I, tract. II, c. 2. Cf s. Thom., I, q. LXXXV, a. 5 c.

[3]) Cf s. Thom., *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. XXVIII, a. 3 ad 6; Scot., *In XII lib. Met. Quaestion.*, lib. I, q. IV, n. 4; Henr. Gand., *Sum. Theol.*, art. XXXIV, q. IV, n. 21.

cum Lockio dicantur, inde procul dubio fluit ideas esse subiectivas, ideoque subiectivum esse iudicium, quod ex illarum comparatione conflatur. At si secundum Scholasticos statuatur obiectum perceptionis esse ipsas res, et species esse dumtaxat principium, quo res cognoscuntur, inde efficitur ideas, ex quibus iudicium conficitur, esse obiectivas, ob idque obiectivum esse ipsum iudicium.

258. Quin immo scepticismus, vel idealismus, quem opinioni a Scholasticis propugnatae Reidius, eiusque sectatores immerito obiiciunt, ex illorum sententia prono alveo fluit. Enimvero ipsi non diffitentur iudiciorum, quae per comparationem terminorum fiunt, terminos esse ideas abstractas rerum, sed inde conficiunt iudiciis comparativis relationes abstractas, non reales rerum cognosci, atque idcirco alia iudicia admittenda esse, quibus reales relationes rerum cognoscuntur, eaque diversae, ac iudicia comparativa, naturae esse oportere, nempe eiusmodi, ut eorum termini sint ipsae res, non ideae rerum, et sponte, sive ex instinctu fiant. Iam, cum haec sit Reidii, eiusque discipulorum opinio, licet contra ipsos argumentari hunc in modum: Iudicia mentis humanae, ut paulo ante ostendimus, cuiuscumque naturae sint, sine comparatione terminorum fieri non possunt. Atqui iudiciis comparativis abstractae, non reales rerum relationes secundum istos Philosophos cognoscuntur, quia eorum termini sunt ideae rerum, non res. Ergo relationes reales rerum nullo modo cognosci a nobis possunt; id quod purus, putusque idealismus, aut scepticismus est. Praeterea, iudicia primitiva, sive instinctiva, sive spontanea, quorum ope a nobis reales rerum relationes isti philosophi cognosci autumant, sunt subiectiva, quia, cum a subiecto ex *instinctu*, sive *sponte* fiant, ab eo, tamquam principio unico, procedunt. Atqui iudiciis subiectivis nihil, quod ad obiectum pertinet, cognosci potest. Ergo, si iudicia primitiva non per comparationem terminorum, sed ex instinctu, vel sponte fieri dicantur, nihil, quod ad res, earumque naturas pertinet, a nobis cognosci posse cum Scepticis dicendum est.

259. Quandoquidem omne iudicium est natura sua comparativum, nullo negotio inde colligitur primo simplicem apprehensionem, non vero iudicium esse primam intellectus operationem. Philosophi, quos hic refutamus, cum iudicia sine comparatione confici asserant, cognitionem terminorum, ex quibus iudicium naturale constat, ipso iudicio contineri, proindeque iudicio simplicem apprehensionem terminorum haud praecedere cohaerenter docent. Ast e contrario, quoniam omne iudicium natura sua est comparativum, simplex apprehensio terminorum ei praecedat oportet, propterea quod

nos non possumus unum terminum cum altero coniungere, aut unum ab altero seiungere, nisi ipsos inter sese conferamus, neque illos inter sese conferre possumus, nisi illorum notitia potiamur. « Impossibile est, ait Scotus, cognoscere differentiam aliquorum, non cognitis terminis [1] ».

260. Colligitur secundo esse omnino absurdam opinionem Cousinii [2], aliorumque,qui iudicia primitiva, seu quae circa res concretas versantur, unico termino constare autumant. Et sane, si iudicium, quod circa rem aliquam concretam versatur, sine comparatione terminorum effici dicatur, dicendum quoque est proprietatem cum subiecto ita coniunctam cognosci, ut unicus terminus cognitionis ex subiecto,et proprietate eius constituatur. At quoniam omne iudicium est comparativum, liquet omne iudicium ex subiecto, et proprietate eius,tamquam ex duobus terminis inter se distinctis, constitui; comparatio enim nonnisi inter duos terminos distinctos fieri potest.

261. Sed praestat contra istius sententiae propugnatores conficere hocce argumentum ad hominem: Nos, ipsis adversariis consentientibus, iudicio primitivo subiectum, tamquam quadam qualitate, quae in eo est, praeditum, apprehendimus. Atqui subiectum tamquam aliqua qualitate praeditum apprehendere non possumus, nisi anteceptas subiecti, et qualitatis notiones habeamus. Ergo iudicium primitivum, non secus ac quodlibet aliud iudicium, ex duobus terminis, nempe ex notionibus subiecti, et qualitatis, efficitur. Assumptio ita demonstratur. Nos subiectum, tamquam aliqua qualitate praeditum, cognoscere non possumus, nisi relationem, quae est inter subiectum et qualitatem eius, cognoscamus. Atqui, quocumque modo relatio a nobis cognosci dicatur, certum est nos illam sine duplici terminorum notitia cognoscere non posse, quia omnis relatio, uti *in ordine realitatis*, aiente s. Thoma, « secundum actum exigit duo extrema in actu existere [3], « ita *in ordine cognitionis* expostu-

---

1) *De Anim.*, q. IX, n. 8. Hanc doctrinam s. Thomas constanter docuit multis in locis, ex quibus hunc seligimus: « Duplex est operatio intellectus. Una quidem, quae dicitur indivisibilium intelligentia, per quam scilicet apprehendit essentiam uniuscuiusque rei in seipsa. Alia est operatio intellectus componentis, et dividentis. . . Harum autem operationum prima ordinatur ad secundam, quia non potest esse compositio, et divisio, nisi simplicium apprehensorum » (*Perhier.*, lib. I, lect. 1). Hinc Rosminius, cum sententiam, quae simplicem apprehensionem iudicio praecedere asserit, Aquinati tribuit (*N. S.* etc., sez. III, c. 3, a. 9, vol. I, p. 76, not. 1), in hac capitali quaestione, uti in aliis multis, philosophiam sancti Doctoris perperam intellexit.

2) *Du vrai, du bien, du beau*, leç. cit., p. cit.

3) *In lib. I Sent.*, Dist. XXX, q. I, a. 1 *sol.*

lat, ut unum extremum, tamquam ad aliud relatum, cognoscatur, proindeque duo extrema nempe unum, quod ad aliud refertur, et hoc aliud, quod refertur ad ipsum, expostulat. Subiectum igitur, tamquam aliqua qualitate praeditum, sine anteceptis subiecti, et qualitatis notionibus cognoscere non possumus.

262. Neque iuvat Cousinium asserere qualitates, quippe quae in subiecto existunt, cum ipso subiecto, tamquam terminum unicum, a nobis apprehendi posse. Etenim, quoniam intellectus humanus ita comparatus natura sua est, ut in primis quidditatem, sive essentiam rei a conditionibus materiae, per quas in re concreta determinatur, abstractam cognoscat, unico, et primo actu qualitates simul cum essentia cognoscere nequit, sed necesse est, ut primum notiones essentiae, et qualitatum adipiscatur, dein convenientiam, aut discrepantiam uniuscuiusque qualitatis cum essentia cognoscat, sive, quod idem valet, de re iudicet. Hoc s. Thomas ex natura imperfecta intellectus humani oriri putavit. « Intellectus noster, ait, intelligit discurrendo, et componendo, et dividendo, ex hoc quod non statim in prima apprehensione alicuius apprehensi potest inspicere quidquid in eo virtute continetur; quod contingit ex debilitate luminis intellectualis in nobis [1] ». Neque hic modus, quo intellectus res intelligit, naturis rerum adversatur; si quidem, etsi qualitates *esse* suum in subiecto habeant, tamen *esse* qualitatum ab *esse* subiecti realiter distinguitur.

263. Colligitur tertio contra Reidium, aliosque paucos nullum iudicium existere posse, cuius ambo termini sint concreti, quia in ipsis iudiciis, quorum subiectum est aliquid singulare, saltem praedicatum abstractum sit oportet. Enimvero, cum omne iudicium ex comparatione praedicati cum subiecto exurgat, certe intellectus praedicatum cognoscere debet, antequam relationem convenientiae, aut discrepantiae eius cum subiecto cognoscat, alioquin comparatio frustranea esset. Atqui intellectus praedicatum sine relatione sua ad subiectum cognoscere non potest, nisi ipsum sine subiecto, cui inest, intelligat. Ergo intellectus nequit ullum iudicium efficere, nisi praedicatum eius sine subiecto intelligat. Iam, quoniam praedicatum, quoties sine subiecto, in quo inest, intelligitur, notionem abstractam exhibet, liquet nullum iudicium existere posse, cuius praedicatum non sit abstractum [2]. Hinc iudicia, quorum subiectum est aliquid particulare, aut singulare, sine aliquo termino abstracto

---

[1]) I, q. LVIII, a. 4 c. Cf p. 328.

[2]) Cf Galluppi, *Lezz.* etc., lez. LXXXVIII, vol. II, p. 259-276, ed. cit.

confici nequeunt; in iis autem, quorum subiectum est essentia rei genericia, aut specifica, non solum terminus, qui praedicatum, sed etiam ille, qui subiectum continet, est abstractus.

264. Quarto denique conficitur in quolibet iudicio saltem attributum universale esse oportere. Id adnotatum contra Galluppium volumus, qui, cum persuasum haberet, non omnem notionem abstractam esse universalem [1], iudicium sine neutro termino universali fieri posse asseruit [2]. Verum hac in re cl. Philosophus hallucinatus est. Et sane, cum iudicium, quemadmodum et ipse contra Reidium argumentatus est, per comparationem duorum terminorum abstractorum ab intellectu efficiatur, dicendum est intellectum de aliqua re ex eo iudicare, quod super terminos abstractos reflectens unum cum altero coniungit, aut unum ab altero separat. Hinc ipse Galluppius iudicium per *analysim*, et *synthesim*, hoc est, per divisionem, et compositionem terminorum fieri docuit. Atqui intellectus super attributum, tamquam abstractum, converti non potest, nisi ipsum, non tamquam determinatum a subiecto, cognoscat. Nam, cum praedicatum, prout a subiecto determinatur, cum subiecto unum efficiat, certe intellectus, si super attributum, tamquam determinatum a subiecto, reflecteretur, nullam comparationem instituere posset [3]. Ergo intellectus in iudicio attributum, non tamquam a subiecto determinatum, considerat. Iam, quandoquidem attributum, quod ab intellectu ita consideratur, ut a nullo singulari subiecto determinetur, est universale, in quolibet iudicio saltem attributum esse notionem universalem oportet. Neque cuiquam negotium facessat, quod in iudiciis singularibus attributum subiecto singulari inhaeret, atque proinde *esse* singulare revera in ipso habet. Nam, quoniam « intellectus, aiente Aquinate, non apprehendit res secundum modum rerum, sed secundum modum suum [4] », illud, quod singulare in re est, tamquam universale ab intellectu cognosci haud repugnat.

265. Nos lubenter Galluppio concedimus notionem abstractam, quae ad iudicium expostulatur, ex eo dumtaxat, quod est abstracta, non esse universalem; at vero reponimus ipsam ne singularem quidem esse. Etenim intellectus rationes universalitatis, aut particularitatis in naturis rerum perspicit,non quando per abstractionem natu-

---

1) *Op. cit.*, lez. LXXXV, p. 235.

2) *Op. cit.*, lez. LXXXVIII, p. 268-269.

3) « Secundum diversitatem rationum, ad rem inquit s. Thomas, format (intellectus) praedicatum, et subiectum »; *In lib. I Sent.*, Dist. IV, q. II, a. 1 ad 1.

4) I, q. L, a. 2 c.

ras rerum simpliciter intelligit, sed quando super se reflectens naturas rerum, quas per abstractionem intelligit, pluribus attribui posse, aut non posse cognoscit. « Homo, ad rem inquit Henricus Gandavensis, secundum se, et ex se nec est universalis, nec singularis, sed humanitas tantum [1] ». Quapropter nos attributum in quolibet iudicio oportere esse universale non ex eo deduximus, quod ipsum est abstractum, sed ex eo quod intellectus inter illud, et subiectum comparationem instituere non potest, nisi ipsum attributum abstractum, tamquam non determinatum a subiecto, consideret.

266. Hactenus omne iudicium per comparationem duorum terminorum fieri vidimus, et nonnullas quaestiones, quae circa ipsorum terminorum naturam institutae sunt, exolvimus. Iam investigare nostra interest, qua in re iudicium consistit.

Lockius, eiusque discipuli iudicium proprie situm esse in comparatione terminorum autumant ; at nobis s. Thomae sententia probatur, qui iudicium in affirmatione, vel negatione consistere docuit [2]. Re sane vera, intellectus per comparationem unum terminum penes alterum ponit, sed eorum convenientiam, aut repugnantiam non cognoscit; atqui sine huiusmodi cognitione nullum iudicium efficitur; ergo iudicium non in comparatione terminorum situm est, sed in actione, qua intellectus terminorum comparatorum convenientiam, aut discrepantiam perspicit. Iam, cum intellectus cognoscit aliquam proprietatem subiecto convenire, tunc *dicit aliquid esse*, hoc est, affirmat; atque e contrario, cum cognoscit aliquam proprietatem subiecto repugnare, *dicit aliquid non esse*, hoc est, negat. Iudicium igitur ex affirmatione, aut negatione terminorum proprie constitui, et comparationem terminorum tamquam medium ad illud constituendum concurrere tuto concludi potest.

267. Sunt autem nonnulli recentes Philosophi, qui cum Iavaryio contendunt essentiam iudicii in affirmatione, aut negatione constitui non posse, quia relatio inter duos terminos iudicii non semper in convenientia, aut discrepantia eorum consistit, sed aliquando ex notionibus temporis, causae, aliisque id genus exoritur.

---

1) *Op. cit.*, art. LXXII, q. I, n. 15. Cf s. Thom., *De Ente, et Essentia*, c. 4, et *Qq. dispp.*, *De Potent.*, q. VII, a. 11 c. Hinc Scholastici notiones *universalitatis, particularitatis* et *singularitatis secundas* dixere, quia intellectus notiones abstractas, quae naturas rerum simpliciter repraesentant, universales, aut particulares, aut singulares efficit, prout illis rationes universalitatis, vel particularitatis, vel singularitatis adiungit.

2) « Tunc iudicat intellectus de re apprehensa, quando dicit quod aliquid est, vel non est »; *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. I, a. 3 c.

Puta, si asseris *combustionem producere calorem*, relationem causae, et effectus inter duos terminos, nempe combustionem, et calorem asseris; aut si dicas *Alexandrum extitisse ante Caesarem*, relationem temporis asseris inter Alexandrum et Caesarem [1].

268. Ast ipsa exempla, quae Iavaryius protulit, falsitatem eius sententiae demonstrant. Etenim in iis iudiciis, quae a Iavaryio exempli loco adducta sunt, affirmatio, vel negatio invenitur; si quidem relationes temporis, causae, et effectus, aliaeque huiusmodi, quae in quibusdam iudiciis inveniuntur, non aliud sunt, quam diversi modi, secundum quos prima, et suprema omnium istarum relationum, nempe relatio affirmationis, et negationis, determinatur, et diversae, si ita loqui fas est, formae, quas ipsa induit. Quapropter unica est relatio, per quam iudicium universe consideratum perficitur, nempe affirmatio, aut negatio, quae tamen in diversis iudiciis secundum diversos modos determinata invenitur. Vt id luculentius fiat, mente reputandum est 1° ens, ut suo loco dicemus, esse id, quod nos in rebus primum intelligimus; 2° ad conceptum entis reliquos conceptus mentis nostrae revocari, propterea quod intellectus extra ens non aliud, quam nihil, concipere potest, ipsumque nihil per ens cognoscit. Iam, quocumque modo iudicium fieri dicatur, illud certum est, nos quolibet iudicio aut aliquam determinationem entis in subiecto agnoscere, quae in eo est, aut aliquam determinationem ab eo removere, quae in eo non est; atqui primum per affirmationem, alterum per negationem fit; ergo affirmatio, et negatio sunt suprema principia, per quae iudicium fit. Quamobrem, cum iudicium, perinde ac quaelibet actio animae, ex supremis principiis a Philosophis definiendum sit, iudicium in actu affirmationis, aut negationis iure, meritoque constitutum est.

269. Illud adnotatum volumus, affirmationem, aut negationem, ex qua, uti ostendimus, iudicium constituitur, esse actum unicum, quia unicus est actus, quo intellectus convenientiam, aut discrepantiam duorum terminorum cognoscit. Et sane, omnis actio cognitrix unica est, prout obiectum, quod terminus eius est, sive ob unitatem naturae, sive ob unitatem ordinis unum est. Atqui duo termini, nempe subiectum, et praedicatum, quorum convenientiam, aut repugnantiam intellectus cognoscit, terminum, sive obiectum unicum *unitate ordinis* constituunt, quia relatio convenientiae, aut repugnantiae, quae inter praedicatum, et subiectum intercedit, cum non denotet illud, quo ipsa in se, sive *absolute* sunt, sed illud, per quod ambo

[1]) Iavary, *De la Certitude*, lib. II, c. 2, p. 90-104, ed. cit.

inter se componuntur, una, et indivisa est. Ergo, etsi in iudicio duo termini sint, tamen unica est actio, qua intellectus eorum convenientiam, aut discrepantiam cognoscit.

270. Denique, quoniam cum s. Thoma diximus iudicium esse actionem mentis, *secundum quam componit, et dividit, affirmando, et negando*, e re est explicare, quo pacto compositio et divisio in iudicio tum asserente, tum negante, et quo pacto compositio in iudicio asserente, et divisio in negante existant.

Si voce compositionis synthesis, per quam terminorum comparatio fit, et nomine divisionis analysis, sive resolutio obiecti apprehensi in sua elementa intelligantur, compositio, et divisio in cunctis iudiciis cum asserentibus, tum negantibus ita inveniuntur, ut divisio compositioni praecedat. Cuius rei ratio est, quod unam notionem de altera asserere, aut negare nobis non licet, nisi ambae secum comparentur, neque aliae notiones a nobis comparari possunt, quam quae per analysim subiecti nobis compertae sint [1]. Sin vocibus compositionis, et divisionis coniunctio, et separatio notionum intelligantur, compositio est propria iudiciorum asserentium, et divisio est propria iudiciorum negantium [2].

ARTICVLVS NONVS

De ratione

271. Anima humana ita natura sua comparata est, ut ad perfectam cognitionem rerum assequendam, praeter simplicem apprehensionem, non modo actione complexa iudicii, uti ostendimus, sed etiam actione magis complexa, quam iudicium est, nempe ratiocinatione, indigeat. Enimvero, quoniam anima humana infimum locum inter substantias intel-

---

[1]) Divisionem hoc sensu acceptam in iudiciis affirmantibus quoque expostulari s. Thomas innuit hoc in loco : « Intellectus formans enunciationem accipit duo, quae sunt diversa secundum modum, et idem secundum rem. Vnde secundum diversitatem rationum format praedicatum, et subiectum, et secundum identitatem componit » (*In lib. 1 Sent.*, Dist. IV, q. II, a. 1 ad 1; cf I, q. XIII, a. 12 c.). Compositioni autem etiam in iudiciis negantibus locum esse docuit in hoc alio loco : « Negatio significat non esse de eo, quod non est, et hoc compositionem significat »; *In lib. II Sent.*, Dist. XXXIV, q. I, a. 1 *sol.*

[2]) Hoc sensu idem sanctus Doctor ait: « Secundum identitatis rationem intellectus noster unum componit alteri praedicando »; I, q. LXXXV, a. 5 ad 3; atque alias: « In negativis veritas non consistit in compositione, sed in divisione »; *In lib. I Sent.*, Dist. XIX, q. V, a. 1 ad 1.

lectuales tenet, nonnisi pluribus actibus perfectam cognitionem rerum assequitur. Atqui plures actus ad cognitionem rerum gignendam concurrere nequeunt, nisi posterior in priori rationem sui habeat. Ergo mens humana perfectam cognitionem rerum non assequitur, nisi cum ex cognitione per priorem actum adquisita cognitionem alterius, quae illa continetur, per posteriorem actum eliciat. Quae actio intellectiva cum, ut in *Logica* diximus, ratiocinatio sit, liquet naturam animae humanae ita comparatam esse, ut per ratiocinationem cognitionem perfectam rerum assequatur [1].

272. Ad ratiocinationis naturam perspiciendam, praeter ea, quae in *Logica* diximus, haec tria animo recolamus oportet.

Primum est, deductionem, per quam ratiocinatio fit, non consistere in eo, quod intellectus unum post alterum cognoscit, sed in eo, quod, uti ait Henricus Gandav., intellectus *unum ex altero intelligit* [2]; vel, ut inquit s. Bonaventura, in eo, quod cognitionem unius ex cognitione alterius *elicit* [3]. Etenim, cum intellectus plures veritates simul cognoscere non possit, cognoscere unam veritatem post aliam non est proprium specialis actionis intellectus, sed est commune omnium actionum eius [4]. Atqui deductio, quocumque modo explicetur, ab omnibus Philosophis velut quaedam specialis actio mentis humanae habetur. Ergo deductio in eo, quod intellectus unam veritatem post aliam intelligit, poni non potest [5]. Quapropter s. Thomas ratiocinationem dixit non esse *discursum secundum successionem*, sicut cum, *postquam intelligimus aliquid in actu, convertimus nos ad intelligendum aliud*; sed esse *discursum secundum causalitatem, sicut cum per principia pervenimus in cognitionem conclusionum* [6].

---

1) Cf s. Aug., *De Gen. ad litt.*, lib. IV, c. 32, n. 49, et s. Thom., I, q. LXXVI, a. 5 c.

2) *Op. cit.*, art. 1, q. XII, n. 11.

3) *In lib. III Sent.*, Dist. XVIII, a. 1, q. 3 *ad arg.*

4) « Patet, inquit ad hanc rem s. Thomas, quod sicut una res materialis non potest esse simul plura actu, ita unus intellectus non potest simul plura intelligere primo; et hoc est, quod Algazel dicit, quod sicut unum corpus non potest simul figurari pluribus figuris, ita unus intellectus non potest simul plura intelligere » (*Quodlib.* VII, q. 1, a. 2 c.). Cuius ratio est, quia ex facultate cognitrici, et specie, tamquam ex materia, et forma, uti saepe dictum est, unum fit; quapropter si qua facultas plura simul cognosceret, atque ideo pluribus speciebus simul informaretur, ea simul esset una, et plures facultates, quemadmodum res simul esset una, et plures, si ex una materia, et pluribus speciebus, sive formis constaret. Cf p. 325.

5) Cf s. Aug., *De quantit. anim.*, c. XXVII, n. 53.

6) I, q. XIV, a. 7 c.

273. Alterum est, quod principium, et veritas, quae ex principio deducitur, duplici actu cognoscuntur. Etenim, si unam veritatem ab altera deducere idem valet, ac a cognitione unius veritatis cognitionem alterius elicere, liquet ad omnem deductionem duos actus expostulari, scilicet unum, quo principium, alterum autem, quo veritas, quae ex principio deducitur, cognoscitur [1].

274. Neque obiicias cum Gioberlio [2] nos eodem actu, quo praemissas intelligimus, conclusionem intelligere, quippe quod conclusio praemissis continetur. Nam conclusio praemissis *potentia*, non *actu* continetur. Etenim praemissae sunt principium efficiens conclusionis, quia illae ad hanc, tamquam causa ad effectum, se habent [3]; atqui effectus, antequam a causa producatur, in ipsa non *actu*, sed *potentia*, seu *virtute* continetur; ergo conclusio in se spectata in praemissis non *actu*, sed dumtaxat *potentia* continetur [4]. Id ipsemet Giobertius, aliique, qui ei hac in re adhaerent, fateri coguntur. Si enim ipsi sentiunt in ratiocinatione conclusionem ex praemissis deduci, inde necessario fluit conclusionem in praemissis dumtaxat *potentia* contineri, quia aliquid, quod actu est, ab altero deduci repugnat. Iamvero, si conclusio in praemissis est *potentia*, et nonnisi, postquam a praemissis educta est, *actu* est, liquido patet intellectum conclusionem non cognoscere per eumdem actum, quo praemissas cognoscit, sed per novum actum, quo conclusionem ex praemissis deducit, sive, ut cum s. Thoma loquamur, *per officium rationis* [5].

275. Verum, etsi intellectus praemissas, et conclusionem duobus distinctis actibus cognoscat, cum illas *absolute* considerat; tamen conclusionem consideratam, prout a principio deducitur, hoc est, connexionem inter ipsam, et principium, unico actu cognoscit. Etenim connexio veritatis deductae cum principio, a quo ipsa deducitur, ad relationem causalitatis revocatur, quia veritas, quae ex principio deducitur, ut iam diximus, ad ipsum principium, tamquam effectus ad causam, refertur. Atqui relatio causalitatis unico intellectus actu cognoscatur necesse est, quia relata, prout sunt relata, unicum obiectum cognitionis constituunt. Ergo intellectus veritatem deductam, prout deducta est, sive connexionem veritatis deductae cum principio, a quo deducitur, unico actu cognoscit [6].

---

1) Cf s. Thom., *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. 11, a. 3 ad 3, et *ibid.*, q. VIII, a. 15 c. Cf *Logic.* pars I, c. III, a 2, p. 76 77.

2) *Errori* etc., Lett. VII, vol. 1, p. 401, ed. cit. Capolago.

3) *Cont. Gent.*, lib. I, c. 57. — 4) Cf s. Thom., *In lib. I Post.*, lect. III.

5) *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. XI, a. 1 ad 12.

6) Cf s. Bonav., *Itiner.*, c. 3, et s. Thom., 1a 2ae, q. XII, a. 4 c.

276. Itaque, quemadmodum in iudicio duo distincti actus sunt, quibus duo termini cognoscuntur [1], et unicus est actus, quo relatio convenientiae, et discrepantiae eorum cognoscitur [2]; ita in qualibet ratiocinatione principium, et veritas, quae ab eo deducitur, duobus distinctis actibus cognoscuntur: connexio autem inter veritatem, et principium, ex quo deducitur, unico actu cognoscitur.

277. Tertium est, quod intellectus ratiocinatione novas cognitiones adquirit. Re sane vera, intellectus, quamdiu dumtaxat praemissas cognoscit, conclusionem, quae, uti diximus, *potentia*, non *actu* illis continetur, *implicite* quidem, seu *potentialiter*, sed non *actualiter* cognoscit. Ex quo fit, ut, quemadmodum paulo ante ostendimus, distinctis actibus cognoscat principium, et conclusionem; ideoque, cum cognoscit principium, conclusionem ignoret [3]. Quamobrem intellectus, quando *actu* cognoscit conclusionem, quam dumtaxat *potentia* prius cognoscebat, novam cognitionem adquirit; atqui ratiocinatio efficit, ut intellectus ex potentiali ad actualem conclusionis cognitionem progrediatur; ergo intellectus ratiocinatione novam adipiscitur cognitionem. Optimo iure igitur Scholastici, post s. Augustinum [4], docuerunt ratiocinationem esse actionem, qua intellectus a noto ad ignotum pervenit [5].

278. Ex his facile perspicitur Giobertium [6], aliosque, cum doceant ratiocinationem non esse actionem mentis, qua illa a noto ad ignotum progreditur, sed qua id, quod confuse notum ei erat, distincte cognoscit, ipsam ratiocinationem verbo admittere, re autem tollere. Etenim, cum cognitio confusa, eorum iudicio, sit *actualis*, licet imperfecta, intellectus in ratiocinatione, secundum huiusmodi sententiam, a potentia ad actum cognoscendi non progrederetur, sed dumtaxat cognitionem, quam *actu* habet, perficeret; at natura ratiocinationis, ut iam ostensum est, in eo consistit, ut intellectus a noto ad ignotum progrediatur. Verum de hac sententia alibi plura. Illud dumtaxat hic monendum arbitramur, ipsam a modo, quo Ontologi, aliique eius fautores originem humanae cognitionis explicant, profectam esse. Nam, si homo omnem cognitionem, cuius capax est, in actu creationis, uti Giobertius voluit, a Deo acciperet; vel quocumque alio modo, uti aliis Philosophis visum est, innatam secum

---

1) Cf p. 335-336. — 2) Cf p. 340.

3) Cf s. Thom., I, q. XIV, a. 7 c.

4) *De imm. anim.*, c. 1, n. 1, et *De quant. anim.*, c. 27, n. 53.

5) Cf s. Thom., I, q. LVIII, a. 3 ad 1, et s. Bonav., *In lib. II Sent.*, Dist. I, part. 2, a. 3, q. 2 *resol.*

6) *Errori* etc., Lett. IV, vol. I, p. 222 sqq, ed. cit. Capolago.

ferret, inde sequeretur ratiocinationem non posse in eo consistere, quod notum ab ignoto elicit, sed quod notum evolvit, hoc est, non in eo, quod novam cognitionem gignit, sed quod cognitionem iam partam perficit. Atqui huius enunciationis hypotheticae falsum est antecedens, quia homo, ut iam demonstravimus, *in potentia* ad cognoscendum a Deo creatur, et cognitionem rerum per facultates suas cognitrices consequitur [1]. Ergo consequens etiam falsum est dicendum.

279. Postquam notionem rationis perspeximus, tria, quae circa ipsam quaeri solent, investigemus oportet; scilicet 1° utrum intellectus, et ratio sint una, an duae facultates intelligendi; 2° utrum ratio *speculativa* a ratione *practica* differant; 3° quid de ratione *superiori*, et *inferiori* dicendum sit.

Ad primum quod spectat, non pauci nuperi Philosophi post Kantium [2] specificam distinctionem inter intellectum, et rationem admittendam pugnarunt. Verum nos, s. Augustinum [3], et Scholasticos secuti, intellectum, et rationem non duas facultates intelligendi, sed duas eiusdem facultatis actiones esse arbitramur. Et sane, ratio, uti ex *Dynamil. gener.* pronuntiatis patet, facultas distincta ab intellectu habenda esset, si obiectum, et actus eius ad obiectum, et actus intellectus reduci non possent; atqui obiectum, et actus rationis ad obiectum, et ad actus intellectus reducuntur; ergo non est alia facultas intelligendi *ratio*, alia autem *intellectus*. Veritas assumptionis probanda nobis est. Quod ad priorem eius partem attinet, cum ratio in eo consistat, quod conclusionem ex praemissis, tamquam effectum a causa, deducit, liquet obiectum eius non aliud esse, quam relationem causalitatis, quae inter principium, et conclusionem, principio contentam, intercedit [4]; atqui relatio causalitatis est quoddam intelligibile; ergo obiectum rationis, aeque ac obieetum intellectus, est quoddam intelligibile. « Ratiocinari, ad rem inquit s. Thomas, est procedere de uno intellecto ad aliud, ad veritatem intelligibilem cognoscendam [5] ». Iamvero intelligibile etsi, prout ad diversas naturas referiur, diversum sit, tamen, prout est intelligibile, seu prout ad nostram vim intelligendi refertur, eamque ad actum intelligendi reducit, nonnisi unicum specie esse potest; si quidem, uti ex dictis perspicitur, intelligibile sub unica ratione immaterialitatis, sive abstractionis a

---

1) Cf p. 293 sqq. De hac re rursus in tractatione de *origine idearum*.
2) *Critique* etc., *Introd.* p. 7, vol. 1, p. 60 sqq, ed. cit.
3) *De lib. arb.*, lib. II, c. 6, n. 13.
4) Cf B. Alb. M., *De Hom.*, tract. I, q. LVIII, *sol.* Cf p. 343.
5) I, q. LXXIX, a. 8 c. Cf s. Aug., *De utilit. credendi*, c. XI, n. 25.

conditionibus materiae, quae per naturalem actionem intellectus agentis efficitur, est obiectum formale nostrae vis intellectivae [1]. Quae cum ita se habeant, argumentari nobis licet hoc modo: Obiectum rationis est intelligibile, aeque ac intelligibile est obiectum intellectus; atqui intelligibile est specie unicum; ergo specie unicum est obiectum intellectus, ac obiectum rationis. Idem ex eo confirmatur, quod obiectum rationis ad obiectum intellectus resolvitur, quia mens humana in ratiocinatione a principiis intellectus profecta ad conclusionem pergit; deinde a conclusione ad principia redit, cum super actum ratiocinantem reflectens conclusionem principiis contineri comperit [2].

280. Quod ad alteram assumptionis partem spectat, intellectus, et ratio, si modus, quo verum intelligunt, consideretur, in eo ab se differunt, quod intellectus *immediate*, sive *intuitive*, ratio autem *mediate*, seu *discursive* verum cognoscit [3]. Ex quo fluit modos, quibus intellectus, et ratio verum apprehendunt, se ad se invicem habere, uti perfectum ad imperfectum, quia discursu ad intelligendum opus habere imperfectio facultatis intelligentis est [4]. Atqui ex eo quod modus, quo aliqua actio exercetur, est perfectus, aut imperfectus, species illius actionis non immutatur. Ergo actio intellectus ab actione rationis specie non differt. Ad hocce argumentum declarandum s. Thomas exemplum a motu petivit. Nam, quemadmodum quiescere, et movere ad idem principium pertinent, quia per eamdem naturam aliquid quiescit, et movetur; ita intelligere *per intuitum*, quod quaedam quies mentis humanae est, et intelligere per *discursum*, quod est quidam motus eius mentis, ad idem principium pertinent, atque ideo eiusdem facultatis intelligentis esse debent [5].

281. Quare sive obiectum, sive actus intellectus, et rationis spectentur, statuendum est cum eodem sancto Doctore, quod « intellectus, et ratio non sunt potentiae diversae [6] », sed sunt eadem intelligendi facultas, quae duabus vocibus designatur, quia « intellectus nomen desumitur ab intima penetratione veritatis, nomen autem rationis

---

[1]) Cf B. Alb. M., *De Hom.*, tract. I, q. LIV, a. 3; ibid., q. LVI, a. 1; s. Thom., *Cont. Gent.*, lib. I, c. 42, n. 13, et I, q. XLI, a. 2 c.; Henr. Gand., *Op. cit.*, art. XL, q. V, n. 24.

[2]) Cf s. Thom., *In lib. III Sent.*, Dist. XXXVI, q. I, a. 2 *sol.* 2 c., et Scot., *In lib. II Sent.*, Dist. XXIV, q. unic., n. 3.

[3]) Cf s. Thom., I, q. LIX, a. 1 ad 1.

[4]) 2a 2ae, q. LXXXIII, a. 10 ad 2.

[5]) *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. XV, a. 1 c.

[6]) 2a 2ae, q. cit., ibid.

ab inquisitione, et discursu [1] ». Nihilominus haec unica facultas, per quam mens humana res intelligit, potius ratio, quam intellectus dicenda est, quia mens humana scientiam rerum nonnisi per ratiocinationem assequi potest.

282. Ad secundam quaestionem progredientibus explicandum in primis nobis est, quid nomine cognitionis theoreticae, et quid nomine cognitionis practicae veniat. Theoretica vocatur illa cognitio, quae, naturas rerum considerans, circa verum, prout verum est, versatur, et tum quoque, cum circa operationes versatur, quid ipsae in se sint, non vero quibus normis regere ipsas oportet, inquirit, hoc est, rationem *veritatis*, non rationem *operabilitatis* considerat. Practica autem est cognitio, quae versatur circa verum ad actionem accommodatum, nempe circa verum, prout norma operationum est, ita ut in ipsis operationibus potius rationem *operabilitatis*, quam *veritatis* consideret [2]. Haec autem cognitio practica, uti s. Thomas animadvertit, potest esse vel *habitu*, vel *actu*, quippe quod cognitio ad opus dirigi potest, vel ut, quomodo opus fieri possit, dumtaxat cognoscatur, vel ut opus revera perficiatur. Ita architectus exemplar alicuius aedificii mente sibi fingere potest, vel ut modum, quo aedificium condi potest, addiscat, vel ut aedificium illi exemplari consentaneum re ipsa condat [3]. Ex duplici hac cognitione oritur distinctio intellectus, sive rationis [4] in *speculativum*, et *practicum*. Intellectus enim *speculativus*, sive *theoreticus* dicitur, cum in simplici apprehensione veri se continet; *praticus* autem, cum verum apprehensum ad actionem porrigit [5].

283. Kantius rationem theoreticam, et rationem practicam pro duabus diversis facultatibus habuit, quia cognitionem theoreticam specie differre a practica censuit [6]. E contrario, Lichtenfelsius [7], Rosminius [8], aliique post Krauseum [9] contenderunt rationem nonnisi specu-

---

1) 2a 2ae, q. XLIX, a. 5 ad 3.

2) Cf s. Thom., *Qq. dispp.*, *De Verit.*, q. III, a. 3 c., et B. Alb. M., *De Hom.*, tract. I, q. LXI, a. 1.

3) *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. III, a. 3 c.

4) In huius quaestionis tractatione *intellectus* et *rationis* voces promiscue adhibebimus, quia, ut iam ostendimus, unica est facultas intelligendi, quae, prout duobus muniis fungitur, intellectus, aut ratio nuncupatur.

5) Cf s. Thom., I, q. XIV, a. 16 c.

6) *Op. cit.*, sect. II, § I, p. 94, ed. cit.

7) *Corso di filos.* etc., vol. II, *Psicol.*, part. II, c. I, sez. I, § 51, p. 79, ed. cit.

8) *Introd. allo studio della filos.*, part. 3, p. 129, ed. cit.

9) Krause, *Lectiones de systemate philosophiae* (germ.), Gottingae 1828.

lativam esse posse, quia omnis cognitio necessario speculativa est.

284. Verum, quin utraque sententia falsa sit, dubitari non potest. Et sane, quamdam distinctionem cognitionis in theoreticam, et practicam admittendam esse facile patescet, tum si finis, tum si obiectum, tum denique si modus utriusque cognitionis perspiciatur. Etenim 1° quodammodo diversi sunt fines utriusque cognitionis, quia, ut diximus, cognitio theoretica ad apprehensionem veri dumtaxat ordinem habet, cognitio autem practica ad verum, quod apprehensum est, operationibus accommodandum progreditur. 2° Obiectum scientiae theoreticae est semper aliquid universale; scientia autem practica etsi, prout scientia est, circa principia universalia versetur, tamen, quia huiusmodi principia, prout normae, et regulae actionum sunt, considerat, ipsa per applicationem principiorum universalium ad actiones, ac proinde ad singularia, cuiusmodi actiones sunt, perficitur, sive, ut scholae aiunt, *completur*. Iam, quoniam illud, quod cognitionem perficit, est obiectum eius, liquido patet cognitionem practicam a cognitione theoretica etiam ob quamdam diversitatem obiecti differre. 3° Denique cognitio theoretica, et cognitio practica etiam ex modo, quo perficiuntur, inter se quodammodo differunt. Namque, cum obiectum cognitionis theoreticae sint res, prout verae sunt, sequitur cognitionem theoreticam ex conformitate, sive adaequatione intellectus cum rebus enasci, quia intellectus verum cognoscit, quando conceptus rei, quem sibi efformat, rem, prout in se est, repraesentat [1]. E contrario, cum obiectum cognitionis practicae sint res, prout operabiles sunt, sequitur cognitionem practicam in eo consistere, quod res, quas anima per intellectum operatur, ipsi intellectui consentaneae sint [2].

285. Si tria discriminis capita, quae inter cognitionem theoreticam, et practicam existere vidimus, considerentur, facile intelligetur aliquam quidem distinctionem inter utramque cognitionem, ideoque inter rationem theoreticam, et practicam esse admittendam; sed ipsam eiusmodi esse, ut non a duabus facultatibus specie diversis, sed a duobus diversis habitibus eiusdem facultatis enascatur [3].

286. Et primo, cognitionem veritatis ad opus accommodare, quod est finis intellectus practici, non pertinet ad essentiam cognitionis veri, sed est accidens cognitionis; quia, cum cognitio veri ex adaequatione intellectus cum re constituatur, applicatio veri ad opus

---

1) Cf s. Thom., *In lib. IV Ethic.*, lect. II, et *Cont. Gent.*, lib. I, c. 65, n. 6.

2) Cf s. Thom., 1a 2ae, q. LVII, a. 5 ad 3.

3) Cf s. Aug., *Quaest. in Pentath.*, lib. IV, q. 59, n. 5, et *Epist. III ad Nebrid.*, n. 4.

cognitionem veri non constituit, sed constitutam consequitur. At si finis intellectus practici non pertinet ad essentiam cognitionis, sed est accidens eius, finis intellectus theoretici, qui in cognitione veri dumtaxat consistit, non est diversae speciei, ac finis intellectus practici, qui in applicatione veritatis cognitae ad opus consistit. Atqui non ex accidentali, sed ex specifica distinctione finis distinctio specifica facultatis repetenda est. Ergo nulla ex hoc primo capite specifica distinctio inter intellectum speculativum, et intellectum practicum statui potest. Id perbelle Scholastici explicant, cum intellectum practicum esse dicunt quamdam *extensionem* intellectus speculativi, hoc est, ipsam facultatem intelligendi, quae cognitionem ad opus *extendit*, sive applicat [1].

287. Secundo, nec ulla specifica distinctio inter intellectum speculativum, et practicum ex eo exurgere potest, quod obiectum illius est universale, obiectum autem huius est applicatio alicuius principii universalis ad aliquod singulare, nempe ad aliquod opus. Etenim applicare aliquod principium universale ad aliquod singulare, sive ad aliquod opus non solum non repugnat, sed prorsus consentaneum est naturae intellectus humani. 1° Non repugnat; nam quoniam intellectus, ut saepe innuimus, singularia intelligere valet, nihil prohibet quominus ipse, postquam verum universale apprehenderit, ipsum verum ad opus, quod est aliquod singulare, applicet. Est ipsius intellectus naturae consentaneum; quia, cum naturale intellectui sit principia universalia actibus directis, et singularia actibus reflexis cognoscere, principia universalia ad singularia operabilia applicare naturale etiam ei sit oportet.

288. Nos certe non diffitemur obiectum intellectus speculativi, cum sit aliquod universale, esse necessarium; obiectum autem intellectus practici aliquid contingens, quia huiusmodi sunt res singulares, circa quas ipsum versatur [2]. At vero, contendimus dubitari non posse, quin necessarium, et contingens sint unicum specie obiectum cognitionis, ac proinde ad unicam facultatem referantur. Et sane,

---

1) Cf s. Thom., *In lib. III Sent.*, Dist. XXIII, q. II, art. 3, *sol.* 2 c., et s. Bonav., *Centil.*, part. III, § 22.

2) Advertendum est obiectum primum, et directum rationis practicae esse pronuntiata universalia practica, prout ad operationem applicata considerantur, quippe quod obiectum primum, et directum cuiuslibet facultatis intelligendi est universale. Quapropter, cum obiectum rationis practicae esse aliquod concretum, et singulare dicitur, obiectum ultimum rationis practicae denotatur, quippe quod cognitio practica, uti antea diximus, non perficitur, nisi cum ratio practica applicat principia universalia ad operabilia, quae sunt concreta, et singularia.

necessarium, et contingens, prout ad cognitionem referuntur, et ad genus veritatis pertinent, tamquam perfectum ad imperfectum, se habent. Cuius rei ratio est, quod, cum cognitio, monente s. Thoma, eo perfectior sit, quo perfectius est medium, per quod adquiritur, cognitio necessarii cognitione contingentis perfectior dicenda est, quia necessarium, uti in *Logica* diximus, per syllogismum *demonstrativum*, contingens autem per syllogismum *dialecticum* cognoscitur. Atqui perfectum, et imperfectum, prout ad cognitionem referuntur, sunt unicum specie obiectum cognitionis, quippe quod accidens naturae cognitionis est ipsam esse magis, minusve perfectam. Ergo necessarium, et contingens sunt unicum specie obiectum cognitionis [1].

289. Tertio demum, diversitas modorum, quibus cognitio theoretica, et cognitio practica ad obiectum suum referuntur, specifica non est, unde in causa esse nequit, cur ipsae cognitiones ex duabus facultatibus diversis repetantur. Huius rei veritas ex eo praesertim evincitur, quod idem est processus, per quem utraque obiectum suum consequitur, idemque processus, ex quo utraque cognitio certitudinem suam adquirit [2]. Etenim, quemadmodum ratio theoretica conclusionem de eo, quod de natura rei sentiendum est, ex principiis theoreticis, ita ratio practica conclusionem de eo, quod agendum, vel faciendum est [3], ex principiis practicis deducit. Item, quemadmodum illa an veritatem rei assecuta sit, ex eo perspicit, quod conclusionem de veritate rei ad sua principia revocat, sive *resolvit*; ita haec ex eo, quod conclusionem *de operabili* ad sua principia reducit, an id, quod actum, vel factum est, rectum sit, necne, perspicit [4].

290. Tota argumentatio, quam hactenus confecimus, huc redit: Plures facultates admittendae non sunt, nisi differentia specifica inter illas existat. Atqui distinctio inter fines, obiecta, et modos intellectus speculativi, et practici huiusmodi non est, ut specificam

---

1) 3, q. X, a. 4 ad 1. — 2) *Ethic.*, lib. VI, lect. I.

3) Scholastici operationem illam, per quam materia exterior immutatur, a ceteris operationibus, quae communi nomine *actionis* designantur, distinxerunt, et propria voce *factionis* significarunt. Ita *factio* dicitur operatio statuarii, qui ex rudi marmore formosam imaginem effingit, atque ita novam formam in marmore producit. Cf s. Thom., *Ethic.*, lib. I, lect. I, et 2a 2ae, q. CXXXIV, a. 2 c.

4) « Sicut ratio speculativa, inquit Aquinas noster, incipit ab aliquo principio, et per media devenit ad conclusionem intentam, ita ratio operativa incipit ab aliquo principio, et per media devenit ad operationem, vel operatum, quod intenditur »; *Cont. Gent.*, lib. III, c. 97. Cf *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. XVII, a. 1 c., et 1a 2ae, q. XCI, a. 3 c.

differentiam constituat. Ergo intellectus speculativus, et practicus pro duabus facultatibus intelligendi diversis habendi non sunt.

291. Verum, etsi intellectus speculativus, et intellectus practicus sint unica facultas intelligendi; tamen ipsi non ad eumdem, sed, uti iam innuimus, ad diversos *habitus*, hoc est, naturales dispositiones [1] eiusdem facultatis intelligendi pertinent. Etenim, quemadmodum diversas species facultatum in anima admittimus, prout actiones, quae essentia differunt, in ea nobis occurrunt; ita, quoties actiones, quae ex aliquo accidenti differrunt, in anima nanciscimur, illas ex diversis habitibus unius facultatis repetamus necesse est; fieri enim nequit, ut facultas per eamdem naturalem dispositionem ad actiones, quae quodammodo inter se differunt, inclinet. Atqui actiones intellectus practici ex aliquo accidenti, uti iam demonstravimus, inter se differunt. Ergo duos illos intellectus esse duos diversos habitus eiusdem facultatis intelligendi pro certo habendum est.

292. Antequam tractationem istam de ratione practica deseramus, investigare praestat modum, quo anima per intellectum practicum pronuntiata universalia practica ad actiones applicare valeat, atque hoc pacto iudicia particularia conficiat tum de illis, quae agenda sunt, tum de iam actis, an recte acta sint.

In primis sciendum est animam, ut pronuntiata universalia intellectus practici actionibus applicare possit, *cogitativa* opus habere, nempe illa facultate, quae rationes utilis, et noxii in rebus singularibus apprehendit [2]. Nam, cum terminus cuiuslibet actionis sit aliquod singulare, anima procul dubio principium universale alicui actioni accommodare non potest, nisi in ea aliquid singulare, et concretum, quod similitudinem cum ratione universali principii universalis habet, sive, ut Scholae aiunt, aliquam *rationem* singularem et concretam deprehendat, aut deprehendere sibi videatur [3].

293. Hoc praemonito, en quo pacto anima per intellectum practicum illa iudicia conficit. Anima per intellectum practicum pronuntiata universalia intellectus practici cognoscit; per cogitativam

---

1) « Habitus, inquit s. Thomas, est qualitas quaedam, secundum quam inclinatur potentia ad actum » (*Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. XXIV, a. 4 c.). Mens autem humana, uti alibi ostendemus, ad aliquid intelligendum praeter facultatem, et conatum omnium facultatum communem, etiam aliquo habitu indiget.

2) Cf p. 259 sqq.

3) Diximus *deprehendere sibi videatur*, quia fieri potest, ut intellectus similitudinem *adparentem* pro *reali* sumat; ex quo error in eius iudiciis practicis existit.

autem rationes concretas, et individuas in rebus singularibus deprehendit; tum has rationes concretas rerum singularium, quas cogitativa ei praebet, per intellectum practicum, qui, cum vi reflexiva polleat, super obiectum cogitativae convertitur, intelligit, atque in eis quamdam similitudinem cum ratione universali principii universalis agnoscens, ipsas ad principium universale *reducit*, sive, uti aiunt, *subsumit*, ac ita aliquid agendum esse, aut recte actum esse iudicat. Hinc s. Thomas animam humanam actiones suas per intellectum, et cogitativam eligere sanxit [1], atque modum, quo id fiat, explicare volens, docuit mentem humanam ad singulas suas actiones se determinare per syllogismum, cuius propositio, sive maior est principium universale practicum; assumptio, sive minor est apprehensio rationis singularis alicuius obiecti; conclusio denique est electio actionis, sive iudicium particulare, quo intellectus applicans principium universale ad rationem particularem, aliquid agendum esse decernit [2]. Ad hanc rem explicandam idem Aquinas adduxit hoc exemplum. Filius patrem honore prosequi tenetur; atqui ego sum filius, hic, puta Petrus, est pater; ergo ego Petrum honore prosequi teneor. Quo in exemplo *maior* principium universale intellectus practici exhibet; *minor* apprehensiones rationum concretarum filiationis in me, et paternitatis in Petro, quae per cogitativam fiunt, complectitur; denique conclusio est iudicium particulare, quo principium universale rationibus concretis in me, et in Petro apprehensis applicatur [3].

294. Restat, ut de ratione *superiori*, et *inferiori*, quarum penes celebriores Scholae Doctores post s. Augustinum mentio occurrit, aliquid delibemus.

Certum est rationem humanam esse facultatem, quae circa obiecta gradu quodam inter se differentia versatur. Etenim intelligibilia, quae unicum obiectum specificum eius constituunt, sunt veritates rerum, quae considerari possunt vel prout in rebus temporalibus, contingentibus, et mutabilibus existunt, vel prout reducuntur ad veritates aeternas, necessarias et immutabiles Intellectus Divini, ad quarum exemplar naturae rerum temporalium, et contingentium conditae sunt [4]. Hinc rationis in *superiorem*, et

---

1) *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. X, a. 5 ad 2.

2) *In lib. IV Sent.*, Dist. L, q. I, a. 3 ad 3, et I, q. LXXXVI, a. 1 ad 2.

3) *In lib. III de Anim.*, lect. XVI. Cf Henr. Gand., *Op. cit.*, art. LX, q. I, n. 93.

4) S. Thomas scite observavit res ad veram sui cognitionem in animo gignendam concurrere, eo quod ipsae exemplaribus Divini Intellectus con-

inferiorem distinctio exurgit. Anima enim res intelligere, et iudicare dicitur secundum *rationem inferiorem*, cum vim suam intelligendi ad res convertens, secundum notiones, quas ex eis efformat, ipsas intelligit, et de ipsis iudicat. Dicitur autem res intelligere, et de ipsis iudicare *secundum rationem superiorem*, cum vim suam intelligendi ex principiis, quae per rerum contemplationem sibi efformavit, ad principia aeterna, et immutabilia, ex quibus illorum veritas pendet, avocans, secundum haec principia res intelligit, et de ipsis iudicat [1]. E. g., ratio inferior iudicat obediendum esse regi ex eo, quod incolumitas societatis id expostulat; ratio autem superior ex eo, quod Deus, societatis auctor, et custos, hoc iubet. Ad hanc secundam rationem reducitur prima, quae a natura societatis petitur, quia natura societatis a Deo constituta est. Ratio, prout res intelligit, et diiudicat per principia, quae ex contemplatione ipsarum rerum sibi efformat, ideo *inferior* appellatur, quia res intelligit, et diiudicat secundum aliquid, quod est ea inferius; e contrario, prout res intelligit, et diiudicat per principia aeterna, et immutabilia, ad quae principia ex ipsis rebus efformata reducuntur, ideo vocatur *superior*, quia res intelligit, et diiudicat secundum aliquid, quod est ea superius.

295. Quo haec, de qua agitur, res, magni certe momenti, penitius intelligatur, advertendum est cum s. Thoma rationem superiorem, et inferiorem, tamquam principium ad conclusionem, se invicem referri [2]. Enimvero, si de cognitione rerum aeternarum agatur, illud, quod ratione inferiori cognoscitur, est principium, per quod mens humana ad rerum aeternarum cognitionem, propriam rationis superioris, extollitur; propterea quod, cum mens humana ex sensilium cognitione proficiscatur, aeterna intelligere nequit, nisi prius temporalia, quae sensibus hausit, intellexerit [3]. Quocirca ex hac

---

sentaneae sunt, et prima principia, quorum ope scientiam rerum adquirimus, veritatem suam mutuari a veritate Divini Intellectus, ad quam, tamquam ad sui exemplar, referuntur. En pauca eius verba: « Res existens extra animam per formam suam imitatur artem divini Intellectus, et per eamdem nata est facere de se veram apprehensionem in intellectu humano » (*Qq. dispp.*, *De Verit.*, q. I, a. 8 c.); atque ibid.: « A veritate Intellectus Divini exemplariter procedit in intellectum nostrum veritas primorum principiorum, secundum quam de omnibus iudicamus ».

[1]) Cf s. Aug., *De lib. arb.*, lib. I, c. 14, n. 30, et s. Thom., *Qq. dispp.*, *De Verit.*, q. XV, a. 2 c.

[2]) I, q. LXXIX, a. 9 c.

[3]) Cf s. Aug., *De Trin.*, lib. XII, c. 15, n. 25, et s. Bonav., *De septem itin. aet.*, Itin. 3, Dist. 4, a. 3.

parte illud, quod ratione inferiori, ad aliud, quod ratione superiori cognoscitur, tamquam principium ad conclusionem, se habet, non secus ac cognitio éffectus est principium, ex quo cognitio causae hauritur. Vnde idem sanctus Doctor advertit rationem superiorem ratione inferiori, etsi ob dignitatem sit prior, tamen ob operationem esse posteriorem [1]. Sin de cognitione agatur, qua de rebus temporalibus secundum principia aeterna diiudicatur, res aliter se habet. Nam, quemadmodum causa, quae per effectum innotuit, est, ut in *Logica* vidimus, principium, per quod penitior effectus notitia concluditur; ita cognitio veritatum aeternarum, quae ratione superiori intelliguntur, est principium, per quod rectum de rebus temporalibus, quae ad rationem inferiorem spectant, iudicium efformari potest. Quare, cum mens humana de rebus temporalibus per veritates aeternas diiudicat, illud, quod ratione inferiori, ad illud, quod ratione superiori cognoscitur, tamquam conclusio ad principium, se habet.

296. Explicatis notionibus rationis superioris, et rationis inferioris, s. Augustinum [2], et Scholasticos secuti contendimus his vocibus significari duas diversas functiones, per quas eadem ratio vim suam intelligendi exerit, non vero duas facultates, quae specie ab se differant. Et sane, obiecta utriusque rationis, si *materialiter*, hoc est, in sui natura considerentur, procul dubio inter se differunt, quia obiectum rationis inferioris est aliquid mutabile, contingens, et temporaneum, obiectum autem rationis superioris est aliquid immutabile, necessarium, et aeternum [3]. At si considerentur *formaliter*, nempe prout ad vim cognoscendi referuntur, inter sese conveniunt, quia, cum ratio superior, et inferior, nemine diffitente, naturam facultatis intellectricis habeant, obiectum illarum, quodcumque tandem sit, aliquid intelligibile esse debet.

---

1) *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. X, a. 6 ad 6.

2) *De Trin.*, lib. XII, c. 2-4, n. 2-4, et c. 13, n. 2.

3) Obiectum rationis inferioris dicitur mutabile, contingens, et temporaneum, quia naturae rerum, quas ipsa considerat, prout in materia existunt, mutabiles, contingentes, et temporaneae sunt. Verum, prout ratio inferior illas naturas a materiae conditionibus abstractas considerat, illius obiectum est quodammodo necessarium, immutabile, et aeternum. Et sane ex hoc ipso, quod aliquid sine conditionibus materialibus subiecti, in quo est, apprehenditur, in sui essentia apprehenditur; essentiae autem rerum, ut suo loco explicabimus, sunt quodammodo immutabiles, necessariae, et aeternae. Quapropter inter obiectum superioris, atque obiectum inferioris rationis hoc discrimen interest, quod illud est immutabile, necessarium, et aeternum secundum ipsum suum *esse*; istud autem est immutabile, necessarium, et aeternum dumtaxat ex parte modi, quo a ratione consideratur.

297. Hoc ipsum ex eo confirmatur, quod necessarium, et contingens, uti antea demonstravimus [1], unicum specificum obiectum cognitionis constituunt. Atqui unica *ratio formalis*, sive *specifica*, qua considerantur diversa obiecta, unicam facultatem constituit. Ergo ratio superior, et ratio inferior unica intelligendi facultas sunt [2]. Accedit, quod ratio superior, et ratio inferior, uti iam diximus, tamquam principium ad conclusionem, ad se invicem referuntur; atqui principium, et conclusio, quemadmodum a nobis alibi ostensum est [3], eadem facultate cognoscuntur; ergo ratio superior, et inferior una, eademque facultas cognoscendi sunt [4].

298. Obiic. Ratio cognitrix aeterni, necessarii, et immutabilis rationem cognitricem temporalis, contingentis, et mutabilis regit. Atqui in homine id, quod regit, et id, quod regitur, distincta esse debent. Ergo ratio superior, et inferior duae distinctae facultates esse debent.

299. Resp., *conc. mai.; dist. min.*, tamquam vel duae facultates, vel duo habitus, sive functiones, *conc. min.*; necessario tamquam duae facultates, *neg. min.; neg. cons.* Et sane rationem superiorem rationis inferioris directricem esse lubenter concedimus; quia, cum aeternae notiones rerum, quae in Intellectu Divino existunt, causae rerum temporalium exemplares sint, consequens est iudicia, quae circa temporalia conficimus, recta non esse, nisi a ratione superiori normam suam sumant [5]. At vero, ex eo, quod in anima unum ab altero regi observatur, concludere non licet ea esse duo principia actionum, quae specie differunt; sed investigandum est, utrum id, quod regit, et id, quod regitur, sint unum, an duo obiecta cognitionis, et num facultas, ad quam id, quod regit, pertinet, vi super actus suos reflectendi polleat. Nam, si id, quod regit, et id, quod regitur, sunt obiectum unicum cognitionis, atque hoc obiectum ad facultatem reflexionis capacem pertinet, ambo unicae facultati tribuenda sunt; quia unicum obiectum cognitionis unicam facultatem expostulat, et facultas, quae super actus suos reflectitur, alium alio dirigere quit. Iamvero hoc ipsum in re, de qua agimus, locum habet; siquidem iudicium necessarium, quod regit iudicium contingens, et iudicium contingens, quod a necessario regitur, sunt, uti ostendimus, obiectum unicum rationis et ratio vi super se reflectendi pollet, qua

---

1) P. 349-340.

2) Cf s. Thom., *Qq dispp.*, *De Verit.*, q. XV, a. 2 c., et ad 4.

3) P. 345. — 4) Cf s. Thom., I, q. LXXIX, a. 9 ad 3.

5) Cf s. Thom., *ibid.*, ad 2, et B. Alb. M., *In lib. II Sent.*, Dist. XXIV, a. 11 *solut.*

actus suos moderari potest. Ergo ex eo, quod ratio superior rationem inferiorem regit, deducendum non est illas esse duas diversas intelligendi facultates [1]; sed potius dicendum est unicam esse rationem, quae, prout necessarium cognoscit, seipsam, prout cognoscit contingens, regit [2].

300. Illud tamen pro certo habendum est, rationem superiorem, et inferiorem, quarum una alteram regit, esse duos diversos habitus rationis. Etenim regere, et regi secundum diversa principia fiunt. Atqui actiones, quae inter se differunt, nec tamen a diversis facultatibus proficiscuntur, a diversis eiusdem facultatis habitibus repetendae sunt [3]. Ergo ratio superior, et inferior duos rationis habitus denotant, qui, ut s. Bonaventura inquit, ex diversitate dispositionum, et munerum inter se distinguuntur [4].

301. Ex iis, quae hactenus disputavimus, nullo negotio intelligitur rationem superiorem, quam Scholastici post s. Augustinum adeo explanarunt, confundendam non esse cum *ratione impersonali*, quam Cousiniani, aut cum *ratione absoluta*, quam Ontologi comminiscuntur. Etenim, si hosce Philosophos audias, ratio superior non est quaedam animae facultas, sed est extra, et supra animam, quia secundum Cousinianos est medium, per quod Ratio Divina se cum ratione humana communicat [5], et secundum Ontologos est ipsamet Ratio Divina [6]. Nobis opus non est in hisce erroribus refellendis diu immorari, cum quod modo ostendimus rationem superiorem esse ipsam rationem, quae animae humanae inest, tum quod dogmata rationis *impersonalis*, et rationis *absolutae* in tertio, et quarto articulis, satis, superque refutavimus. Restat tantum ut dumtaxat illius argumenti, ex quo adversarii ad rationem superiorem veluti *impersonalem*, aut *absolutam* admittendam permoti fuerunt, vim retundamus.

---

1) Cf s. Bonav., *In lib. II Sent.*, Dist. XXIV, part. 1, a. 11, q. 2 *ad arg.*, et s. Thom., *Qq. dispp.*, *De Verit.*, q. XV, a. 2 ad 7.

2) « Cum vero disserimus, s. Augustinus inquit, de natura mentis humanae, de una quadam re disserimus, nec eam in haec duo, quae commemoravimus, nisi per officia geminamus »; *De Trin.*, lib. II, c. 4, n. 4.

3) Cf p. 351. — 4) *Op. cit.*, ibid. *in resol.* Cf s. Thom., *In lib. II Sent.*, Dist. XXIV, q. 11, a. 2 ad 4.

5) Cousinius hanc rationem *mediatoris* inter Deum, et hominem munere fungi, proindeque cum Malebranchio (*Op. cit.*, *Resp. ad D. Regis* c. 2 vol. II, p. 178) ipsam esse asseruit « illum *logon* Pythagorae, et Platonis, illud Verbum *Caro factum*, quod Dei interpres, et hominis praeceptor est, simul Deus et homo »; *Fragm.*, Préf. à la 1e ed., p. 36, et 37, vol. IV, ed. cit. Cf quae scripsimus p. 295, not. 3.

6) Cf p. 288-289.

302. Obiic. Aeternum, necessarium, et immutabile per id, quod est temporale, contingens, et mutabile, cognosci non potest; atqui ratio superior circa aeternum, necessarium, et immutabile versatur, ratio autem humana circa temporale, contingens, et mutabile. Ergo ratio superior cum humana confundenda non est.

303. Resp. *Neg. mai.* Et sane haud repugnat mentem esse mutabilem, contingentem, et temporaneam, simulque immutabile, necessarium, et aeternum cognoscere. Ipsa enim, cum res cognoscit, earum proprietates, et relationes non creat, sed investigat, et detegit; ex quo fit, ut veritates, quae ipsas complectuntur, non sint subiectivae, sed obiectivae [1]. Quin immo aeternum, necessarium et immutabile a mente humana nonnisi per id, quod temporale, contingens, et mutabile est, cognosci potest. Etenim principium, quo mens veritates immutabiles cognoscit, quodcumque esse dicatur, intrinsecus ipsi menti esse debet; quia, ut saepe dictum est, principium, quo subiectum aliquid operatur, intrinsecus ipsi operanti esse oportet [2]. Atqui anima per se est mutabilis, proindeque quidquid ei inest, mutabile esse debet. Anima igitur nonnisi per aliquod principium mutabile veritates immutabiles cognoscere potest. Ex quo argumento perspicitur sententiam eorum, contra quos hic pugnamus, scepticismo viam sternere. Enimvero, si immutabile nonnisi per immutabile cognosci dicatur, anima, uti ostendimus, immutabile nullo modo cognoscere posset; atqui sine cognitione veritatum immutabilium nullius rei scientia haberi potest; ergo anima, adversariorum sententia admissa, scientia cuiuslibet rei destitueretur [3].

ARTICVLVS DECIMVS

De memoria intellectiva

304. Sicut anima non solum res sentit, sed etiam perceptiones illarum revocat, revocatasque agnoscit; ita non modo res intelligit, sed

---

1) Inter innumera loca, in quibus s. Augustinus propriam cuiusque nostrum, hoc est, *personalem* esse dixit rationem, qua veritates aeternas, et immutabiles cognoscimus, legere e re est *De lib. arb.*, lib. II, c. 10, n. 28; *ibid.*, c. 8, n. 20; *ibid.* c. 2, n. 15; *Lib. de diversis quaestionibus*, q. XLVI; *De Trin.*, lib. XII, c. 7, n. 12. Atque in lib. *De immort. anim.*, c. II-IV, n. 2-6, animam esse immortalem ex eo etiam collegit, quod ipsa immutabiles rerum rationes cognoscit.

2) Hinc s. Bonaventura inquit: « Ratio superior... habet iudicare secundum lumen proprium »; *In lib. II Sent.*, Dist. XXIV, p. 2, a. 1, q. 1 *resol.*

3) Cf Scot., *In lib. I Sent.* Dist. III, q. 4, n. 5.

etiam illarum intellectiones revocat, et agnoscit. Quapropter, sicut memoria sensitiva, ita etiam quaedam memoria intellectiva in anima admittenda est.

305. Verum, si memoria sensitiva, uti ostendimus [1], est quaedam specialis facultas sentiendi, memoria intellectiva non est facultas, quae ab intellectu specie differt, quemadmodum fere omnes recentes opinantur, sed est quaedam ipsius intellectus affectio. Et sane, quandoquidem obiectum proprium memoriae est praeteritum, prout praeteritum est [2], consequitur, si memoria intellectiva esset quaedam specialis facultas intelligendi, obiectum eius proprium fore praeteritum, prout praeteritum est, quia quaelibet facultas ex obiecto sui proprio constituitur. Atqui praeteritum, prout est praeteritum, nequit esse obiectum proprium alicuius facultatis intelligendi. Ergo memoria intellectiva quaedam specialis facultas intelligendi esse nequit. Minor ita demonstratur: Praeteritum, prout est praeteritum, ad facultatem intelligendi non *per se*, sed dumtaxat *per accidens* refertur. Et quidem non refertur *per se* , quia ad facultatem intelligendi per se refertur id, quod est indeterminatum, et universale; praeteritum autem, prout est praeteritum, est aliquid determinatum, et particulare [3]. Refertur autem *per accidens*, quia facultas intelligendi, cum supra se reflectitur, non solum intelligit res, sed etiam actiones, quibus res intelligit; quoniam vero hae actiones in aliquo tempore existunt, efficitur ut illa et se in praesentia intelligere,et antea aliquid intellexisse intelligat. Ad haec, facultas intelligendi cum supra actum suum per reflexionem redit, etiam sui actus obiectum, sive terminum intelligit; hinc, quoties hoc obiectum est aliquod praeteritum, ipsa aliquod praeteritum intelligit, non quidem prout est praeteritum, sed prout est obiectum intellectionis praeteritae [4]. Quocirca praeteritum, prout est praeteritum, non *per se*, sed *per accidens* ad facultatem intelligendi refertur. Atqui obiectum proprium cuiusque facultatis non constituitur ex eo, quod *per accidens*, sed ex eo, quod *per se* ad illam refertur. Ergo praeteritum, prout est praeteritum, obiectum proprium facultatis intelligendi esse nequit.

306. At vero, etsi memoria intellectiva non sit facultas specialis distincta ab intellectu, tamen inter ipsam, et intellectum aliquam distinctionem existere indubium est, quia eadem facultas intelligendi ad aliud,prout intellectus dicitur,ad aliud autem,prout est memo-

---

1) P. 264 265. — 2) Cf p. 263.
3) Cf p. 264. — 4) Cf s. Thom. I, q. LXXIX, a. 6 ad 2.

ria intellectiva, se habet. Et sane, eadem facultas intelligendi, prout res per species earum *actu* intelligendi vim habet, dicitur *intellectus*, et, prout species rerum, quas intellexit, in se retinendi vi pollet, *memoriae intellectivae* nomen sumit [1]. Neque dicas cum Avicenna [2], cui inter recentes Lockius adhaesit [3], intellectui, quippe qui nullo organo corporeo alligatur, retentionem specierum intelligibilium repugnare. Etenim s. Thomas iam observaverat retentionem specierum intelligibilium intellectui non modo non repugnare, sed etiam magis, quam sensui convenire; quia, « cum intellectus possibilis sit stabilioris naturae, quam sensus, oportet, quod species in eo recepta stabilius recipiatur; unde magis in eo possunt servari species, quam in parte sensitiva [4] ».

307. Illud autem explicandum nobis est, quomodo anima obiecta, quorum species per memoriam intellectivam in se habet, *actu* cognoscat. In primis advertamus oportet cognitionem, quam anima per memoriam, sive per retentionem specierum intelligibilium, habet, esse *habitualem*, proindeque nec cognitionem mere *potentialem*, nec cognitionem *actualem*, sed mediam inter utramque [5]. Et sane, huiusmodi cognitio non est omnino *potentialis*, quia anima *omnino in potentia* ad res intelligendas esse dicitur, cum nondum ab obiecto speciem intelligibilem excepit, per quam ad actum determinatur; e contrario anima per memoriam intellectivam in se species habet, quibus opus ei est, ut ad actum determinetur. Neque est *actualis*, quia anima obiecta, quorum species per memoriam intellectivam in se habet, *actu* cognoscere nequit, nisi ipsas species, quas in se habet, *actu* cognoscat. Atqui anima id, quod in se habet, actu cognoscere nequit, nisi supra se reflectatur. Ergo cognitio, quam anima per memoriam intellectivam habet, per se non est actualis, sed dumtaxat ope reflexionis actualis efficitur [6].

308. Cum haec ita se habeant liquet tria ad illum actum concurrere, quo anima obiecta, quae antea intellexit, revocat. Haec sunt habitualis cognitio, quae per memoriam, sive per retentionem specierum intelligibilium habetur; reflexio, qua intellectus illas species in se *actu* considerat; actus voluntatis, quo intellectus ad

---

1) Cf s. Thom., *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. X, a. 3 ad 1.

2) Huius sententiam videre licet apud s. Thom., I, q. LXXIX, a. 6 c.

3) *Op. cit.* lib. II, c. 10.

4) *Qq. dispp*, *De Ver.*, q. X, a. 2 c.

5) « Habitus, inquit s. Thomas, quodammodo est medium inter potentiam puram, et purum actum »; I, q. LXXXVII, a. 2 c.

6) Cf s. Thom., I, q. LXXIX, a. 6 ad 3.

se supra se convertendum determinatur, ut species rerum, quas in se habet, *actu* consideret; siquidem reflexio, uti diximus [1], a nutu voluntatis pendet. Hinc s. Bonaventura duplicem memoriae intellectivae actum distinxit; unum, quo intellectus speciem rei in se retinet, alterum, quo rei per speciem repraesentatae reminiscitur. Primum esse dixit in anima *instar habitus*, quippe quod potius statum, quam actionem significat; alterum *instar usus*, quia per ipsum anima habitu memoriae utitur; praetereaque illum esse actum naturalem, quia sine voluntatis nutu efficitur; hunc autem esse moralem, quia, cum ope reflexionis fiat, a voluntate pendet [2].

309. Ex his illud etiam facile perspicitur, quod s. Thomas contra Avicennam adnotavit [3], animam, etsi species intelligibiles rerum in se retineat, tamen res, quas semel intellexit, semper actu intelligere non oportere; nam, quandoquidem anima id, quod se afficit, actu non cognoscit, nisi cum super se reflectitur, ipsaque super se continuo non reflectitur, necesse non est, ut ipsa res, quarum species in se habet, semper actu intelligat [4].

ARTICVLVS DECIMVS PRIMVS

Differentia intellectus a sensu adstruitur

310. Post nonnullos veteres, contra quos disputavit s. Thomas [5], multi proxime elapsi saeculi Philosophi intellectum non esse facultatem diversam a sensu contenderunt. Hi, propterea quod intellectum cum sensu confundunt, *Sensistae* appellantur, eorumque systema *sensismus* audit.

311. Recentes Sensistae, qui ducem Condillachum sequuntur, facultates, quae intellectivae dicuntur, non aliud, nisi diversas formas sensibilitatis, earumque operationes nonnisi sensationes transformatas esse autumant. E. g., *attentio*, sententia Condillachi, non est aliud, quam sensatio unius rei, ex cuius perceptione perinde occupamur, ac si nullae aliae sensus nostros percellerent. *Comparatio*, ex qua *iudicium* exurgit, consistit in eo, quod unam rem iuxta aliam percipimus, ac proinde est duplex attentio, et, non secus ac attentio, est quaedam sensationis forma. Idem dicatur de *ratioci-*

---

1) P. 325 et 327.—2) *In lib. II Sent.*, Dist. VII, part. 2, a. 1, q. 2 *resol.*

3) *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. XIX, a. 1 c. Cf s. Aug., *De Trin.*, lib. XIV, c. 7, n. 10.

4) Cf quae diximus p. 327.

5) Cf praecipue *Cont. Gent.*, lib. II, c. 66.

natione, quia elementa, ex quibus constat, nempe iudicia, sensationis genus non praetergrediuntur, et de *reflexione*, quae non est, nisi attentio pluribus rebus successive adhibita, sive quaedam ex uno in alio iudiciorum series, ut duarum sensationum plures relationes cognoscamus [1].

312. Iamvero, si cuiusque facultatis natura ex obiecto, quod ad illam refertur, atque ex actibus, quibus ipsa facultas obiectum suum assequitur, desumenda est, ea omnia, quae de obiecto, ac operationibus intellectus adhuc disputavimus, sensismum esse prorsus abnormem luculenter demonstrant.

313. Atque in primis memoria revocandum est intellectum, secus ac sensus, nullum organum corporeum habere. Id, quod iam ex natura ipsius animae demonstratum nobis fuit [2], iuvat hoc alio argumento confirmare. Intellectus omnes naturas rerum materialium intelligere potest, quia essentia cuiuslibet rei, ut vidimus [3], est obiectum *adaequatum* intellectus; et obiectum ipsi *proportionatum* est essentia cuiuslibet rei, quae habet *esse* in materia [4]. Atqui, si intellectus per aliquod organum corporis actiones suas exerceret, naturas omnium rerum materialium intelligere neutiquam posset; nam, cum natura organi, utpote quae materialis est, ad unum genus materialium determinetur, e. g., gustus ad colores, organum intellectui impedimento foret, quominus reliquas naturas rerum materialium intelligeret. Ergo intellectus facultatem inorganicam esse pro certo habendum est [5].

314. His praestitutis, primo sensus, quippe qui est facultas organica, in rebus non aliud per se apprehendit, nisi qualitates sensiles illarum, quia hae solum in organa sensoria aliquid agere possunt [6], et quoniam illae qualitates sensiles *actu* in rebus sunt, anima ad res sentiendas non indiget ulla vi sentiendi activa, qua res sensiles efficit [7]. Praeterea, cum illae qualitates sint quidquam singulare, et corporeum, sensus nonnisi singulare, et corporeum [8] apprehendere potest. E contrario intellectus, utpote qui a nullo organo corporeo pendet, essentiam qualitatibus sensilibus exutam cognoscit [9], et cum essentia, qualitatibus sensilibus exuta, non *actu*, sed *dumtaxat potentia* in rebus sit, ideo anima res intelligere non

---

1) *Traité des connaissances humaines*, part. I, sect. 2, c. 1-3, *Oeuvr.*, vol. I, p. 38-74, ed. cit., *Traité des sensations*, part. I, vol. III, p. 56 sqq, et *Extrait du Traité des sensat.*, *ibid.*, p. 14.

2) P. 271. — 3) P. 277-278. — 4) Cf p. 278.

5) Cf s. Thom., I, q. LXXV, a. 2 c. — 6) Cf p. 228.

7) Cf p. 284, not. 2. — 8) Cf p. 226. — 9) Cf p. 279.

potest, nisi ope alicuius vis activae, qua res actu intelligibiles efficit [1]. Ad haec, quandoquidem essentia, qualitatibus sensilibus exuta, est aliquid indeterminatum, et universale, consequitur obiectum proprium intellectus esse universale. Adde, quod, etsi intellectus essentiam rerum materialium apprehendat, tamen obiectum eius est immateriale, quia illam essentiam a qualitatibus materialibus abstractam apprehendit [2]. Quin immo intellectus ex notionibus rerum materialium ad notiones rerum incorporearum assurgit [3].

315. Secundo, intellectus, utpote qui organo corporeo non utitur, non aliter ab obiecto intelligibili aliquid patitur, quam quod obiectum illum a potentia ad actum intelligendi reducit [4]. Contra ea, sensus, cum ope organi sensorii rem sentiat, ab obiecto sensili aliquid patitur non solum ex eo, quod obiectum eum ad actum sentiendi movet, sed etiam ex eo, quod organum immutat, in quo facultas sentiens est, quodque cum ipsa facultate est unicum principium sensationis [5].

316. Tertio, vehementia obiecti sensibilis sensum corrumpit; at vehementia obiecti intelligibilis intellectum perficit. Cuius ratio, aiente s. Bonaventura, « est, quia sensus ab organo dependet . . . ; sed intellectus non dependet ab organo, quia est vis immaterialis [6] ».

317. Quarto, intellectus, quia est potentia inorganica, non solum res intelligit, sed etiam in se rediens, seu super se *reflectens*, intellectiones suas intelligit [7]; verum sensus, utpote potentia organo corporeo alligata, super se ipsum converti non potest, proindeque ipsas operationes suas sentire nequit. Et sane, aliquid ad aliquid convertitur, si totum cum toto ita coniungitur, ut ex utroque unum fiat; atqui organum sensorium, cum partes extra partes habeat, nequit totum cum se toto coniungere; ergo se ad seipsum convertere nequit [8]. Illud quoque animo recolatur, sensum non posse quidquam sentire, nisi organum immutetur; unde, si sensus sentiret seipsum, organum, per quod se sentit, ipsum se immutare dicendum foret. Ast hoc absurdum esse nemo non videt, quia organa sensuum, cum sint materialia, vim seipsa immutandi non habent [9].

318. Ex dictis illud conficitur obiectum, et operationes sensus ab

---

1) Cf p. 284, et 285. — 2) Cf p. 279. — 3) Cf p. 280, not. 3.
4) Cf p. 296.—5) Cf p. 238-239.
6) *In lib. I Sent.*, Dist. I, art. 3, q. 1 *ad arg.*, Cf Alb. M., *In lib. III De Anim.*, lect. VII, et s. Thom., *Cont. Gent.*, lib. II, c. 55, n. 9, et 10.
7) Cf p. 317, et 318.
8) Cf s. Thom., *In lib. I Sent.*, Dist. XVII, q. 1, a. 5 ad 3.
9) Cf s. Thom., I, q. LXXXVII, a. 3 ad 3. Cf p. 246.

obiecto, et operationibus intellectus omnino differre. Atqui facultates, quarum obiecta, et operationes ab se omnino differunt, ut in *Dynamilogia generali* ostendimus, sunt diversae. Ergo sensus, et intellectus sunt facultates diversae.

319. Adde attentionem, iudicium, ratiocinationem, ceterasque actiones intellectus, praeterquam quod, uti ex dictis patet, a Condillacho perperam explicantur, nec esse, nec intelligi posse tamquam meras sensationis transmutationes, sine aliqua vi activa, ex qua sensationes transmutentur. Atqui huiusmodi vis in sensationibus non invenitur, quia haec, ipso Condillacho docente, sunt operationes passivae animae. Ergo attentio, iudicium, ceteraeque huiusmodi actiones animae transmutationes sensationis esse nequeunt. Quod cum ita sit, patet 1° transmutationem sensationis in iudicium, ratiocinationem, aut alium quemcumque actum intelligendi esse perabsurdam, quippe quod unam speciem rerum in aliam mutari omnino repugnat; 2° etsi haec transmutatio fieret, operationes, quae ex hac transmutatione existerent, quasdam formas, sive modos sensibilitatis esse non posse, quia principia actionum specie differentium specie etiam inter sese differant necesse est [1].

CAPVT QVARTVM

De facultatibus appetendi

320. Experientia cuilibet compertum est animam ad res, quas sensu, vel intellectu apprehendit, naturaliter tendere, vel eas fugere, pro eo ut rationem boni, vel mali in illis apprehendit. Iam, quoniam actiones, per quas anima ad illud, quod veluti bonum apprehendit, fertur, vel ab eo, quod veluti malum cognoscit, aufugit, diversi generis sunt, ac illae, quibus res sensu, vel intellectu apprehendit; praeter facultates cognoscendi aliud genus facultatum in anima existat necesse est. Hae facultates sunt, quae nomine *appetitus* designantur. Hinc, postquam facultates cognoscendi exploravimus, ordo rei expostulat, ut facultates appetendi investigemus. Ab appetitu in universum considerando ordiamur.

---

[1]) Cf Degerando, *Hist. comp.*, ed. 2, part. 2, c. 12, vol. III, p. 449-501, Paris 1804, et Rosmini, *Breve esposizione della filos. di M. Gioia*, n. 4; *Opp.* vol. VIII, p. 68, et 69, Napoli 1844.

ARTICVLVS PRIMVS

De appetitu in universum spectato

321. Certum est quamlibet rem natura sua ita comparatam esse, ut, si perfectionem sibi consentaneam assecuta sit, in ea quiescat; sin ea careat, ipsam assequi nitatur [1]. Iam, quamvis ad aliquid assequendum inclinare, in eiusque assecutione quodammodo quiescere ad idem principium reducantur [2]; tamen inclinatio, seu propensio rei ad illud, quod nondum habet, assequendum ea est, quae speciali nomine *appetitus* nuncupatur. « Appetitus, inquit s. Thomas, proprie est rei nondum habitae [3]». Hinc appetitus ab eodem sancto Doctore definitur: « Inclinatio rei, et ordo ad aliquam rem sibi convenientem [4]».

322. Ex his intelligitur *bonum* esse obiectum appetitus, sive illud, ad quod appetitus inclinat. Et sane, cum nulla natura sibi adversari, et se ipsam destruere possit, cuiusvis naturae inclinatio ad id, quod sibi consentaneum est, seque ipsam perficit, referatur oportet. Atqui nihil naturae rei consentaneum dici potest, nisi quamdam similitudinem cum illa habeat, ob idque quoddam ens, sive bonum [5] sit; nihilque naturam rei perficere potest, nisi prout quamdam rationem boni complectitur [6]. Ergo appetitus nonnisi in bonum inclinare potest [7].

323. Quandoquidem bono, quod obiectum appetitus est, opponitur *malum*, fit, ut natura eo ipso, quod ad bonum inclinat, a malo declinet [8]. Haec declinatio facultatis appetentis a malo peculiari no-

---

1) Cf s. Thom., I, q. XIX, a. 1, c., et q. LXXX, a. 1 c.

2) « Eiusdem rationis, inquit Aquinas noster, est tendere in finem, et in fine quodammodo quiescere, sicut per eamdem naturam lapis movetur ad medium, et quiescit in medio »; *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. XXI, a. 2 c.

3) *In lib. I Sent.*, Dist. XLV, q. I, a. 1 ad 1. « Appetere, alibi ait, non est aliud, quam petere, quasi tendere in aliquid ad ipsum ordinatum »; *ibid.*, q. XXII, a. 1 c.

4) *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. XXV, a. 1 c. Cf 1a 2ae, q. VIII, a. 2 c.

5) Quomodo bonum cum ente convertatur, in *Ontologia* explicabimus.

6) « Perfectio cuiuslibet rei, aiente s. Thoma, est eius bonitas »; *Comp. Theol.*, c. 103.

7) Cf s. Thom., I, q. V, a. 1 c., et 1a 2ae, q. VIII, a. 1 c.

8) Id duplici modo fieri s. Bonaventura monuit; ait enim: « Declinare a malo dicitur dupliciter. Vno modo privative . . ., quia non habet aliquam affectionem ad malum. Alio modo contrarie . . ., quia respuit, et contraria affectione afficitur contra malum »; *In lib. II Sent.*, Dist. XXIV, par. I, dub. 2.

mine *fuga* ab Aristotele [1], et *aversatio* a Stoicis [2] designata fuit. Iam ex his duo consectaria sponte sua fluunt. Primum est, quod nullius naturae est malum sub ratione mali appetere. Hoc comprobare ex eo licet, quod « malum, ut s. Augustinus inquit, nulla natura est, sed amissio boni mali nomen accepit [3]»; quapropter si malum sub ratione mali appeti posset, nihil esse obiectum appetitus dicendum foret [4]. Nihilominus malum appeti potest *indirecte*, sive *per accidens*, nempe, ut inquit s. Thomas, « quatenus bonum, cum quo coniungitur malum, magis appetitur, quam bonum, quod privatur per malum [5]. « E. g., leo occidens cervum intendit cibum, cum quo coniungitur occisio animalis [6]». Alterum est, quod natura per idem principium, quo bonum appetit, malum fugit, seu aversatur, quia contraria, ut saepe diximus, ad idem principium referuntur. Enimvero quamlibet rem eo ipso, quod inclinat ad bonum, simul ad malum declinandum niti experientia omnibus compertum est. Hinc Aristoteles sanxit non aliud esse *appetitivum*, aliud *fugitivum*, sed utrumque esse unicum principium [7].

324. Iamvero quoniam appetitus in rebus naturalis est, liquet ipsum tot diversis modis in eis evolvi, quot sunt diversae earum naturae. Hinc tres appetitus species existunt, eaeque sunt *simpliciter naturalis*, *sensitivus*, et *rationalis*. Appetitus *simpliciter naturalis* est, quo res ita ad bonum, nempe ad finem suum [8], incli-

---

1) *De anim.*, lib. II, c. 7, § 2.

2) Vid. Cic., *De Fin.*, lib. III, c. 5, et *De Offic.*, lib. I, c. 4.

3) *De Civ. Dei*, lib. XI, c. 9. De hoc fusius alibi.

4) Hinc s. Thomas docet malum non posse esse *terminum ut ad quem*, sed dumtaxat *terminum ut a quo*, quia « nihil appetit malum, in quantum huiusmodi, sed omnia fugiunt ipsum »; bonum e contrario non posse esse terminum *ut a quo*, sed *ut ad quem*, quia « nihil refugit bonum, in quantum bonum, sed omnia appetunt ipsum »; 1a 2ae, q. XXIII, a. 2 c.

5) I, q. XIX, a. 9 c. — 6) Ibid.

7) *Op. cit.*, ibid. « Eiusdem rationis, inquit s. Thomas, est fugere malum, et appetere bonum, sicut eiusdem rationis est moveri a deorsum, et moveri sursum »(*Cont. Gent.*, lib. III, c. 3, n. 7). Cuius autem ratio est, quod, ut idem sanctus Doctor ait, « potentia animae non per se respicit propriam rationem contrarii, sed communem rationem utriusque contrarii, sicut visus non respicit rationem albi, sed rationem coloris. Et hoc ideo, quia unum contrariorum est quodammodo ratio alterius, cum se habeant sicut perfectum, et imperfectum »; I, q. LXXVII, a. 3 ad 2.

8) Bonum, quod res appetunt, finis earum esse dicitur, quia « finis uniuscuiusque rei, aiente s. Thoma, est eius perfectio, perfectio autem cuiuslibet est bonum ipsius; unumquodque igitur ordinatur in bonum sicut in finem »; *Cont. Gent.*, lib. III, c. 16, n. 3.

nant, ut neque illud, neque eius cum propria natura convenientiam cognoscant. Appetitus *sensitivus* est, quo res obiectum ita appetunt, ut ipsum percipiant, nec tamen rationem, propter quam appetibile sit, cognoscant. Denique appetitus *rationalis* dicitur, quo res in obiectum ideo inclinat, quod et ipsum, et rationem, quae illud appetibile reddit, hoc est, eius cum sui natura convenientiam, apprehendunt [1].

325. Appetitus naturalis communis est omnibus rebus naturalibus, quae cognitione destituuntur. Nam, cum res, quae omni cognitione destituuntur, appetibile a non appetibili distinguere non possint, ad aliquid determinatum assequendum natura sua inclinant. Deus enim, qui illas condidit, unicuique illarum inclinationem sibi propriam indidit [2].

326. Sed nomen appetitus praestantiori modo, et proprie appetitibus *sensitivo*, et *rationali* convenit; unde appetitus non modo ab Aristotele [3], sed etiam a Platone [4] ante eum, et deinceps a Stoicis [5] in *sensitivum* et *rationalem* divisus fuit. Appetitus sensitivus proprius est animalium. Etenim haec, quoniam cognitione instruuntur, qua utile a noxio, et delectabile a non delectabili discernere valent, non ad hoc, vel illud, sed ad singula, quae sibi utilitatem, vel delectationem afferre possunt, feruntur. Ex quo perspicitur animalibus inesse non solum, quemadmodum in rebus naturalibus, inclinationem ad aliquid, sed etiam *aliquod principium inclinans*, *scilicet appetibile apprehensum* [6]; unde ipsa ad aliquid ex principio sibi insito inclinant, quatenus eorum inclinatio cognitionem ipsis propriam consequitur [7]. Nihilominus, cum non cognoscant, ut suo loco dicemus, rationem, ob quam aliquid bonum aut utile, aut delectabile est, obiectum naturae suae accommodatum ita appetunt, ut rationem, ob quam ipsum appetunt, minime cognoscant. Quamobrem appetitus animalium quamdam similitudinem habet cum appetitu naturarum, quae sensus expertes sunt, quia animalia non determinant se ipsa ad aliquid appetendum, sed cum aliquid utile, vel delectabile apprehendunt, ex suae naturae institutione in illud feruntur [8].

---

1) Cf s. Thom., I, q. LIX, a. 1 c.; *ibid.*, q. LXXX, a. 1 c.; *Quodlib.* IV, a. 21 c.

2) *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. XXV, a. 1 c.

3) *De Anim.* lib. III, c. 10, § 7, et c. 11, § 5; *Reth.*, lib. I, c. 10, § 11.

4) *Repub.*, *Opp.* t. II, p. 477, ed. H. S.

5) Appetitus, secundum Stoicos, est alius *rationalis* εὔλογος, alius *irrationalis* ἄλογος. Vid. Senec., *Epist.* LXXXIX.

6) *Ibid.*, q. XXII, a. 4 c.— 7) *Ibid.*, q. XXIII, a. 1 c.

8) Cf s. Thom., *Op. cit.*, q. XXII, a. 4 c.

327. Denique appetitus *rationalis* naturarum proprius est, quae ratione pollent, siquidem hae non solum id, quod appetunt, sed etiam rationem, ob quam illud appetunt, cognoscunt. Cum enim ipsae bonum in communi, seu ipsam bonitatem apprehendant, res appetunt, quas huiusmodi bonitatis participes esse cognoscunt [1]. Hinc naturae rationales non solum habent in se inclinationem ad aliquid, sicut res naturales, et principium, quod huiusmodi inclinationem movet, sicut naturae sensitivae, sed etiam ipsi suae inclinationi dominantur; propterea quod, cum ad aliquam rem inclinare possint, vel ab ea declinare, prout in ea rationem bonitatis, vel rationem oppositam apprehendunt [2], ipsae sibi inclinationes suas determinant.

328. Ex iis facile est quaedam intelligere, quae digna notatu sunt.

1° Actus cuiuslibet appetitus cognitionem obiecti, ad quod spectat, requirit, sed cognitio diversa est, prout diversa est species appetitus. Enimvero in appetitu rerum sensu expertium huiusmodi cognitio non in ipsis, sed in Deo, qui ipsas in proprium finem ordinavit, quaerenda est; nam hic appetitus, ut inquit s. Thomas, « est innata inclinatio ad recipiendum actionem a principio extrinseco [3]». In animalibus autem actus appetitus producitur ex obiecti cognitione, quae propria ipsorum est, at non ex cognitione convenientiae, quam obiectum cum ipsarum natura habet. Denique appetitus naturarum ratione pollentium progignitur ex cognitione obiecti, qua ipsa illud naturae suae consentaneum esse proprio iudicio decernunt [4]. Hanc ob caussam appetitus sensitivus, et rationalis *eliciti* dicuntur, quia, secus ac appetitus naturalis, ex cognitione, quae in ipsis appetentibus diverso modo existit, oriuntur.

2° Appetitus naturalis non solum ad illas animae potentias pertinet, quae facultates appetendi dicuntur, quemadmodum P. Romano e S. I. [5], aliisque visum est, sed, uti alibi diximus [6], omnibus animae potentiis inest. Cuius ratio est, quod unaquaeque potentia est quaedam natura, ob idque inclinationem ad obiectum sibi con-

---

[1]) *Ibid.*, q. XXV, a. 1 c.

[2]) Cf s. Thom., *ibid.*, q. XXII, a. 4 c.; et s. Bonav., *In lib. II Sent.*, Dist. XXXVI, a. 11, q. 1 *resol.*

[3]) 1ª 2ªᵉ, q. VI, a. 5 ad 2. Cf Ferrariensem, *In lib. I Contr. Gent.*, c. 5.

[4]) Cf s. Thom., *In lib. I Sent.*, Dist. I, q. IV, a. 1 ad 1, et 1ª 2ªᵉ, q. XL, a. 3 c.; et s. Bonav. *In lib. II Sent.*, Dist. XXXVIII, a. 11, q. 1 *resol.*

[5]) Romano, *La scienza dell' uomo interiore*, vol. I, p. II, c. I, p. 369, Napoli 1845.

[6]) P. 224.

sentaneum, sive ad actionum sibi propriarum exercitium naturaliter inclinat. Hinc appetitus naturalis non est quaedam specialis potentia animae, quia anima, ipsius ope, hunc, vel illum actum non exerit, sed in quemlibet actum potentiarum suarum proprium exerendum inclinat [1], ita ut non tam ab anima, quam a Deo naturae suae auctore repetendus sit. E contrario, appetitus elicitus quoddam specialium facultatum genus constituit, quia appetitus, qui est communis omnibus, fit quodammodo specialis in iis, quae cognoscendi vi sunt praedita [2]. Et sane per appetitum elicitum anima ad bonum ex seipsa, sive ex cognitione sibi propria se movet; « ipsum enim bonum apprehensum, ut s. Thomas inquit, est movens appetitum [3] ». Atqui res animatae ad determinatas species motus se movere non possunt sine specialium potentiarum subsidio, sicut, e. g., ad motum localem spectat vis motiva, et ad motum augmentativum vis augmentativa. Ergo appetitus elicitus est quoddam speciale potentiarum genus. « Sicut animalia, ait idem sanctus Doctor, moventur ex se prae aliis, ita et appetunt ex se; et propter hoc sicut vis motiva est specialis potentia in anima, ita et vis appetitiva [4] ».

3° Appetitus eliciti nonnisi duae species esse possunt, scilicet sensitivus, et intellectivus; si quidem, cum cognitio vel sensitiva, vel intellectiva sit, appetitus, qui illam consequitur, non nisi sensitivus, vel intellectivus esse potest [5]. Vterque in homine inest, quia ipse utriusque cognitionis est particeps. Quin autem appetitus sensitivus ab intellectivo differat, dubitandum non est; nam bonum sensitivum, quod est obiectum appetitus sensitivi, specie differt a bono intellectivo, quod est obiectum appetitus intellectivi; praetereaque ratio, ut iam vidimus, qua appetitus sensitivus ad obiectum suum fertur, est formaliter diversa, ac illa, qua appetitus rationalis obiectum suum prosequitur. Id experientia comprobatur; nam saepe ea, quae secundum sensum appetimus, secundum rationem aversamur, et vicissim. E. g., « secari, ut ait s. Thomas, propter

---

1) Cf p. 225.—2) Cf s. Thom., *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. XXII, a. 2 c.

3) *Op. cit.*, loc. cit.

4) *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. XXII, a. 3 c. « Quamvis bonum, inquit idem sanctus Doctor, appetatur tam per appetitum naturalem, quam per appetitum animalem, tamen per naturalem appetitum non appetitur aliquid bonum ex seipso, sicut per animalem, et ideo ad appetendum bonum appetitu animali exigitur potentia, quae non exigitur ad appetendum per appetitum naturalem »; *Ibid.* ad 3.

5) « Cum actus appetitivarum partium, inquit s. Thomas, praesupponat actum apprehensivarum, et distinctio appetitivarum ad invicem aliqualiter similis est distinctioni apprehensivarum »; *Op. cit.*, q. XXV, a. 3 c.

sanitatem est contristabile secundum sensum, nec secundum se bonum est, sed tantum ex fine; et ideo sectionem solum voluntas deliberata eligit, sed voluntas naturalis, et appetitus sensitivus abhorret [1] ».

4° Abnormis est opinio Giobertii, qui et appetitum sensitivum, et quemdam appetitum rationalem tamquam potentias, quae coeco veluti impetu versus obiectum ignotum feruntur, in anima admittit [2]. Et sane actus potentiae appetitivae ex eo repetendus est, quod anima in se habet principium, quo in obiectum inclinat, hoc est, ex eo quod in se habet principium,ex quo potentia appetitiva ad actum determinatur. Atqui principium determinans potentiam ad actum aliud non est, nisi ipsum obiectum. Ergo obiectum, quod potentiam appetitivam ad actum movet, in ipsa anima sit oportet. Iam, quandoquidem obiectum non est in anima,nisi prout est cognoscibile,repugnat ignotum esse obiectum alicuius potentiae appetitivae. « Appetitus, ad rem inquit s. Thomas, non est, nisi boni, quod sibi per vim cognitivam proponitur [3] ». Atque alibi: « Desiderium in rebus cognoscentibus sequitur cognitionem [4] ».

5° Etsi appetitus elicitus cognitionem in appetente requirat, tamen ipse cum facultate cognoscendi confundendus non est. Etenim obiectum cognitionis secundum sui similitudinem est in cognoscente; at bonum, quod est obiectum appetitus, est in ipsis rebus [5]. Quapropter, anima, « magis trahitur, aiente s. Thoma, ad rem per vim appetitivam, quam per vim apprehensivam. Nam per vim appetitivam anima habet ordinem ad ipsas res, prout in seipsis sunt.Vis autem apprehensiva non trahitur ad rem, secundum quod in seipsa est;sed cognoscit eam secundum intentionem rei,quam in se habet [6]». Ex his haud difficulter intelligitur 1° id, quod apprehenditur, et id, quod appetitur, esse quidem *subiecto idem*, quatenus anima appetit illud obiectum, quod cognoscit; at vero *formaliter* inter se differre, quia obiectum « apprehenditur, ut est ens sensibile, vel intelligibile; appetitur vero, ut est conveniens, aut bonum [7]». 2° Cognitionem fieri per progressum obiecti ad subiec-

---

1) *In lib. I Sent.*, Dist. XLVIII, q. I, a. 4 *sol.* Cf s. Aug., lib. *De fide, et Symbolo*, c. 10, n. 23, et *Contr. Iulian.*, c. 7, n. 28.

2) *Introd.*, lib. I, c. 8, t. IV, p. 7-9, ed. 2, Brusselle 1844.

3) *Qq. dispp. De Ver.*, q. XXIV, a. 2 c.

4) I, q. LXXV, a. 2 c. Cf opus nostrum, *I principali sistemi* etc., vol. I, c. 3, § 8, p. 418 sqq, ed. cit.

5) Cf p. 329. — 6) Ia 2ae, q. XXII, a. 2 c.

7) I, q. LXXX, a. 1 ad 2.

tum; actum autem, quo appetitus prosequitur bonum, fieri per progressum subiecti ad obiectum [1]; unde actus appetitus scite *motus* dicuntur; ast actus, qui ad facultates cognoscendi spectant, motus proprie dici non possunt [2]. Atqui obiecta, quae inter se formaliter differunt, et actiones, quae oppositis modis perficiuntur, ad diversas facultates pertinent. Ergo facultates appetendi a facultatibus cognitricibus omnino differunt. « Cognoscere, et amare, inquit s. Bonaventura, absque dubio sunt actus differentes [3]».

ARTICVLVS SECVNDVS

De appetitu sensitivo

329. Illa propensio, qua animus in bonum sensibus propositum fertur, atque a malo refugit, sensitiva appetitio, ut iam diximus, nominatur. Quandoquidem bonum sensibile, quod nos delectat, non sine multis difficultatibus interdum consequi possumus, ideo appetitus sensitivus post Platonem [4], et Aristotelem [5] in *concupiscibilem*, et *irascibilem* divisus est. Concupiscibilis est ea facultas, qua anima cupit bona, quae sensu apprehendit, et a malis, quae illis opponuntur, abhorret. Irascibilis vero est facultas, qua anima ad bona ardua consequenda, et ad obstacula, quibus boni adeptio, aut possessio vel impeditur, vel turbatur, amolienda se excitat. « Concupiscibilis, inquit s. Thomas, respicit propriam rationem boni, in quantum est delectabile secundum sensum, et conveniens naturae. Irascibilis autem respicit rationem boni, secundum quod est repulsivum, et impugnativum eius, quod infert nocumentum [6] ». Inde perspicis appetitum sensitivum non solum simpliciter inclinari ad prosequendum bonum, aut ad aversandum malum, quod sensibus apprehenditur, sed etiam ad ea amovenda, quae assecutionem boni, aut fugam mali prohibent, aut quodammodo retardant [7].

330. Iamvero, quo appetitum concupiscibilem ab appetitu irasci-

---

1) I, q. XL, a. 2 c. Cf Henr. Gand., *Op. cit.*, a. 34, q. 5, n. 28.

2) Cf s. Thom., I, q. LXXXI, a. 1 c.

3) *In lib. II Sent.*, Dist. XXIV, p. I, a. 2, q. I *ad arg.*

4) *De Repub.*, lib. IV, et IX.

5) *De Anim.*, lib. III, c. 10, et passim.

6) I, q. LXXXII, a. 5 c. « Dicendum, alibi ait, quod vis concupiscibilis est convenientis; sed irascibilis est ad resistendum inconvenienti, quod impugnat »; Ibid., q. LXXXI, a. 2 ad 1.

7) Cf s. Thom., *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. XXV, a. 2 ad 2.

bili specie differre demonstremus, utriusque obiectum, duce s. Thoma, accurate considerandum nobis est [1].

Obiectum appetitus concupiscibilis est quaelibet ratio boni, prout hoc natura sibi consentaneum, et delectabile sensibus apprehendit. Quandoquidem autem fuga mali ipsam inclinationem ad bonum consequitur [2], aversari malum, quod natura veluti sibi noxium, ac ingratum sensibus apprehendit, ad ipsum appetitum concupiscibilem pertinet. « Dicendum, s. Thomas ait, quod tam conveniens delectabile, quam nocivum tristabile ad concupiscibilem pertinet, secundum quod unum est fugiendum, et alterum prosequendum [3]». Sed bonum, et malum, ut paulo ante diximus, consideranda nobis sunt non solum *simpliciter*, hoc est, prout aliquid est bonum, aut malum, omni semota difficultate, quae ad unum assequendum, alterumve propulsandum existit, sed etiam una cum iis, quae impediunt, quominus unum consequamur, et alterum vitemus. Appetere aliquid veluti bonum ex eo, quod obstacula ad assequendum bonum, vel ad amoliendum malum destruit, appetitus irascibilis proprium est. Hinc obiectum appetitus irascibilis dicitur esse *arduum*, hoc est, aliquid, quod veluti bonum apprehenditur, quia vim habet vincendi difficultates, quibus assecutio illius boni, quod appetimus, et fuga illius mali, quod aversamur appetitu concupiscibili, impediuntur [4]. « Eius (*appetitus irascibilis*) obiectum est arduum, quia scilicet tendit ad hoc, quod superet contraria, et superemineat eis [5] ». Puta, appetitu concupiscibili cibum appetimus, et a veneno abhorremus; appetitu autem irascibili rixam appetimus, veluti bonum, quo viam nobis ad assecutionem cibi obstruentibus, vel venenum propinantibus resistimus [6].

---

[1]) I, q. et art. cit. — [2]) Cf p. 365.

[3]) *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. XXV, a. 2 ad 2.

[4]) « Habere quamdam altitudinem super utrumque (idest *nocivum fugiendum, et delectabile prosequendum*), ut scilicet nocivum possit superari, et delectabile cum securitate quadam possideri, ad irascibilem pertinet »; *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. XXV, a. 2 ad 2.

[5]) I, q. LXXXIII, a. 2 c.

[6]) Hanc de appetitu irascibili Scholasticorum doctrinam iam s. Augustinus tradiderat. « Si in animo existat, ipse scribit, aliqua difficultas agendi, atque implendi, quod cupit, assidue irascitur. Ira est autem, quantum mea fert opinio, turbulentus appetitus auferendi ea, quae facilitatem actionis impediunt. Itaque plerumque non hominibus tantum, sed calamo irascimur in scribendo, eumque collidimus, et frangimus, et aleatores tesseris, et pictores penicillo, et cuique instrumento quilibet, ex quo difficultatem se pati arbitratur »; *Ep. ad Nebrid.*, Ep. IX, n. 4.

*

331. His praestitutis, haud difficile est intelligere differentiam specificam, quae inter appetitum concupiscibilem, et irascibilem est. Enimvero, secundum dynamilogiae generalis leges, diversa ratio, qua bonum appetitur, diversas appetitus species constituit; atqui bonum, prout est delectabile, diversa ratione, ac bonum, prout est arduum, appetibile est; ergo appetitus concupiscibilis, ad quem refertur bonum priori ratione spectatum, ab appetitu irascibili, ad quem ipsum bonum posteriori ratione spectatum pertinet, specie distinguitur. Minor evincitur 1° ex eo, quod quandoque in arduum tanta vehementia incitamur, ut delectationem negligamus, immo molestias, et incommoda perpetiamur. « Aliam rationem appetibilitatis, inquit s. Thomas, habet aliquid ex hoc, quod est arduum; cum quandoque illud, quod est arduum, a delectatione separet, et rebus circumstantibus immisceat, sicut cum animal, relicta voluptate, cui vacabat, aggreditur pugnam, nec retrahitur propter dolores, quos sustinet [1] ». 2° Ex eo, quod animus, cum appetit bonum, prout est delectabile, ab eo simpliciter allicitur; at, cum appetit ea destruere, quae sibi adversantur, difficultates propellere conatur. Iamvero hi duo diversi modi, quibus appetitus concupiscibilis, et appetitus irascibilis evolvuntur, ita ab se differunt, uti *passivum*, et *activum*, ex quibus differentia potentiarum maxime peti solet. « Et iterum, subdit Angelicus Doctor, una earum, scilicet concupiscibilis, videtur ordinata ad recipiendum; altera vero, scilicet irascibilis, est ordinata ad agendum, quia per actionem aliquam superat id, quod est contrarium, vel nocivum, ponens se in quadam altitudine victoriae super ipsum. Hoc autem communiter in potentiis animae invenitur, quod recipere, et agere ad diversas potentias pertinent, sicut patet de intellectu agente, et possibili [2] ».

332. Ex iis, quae de appetitu concupiscibili, et irascibili exposuimus, duo facile colliguntur. Primum est, quod appetitus irascibilis spectat ad defendendum ea, ad quae appetitu concupiscibili trahimur; siquidem, uti ex iam dictis patet, cum aliquam rem delectabilem concupiscimus, cuius assecutio ardua est, exurgit appetitus irascibilis ad ea amovenda, quae illius consecutioni impedimento sunt, idque eo vehementiori praestat impetu, quo maior est cupiditas, qua in illam rem rapimur. Eapropter appetitio irascibi-

---

1) *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. XXV, a. 2 c. « Hae duae inclinationes, alibi inquit, non reducuntur in unum principium: quia interdum anima tristibus se ingerit contra inclinationem concupiscibilis, ut secundum inclinationem irascibilis impugnet contraria »; I, q. LXXXI, a. 2 c.

2) *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. XXV, a. 2 c.

lis ab eo, quod appetitu concupiscibili expetimus, originem ducit, atque in tranquillam eiusdem adeptionem, vel fruitionem desinit. Id perbelle, ut solet, Aquinas explicavit hoc modo. « Irascibilis, ait, est quasi propugnatrix, et defensatrix concupiscibilis, dum insurgit contra ea, quae impediunt convenientia, quae concupiscibilis appetit, et ingerunt nociva, quae concupiscibilis refugit. Et propter hoc omnes passiones irascibilis incipiunt a passionibus concupiscibilis, et in eas terminantur; sicut ira nascitur ex illata tristitia, et vindictam inferens in laetitiam terminatur [1] ».

333. Alterum est, quod appetitus irascibilis excellentior est concupiscibili; nam illius obiectum, nempe bonum, quod difficultates superat, altioris rationis est, quam delectabile, circa quod concupiscibilis versatur. Hinc appetitus irascibilis cum aestimativa comparatur, quia, sicut ista prae ceteris sensitivis cognoscendi viribus, ita ille prae appetitu concupiscibili propinquior est rationi, eamque quodammodo attingit [2]. Id ex eo confirmatur, quod finis appetitus irascibilis, ut paulo ante diximus, in removendis contrariis, quae concupiscibili obstant, consistit; siquidem efficere, ut adeptio, vel possessio boni, ad quod appetitus concupiscibilis inclinat, sit pacata, et a contrariis defensa, ad superiorem vim pertinet.

334. Appetitus sensitivus, sive concupiscibilis, sive irascibilis, quamvis brutis atque hominibus, ut iam diximus, communis sit, quia ex sensuum apprehensione emergit; tamen prout in hominibus est, rationis imperio subditur; siquidem quilibet in seipso experitur iram ex diversis rationis momentis concitari, vel augeri, vel comprimi [3]. Et sane, ratio aliquid sub diversis respectibus tamquam bonum, vel tamquam noxium apprehendere potest, atque ea, quae ratio intelligibiliter apprehendit, per diversa phantasmata a phantasia possunt repraesentari [4]; atqui ad illud, quod phantasia tamquam obiectum sibi proprium repraesentat, appetitus sensitivus inclinat; ergo ratio, media virtute imaginativa, appetitum sensitivum in diversa trahere potest [5]. Quapropter huiusmodi appetitus, prout in homine est, *obediens rationi*, atque *participare aliqualiter libertatem voluntatis* dicitur [6].

335. Attamen ratio non omnino pro suo arbitratu appetitum sensi-

---

1) I, q. LXXXI, a. 2 c.
2) Cf s. Thom., *In lib. III Sent.*, Dist. XXVI, q. I, a. 2 *sol.*
3) I, q. LXXXI, a. 3 c.
4) Cf s. Thom., *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. XXVI, a. 3 ad 13.
5) Cf s. Thom., *Op. cit.*, q. XXV, a. 4 ad 4; et 1a 2ae, q. XXX, a. 3 ad 3.
6) *In lib. III Sent.*, Dist. XII, q. ', a. 1 *sol.*

tivum moderari potest, tum quia in illius actum influit organum corporeum, cuius constitutio, atque habitudo a ratione non pendent; tum quia interdum actus huiusce appetitus ex apprehensione sensitiva *subito concitatur*, ac proinde rationis regimen antevertit [1].

ARTICVLVS TERTIVS

De notione appetitus rationalis, sive de voluntate, eiusque diversis actibus

336. Appetitus rationalis, seu inclinatio ad prosequendum bonum, quod ratione apprehenditur, uti ante diximus, proprius est hominis, quia hic vi intelligendi pollet. Iam haec facultas ea est, quae *voluntas* nuncupatur. « Voluntas, inquit s. Thomas, est appetitus quidam rationalis [2] ». Bonum, quod *ratione apprehenditur*, quodque obiectum voluntatis dicitur, est bonum *absolute*, sive, ut aiunt, *universe* acceptum; siquidem « universale est illud, quod proprie a ratione apprehenditur [3] ». Hinc scite sanctus Doctor: « Obiectum proprium voluntatis est bonum absolute [4] ». Ex eo, quod voluntas bonum universe spectatum prosequitur, efficitur, ut ipsa non ad hoc, vel ad illud determinatum bonum inclinet, sed ad quodlibet ens inclinare possit [5]; quia omne ens ex eo, quod est, particeps communis rationis boni est. Praeterea, ea verba *ratione apprehensum* illud sibi volunt, bonum, cui voluntas adhaeret, ita percipi, ut in eo ipsa ratio bonitatis, sive convenientiae, quam cum appetentis natura habet, deprehendatur [6]. « Considerandum est, ad rem subdit idem Aquinas, quod obiectum movens voluntatem est obiectum conveniens apprehensum; unde si aliquod bonum proponatur, quod apprehendatur in ratione boni, non autem in ratione convenientis, non movebit voluntatem [7] ».

337. Haec notio, sive, ut aiunt, definitio voluntatis, quam post Platonem [8], Aristotelem [9], nobilioresque Scholasticos Leibnitius propugnavit [10], a plerisque nuperis Philosophis reiicitur. Re vera Wad-

---

1) 1a 2ae, q. XVII, a. 7 c. Cf s. Aug., *lib. De Fide, et Symbolo*, c. 10, n.23.
2) 1a 2ae, q. VIII, a. 1 c.
3) *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. XXV, a. 1 c.
4) Ibid. ad 6.
5) *Op. cit.*, q. XXIV, a. 7 c.
6) Cf p. 367. — 7) *Qq. dispp.*, *De malo*, q. VI, a. un. c.
8) LL. CC. — 9) *Ethic.*, lib. II, c. 3.
10) *Théod.*, part. 3, passim.

digton-Kastus [1], Frankius [2], Garnierius [3], Saissetus [4], et, ne cunctos nominemus, Chaignetus [5], contendunt aliud esse appetitum rationalem, aliud vero voluntatem, et Platonem, in primisque Aristotelem vehementer reprehendunt, quod unum cum altera confuderint. His praeiverant Storchenavius [6], Galluppius [7], Dmwoskius [8], aliique, qui viam a Storchenavio tritam institerunt. Vnicum rationis momentum, cui innituntur, illud est, quod, si voluntas cum appetitu rationali confundatur, de eius libertate actum est; nam, cum omnis appetitus sit necessarius, voluntas, si quaedam species appetitus esse dicatur, necessaria dicenda est. At nos omnino negamus omnem appetitum esse necessarium, quia appetitus rationalis, ex eo, quod est rationalis, est liber, cum ratio, ut mox ostendemus, sit *radix* libertatis, sive in causa sit, cur voluntas libertate gaudeat.

338. Saissetus autem illud etiam turpiter peccavit, quod obiectum voluntatis non semper esse bonum, sed interdum etiam malum contendit, quia voluntas interdum versus malum, prout malum est, ferri videtur [9]. Eius error ex eo repetendus est, quod bonum verum, seu *reale*, a bono fucato, sive, ut aiunt, *adparente* non distinxit. Voluntas enim interdum fertur in aliquid, veluti bonum, quod re vera malum est, quia intellectus illud ipsi veluti bonum exhibet. Quare nos statuimus obiectum voluntatis esse omne illud, quod intellectus veluti bonum apprehendit, non vero omne illud, quod in se bonum est. Apposite s. Thomas: « Dicendum, quod cum obiectum voluntatis sit bonum apprehensum, hoc modo iudicandum est de obiecto voluntatis, secundum quod cadit sub apprehensione. Et ideo . . . quandoque voluntas est alicuius, quod apprehenditur ut bonum, et tamen non est vere bonum [10]».

339. Ex doctrina, quam circa obiectum voluntatis statuimus, haec facile colliguntur.

---

1) *De l' ame humaine*, c. 5, sect. 2, p. 459, Paris 1862, et *Psychol. d'Arist.*, part. 2, c. 8, p. 370, Paris 1848.

2) Frank, *Diction. philos.*, art. *Appetit*, vol. I, p. 166, Paris 1844.

3) *Traité* etc., lib. V, c. 1, § 1, et 3, t. 1, p. 219 sqq.

4) Saisset, *Diction. phil.*, art. *Liberté*, t. III, p. 561 sqq.

5) Chaignet, *Psych. de Platon.*, part. 2, c. 6, p. 389, Paris 1862.

6) Storchenau, *Inst. Met.*, lib. III, *Psych.*, p. I, sect. III, c. I, § 107, schol. 2, p. 116 sqq. Venetiis 1794.—7) *Lezz.*, lez. XCII, p. 307 sqq.

8) *Inst. Phil.*, vol. I, p. 290-291, Romae 1843.

9) *Dict. phil.*, art. cit., p. 567.

10) 1a 2ae, q. XIII, a. 5 ad 2. Cf s. Bon., *In lib. II Sent.*, Dist. XXXVIII, a. 1, q. 1 *ad arg.*

1° Quoniam intellectus ipsam voluntatem, eiusque actus veluti quoddam bonum apprehendere potest, voluntas se ipsam, suosque ipsos actus velle potest. « Voluntas, s. Thomas ait, vult se velle, et diligit se diligere [1] ». Quapropter, sicut intellectum ex eo, quod se, suosque actus intelligendi vi pollet, potentiam reflexivam esse dicimus [2], idem de voluntate dicamus oportet.

2° Voluntatis obiectum non solum in *fine* [3], sed etiam *in mediis ad finem* consistit [4]; namque quidquam ex eo ipso, quod tamquam medium ad finem assequendum iudicatur, rationem congruentiae cum subiecto ipsum appetente adquirit. Cum vero medium ad finem non per se, sed prout ad assecutionem finis ducit, appetitur, medium dicitur *volitum secundarium*, finis autem *volitum principale*, et *causa volendi* [5]; puta velle sanitatem est causa, cur aliquis ambulare velit [6]. Rursus, quoniam quaeri potest causa, propter quam ipsos fines volumus, idcirco, ne progressus causarum sine principio existere dicatur, finis admittendus est, qui, cum ad alium referri non possit, simpliciter, et absolute propter se appetitur, et rationem continet, cur cetera omnia appetantur. Hic *finis ultimus* nuncupatur [7].

3° Denique ex eo quod voluntatis obiectum est bonum universe spectatum, intelligere licet, cur voluntas, secus ac appetitus sensitivus, in concupiscibilem, et in irascibilem non distinguatur. Et sane, sicut ex diversis colorum speciebus diversae facultates videndi non efficiuntur, quia visus ad colorem, non prout albus, vel niger est, sed prout color est, spectat, ita diversae rationes boni, si spectentur, prout diversae sunt, diversas facultates; sin, prout in communi ratione boni conveniunt, ad unam, eamdemque facultatem pertinent. Atqui bonum secundum communem rationem ad voluntatem, et secundum diversas particulares rationes ad appetitum sensitivum spectat. Ergo appetitus sensitivus, non vero voluntas in diversas facultates distinguitur [8].

340. Iam ad voluntatis actum explicandum progrediamur. Actus voluntatis, uti iam innuimus, ita a voluntate elicitur, ut prae-

---

1) *In lib. I Sent.*, Dist. XVII, q. I, a. 5 ad 3. Aquinati praeluserat s. Augustinus his verbis: « Noli ergo mirari, si ceteris per liberam voluntatem utimur, etiam ipsa libera voluntate per eam ipsam uti nos posse, ut quodam modo se ipsa utatur voluntas, quae utitur ceteris, sicut se ipsam cognoscit ratio, quae cognoscit et cetera »; *De lib. arb.*, lib. II, c. 19, n. 51.

2) Cf p. 362. — 3) Cf p. 365, not. 4. — 4) Ia 2ae, q. VIII, a. 2 c.

5) *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. XXIII, a. 1 ad 3.

6) Cf *Cont. Gent.*, lib. I, c. 74, n. 3. — 7) Cf Ia 2ae, q. I, a. 4 c.

8) Cf s. Thom., I, q. LXXX, a. 5 c., et *In lib. III Sent.*, Dist. XVII, q. I, a. 1, *sol.* 3 c., et ad 4.

viam cognitionem obiecti, tamquam finem, seu terminum, ad quem ipse refertur, expostulet. Quapropter ita definitur: *Actio ab interno principio procedens cum cognitione finis* [1]. Illa verba, *ab interno principio procedens*, actum voluntatis, hoc est, *voluntarium* fieri ex propria voluntatis inclinatione significant. Illa autem verba, *cum cognitione finis*, denotant actionem *voluntariam* in obiectum ferri, quod veluti finis, seu veluti id, ad quod actio spectat, et cuius gratia ipsa fit, apprehenditur [2].

341. Quae cum ita sint, facile est intelligere, qua ratione voluntarium *involuntario*, et *non voluntario* opponatur, et quid inter *voluntarium*, et *spontaneum* intersit. Quod ad primum attinet, *involuntarium* dicitur illud, quod a voluntate non solum non pendet, sed etiam huius inclinationi repugnat. Id autem evenire potest 1° per *violentiam* sive *coactionem*, hoc est, ex eo quod actio ab exteriori principio oritur, obsistente voluntate [3]; cuiusmodi est motus illius, qui ab equo rapitur, ut in vincula coniiciatur. 2° Propter errorem, qui dicitur *antecedens*, hoc est, ex eo quod aliquid agitur propter errorem, in quem voluntas nullam partem agit [4], et qui si deesset, actio illa numquam exerceretur; cuiusmodi est actio illius, qui, dum feram in sylva occidere putat, amicum in illa latentem re ipsa occidit [5]. *Non voluntarium* autem dicitur illud, quod a voluntate non proficiscitur, sed tamen voluntas nihil ad ipsum amoliendum agit. « Aliquid est, ad rem inquit s. Bonaventura, respectu cuius voluntas non habet rationem causae, nec repugnantiae [6]». E. g., *non voluntarii* sunt actus facultatum vegetantium; hi enim, cum sine ulla praevia cognitione fiant, a voluntate

---

1) Cf s. Thom., 1a 2ae, q. VI, a. 4 c., et s. Bonav., *In lib. II Sent.*, Dist. XXII, a. 11, q. 3 *ad arg.*

2) Cf s. Thom., ibid., art. 1 c.

3) « Sicut in rebus, inquit s. Thomas, quae cognitione carent, violentia aliquid facit contra naturam; ita in rebus cognoscentibus facit aliquid esse contra voluntatem; quod autem est contra naturam, dicitur esse innaturale, et similiter quod est contra voluntatem, dicitur esse involuntarium »; 1a 2ae, q. VI, a. 5 c. Diximus autem, *obsistente voluntate*; nam, ut idem sanctus Doctor advertit, actus dici non potest violentus, si subiectum, in quo fit, vi et inclinatione sua in praesentia illi non repugnet; siquidem, cum subiectum actui illi non resistit, profecto confert in ipsum aliquid, nimirum potentiam saltem passivam, seu capacitatem ipsum recipiendi; ibid. ad 2.

4) Error, ad quem voluntas nullo modo concurrit, est ille, qui *invincibilis* appellatur, hoc est, ille, qui eiusmodi est, ut oppositae cognitionis comparandae nulla moralis diligentia praetermissa fuerit.

5) Cf s. Thom., 1a 2ae, q. VI, a. 8 c.

6) *In lib. I Sent.*, Dist. VI, dub. 3.

non proficiscuntur, nec tamen voluntas ipsis adversatur. Item *non voluntaria* est actio illa, quae propter errorem *concomitantem* exeritur, hoc est, per errorem, in quem voluntas nihil agit, sed ita comparatur, ut, etiamsi error deesset, in illam actionem erumperet. Huius generis est actio illius, qui, cum inimici mortem meditetur, illum inter venandum occidit, putans occidere feram. Huiusmodi actus dici nequit *involuntarius*, quia voluntati non repugnat; sed dicendus est *non voluntarius*, « quia non potest esse actu volitum, quod ignoratum est [1] ». Itaque *involuntarium* positive *voluntario* opponitur, sed *non voluntarium* in mera voluntarii negatione consistit.

342. Iam voluntas, prout ad non voluntarium, atque involuntarium refertur, aliquid *non velle*, aut *nolle* dicitur. Discrimen inter *non velle* et *nolle* dilucide a s. Thoma explicatur hoc modo: « Differt *nolo*, et *non volo*, quia, cum dicitur, *non volo*, negatur actus, et ideo opponitur sicut negatio ad affirmationem; sed in hoc verbo *nolo*, et in toto condeclinio eius remanet actus voluntatis, et negatio fertur ad nolitum. Vnde sensus est, *nolo hoc*, idest, volo hoc non esse [2] ». Ex quo patet *nolle*, si non ad obiectum, sed ad ipsum actum voluntatis referatur, esse aliquid voluntarium, siquidem significat velle non aliquid. « Vtrumque, ait idem sanctus Doctor, *velle* et *nolle*, est affirmativum, actu voluntatis in utroque affirmato [3] ».

343. Ad alterum quod spectat, discrimen inter *voluntarium*, et *spontaneum* oritur ex eo, quod cognitio, quae actui praecedit, perfecta, aut imperfecta est. Spontanea dicitur actio, quae ab interno quidem principio proficiscitur, praevia cognitione, qua apprehenditur quidem obiectum, sed non cognoscitur relatio inter obiectum, atque actionem, quae ordinem ad illud habet. Voluntaria autem, si praevia cognitio eiusmodi est, « ut non solum apprehendatur res, quae est finis, sed etiam cognoscatur ratio finis, et proportio eius, quod ordinatur ad finem [4] ». Quamobrem notio *spontanei* latius patet, quam notio *voluntarii*, sive, quod idem valet, *voluntarium* est quaedam species *spontanei*; nam *spontaneitas* in appetitu etiam sensili sine concursu voluntatis locum habet, et actionibus quoque brutorum attribuitur. E. g., canis, audita heri voce, sua sponte ad eum accedere dicitur [5].

---

1) 1ª 2ae, q. VI, a. 8 c. — 2) *In lib. I Sent.*, Dist. VI, *Expos. text.*

3) *Ibid.*, Dist. XLVI, q. I, a. 4 ad 2. Cf 1ª 2ae, q. cit., a. 3 ad 2, et s. Bonav., *In lib. I Sent.*, Dist. XXIV, part. I, dub. 2.

4) 1ª 2ae, q. cit., a. 2 c.

5) Actus, qui *spontanei* dicuntur, s. Thomas *imperfecte voluntarios* appellat. Vid. *ibid.*, loc. cit.

344. Iamvero actus voluntarius in *elicitum*, atque *imperatum* praecipue distinguitur. Actus eliciti sunt, qui per se ad voluntatem pertinent, ab eaque tamquam actiones eius propriae immediate producuntur. Imperati dicuntur illi, qui per alias facultates a voluntate motas perficiuntur, ita ut ad voluntatem spectent non prout ab ipsa producuntur, sed prout ipsa alias potentias ad actus sibi proprios exerendos movet. « Actio humana, inquit s. Thomas, dupliciter dicitur voluntaria. Vno modo, quia imperatur a voluntate, sicut ambulare, vel loqui; alio modo, quia elicitur a voluntate, sicut ipsum velle [1] ». Vt autem actuum, qui imperati appellantur, natura clarius perspiciatur, cum eodem sancto Doctore observandum est, *imperare* ad rationem pertinere, ita tamen ut quidam voluntatis actus ipsi praecedat. Et sane *imperare* est actus rationis. Nam ille imperare dicitur, qui aliquem ad quidquam agendum ordinat, ei indicando, vel denuntiando, ut illud faciat. Atqui rationis est tum ordinare unum ad aliud, quia hoc idem est, ac unum cum alio conferre, tum denuntiare, quia denuntiatio nihil aliud est, quam quaedam manifestatio. Ergo imperium proprie ad rationem pertinet. Hoc autem rationis imperium praeviam actionem voluntatis expostulat. Nam cum voluntas, ut mox dicemus, primo potentias animae ad exercitationem actus moveat, ipsa est veluti primum movens, ratio autem veluti secundum movens; atqui secundum movens non movet, nisi virtute primi moventis; ergo ratio nonnisi ex voluntatis virtute imperare potest [2].

ARTICVLVS QVARTVS

Vtrum voluntas humana libertate gaudeat, inquiritur

345. Iam age illa maximi momenti controversia discutienda nobis est, utrum, necne humana voluntas libertate gaudeat. Libertas humana, prout hic a nobis spectatur, nihil aliud est, quam quaedam voluntatis proprietas, per quam ipsa in suis actibus exerendis a

---

1) 1ª 2ae, q. I, a. I ad 2. « Hoc interest, alibi ait, inter elicere actum, et imperare, quod habitus, vel potentia elicit illum actum, quem producit nullo mediante; sed imperat actum, qui producitur mediante potentia, vel habitu inferiori circa obiectum illius potentiae »; *In lib. III Sent.*, Dist. XXVII, q. II, a. 4, *sol.* 3 c. Huiusmodi actus imperatos innuere voluit s. Augustinus his verbis: « Imperat animus, et movetur manus, et tanta est facilitas, ut vix a servitio discernatur imperium »; *Conf.*, lib. VIII, c. 9, n. 21.

2) Cf s. Thom., 1ª 2ae, q. XVII, a. 1 c.

necessitate est immunis. Duplex autem, cum de libertate voluntatis humanae quaestio est, distinguitur necessitas, scilicet *externa*, atque *interna*. Necessitas externa, sive *coactio*, ut iam diximus [1], est quae alicui contra propriam ipsius inclinationem ab externo principio infertur. Necessitas autem interna in quadam propensione consistit, qua agens ad aliquid prosequendum ex propria sua natura impellitur, unde *necessitas naturae* etiam appellari solet [2]. Hinc duplex libertas distingui solet, hoc est, libertas *a coactione*, et libertas *a necessitate naturae*. Illa tantummodo externam vim excludit, qua voluntas hominis invita, ac reluctans contra propensionem suam ad actus impelli possit. Haec autem excludit quamcumque vim tum externam, tum internam, ita ut voluntas actuum suorum prorsus domina sit; unde etiam *libertas arbitrii*, vel *liberum arbitrium* appellari solet.

346. Voluntatem in singulis actibus sui propriis, et intrinsecis esse liberam a coactione adeo clarum est, ut fere demonstratione non egeat. Et sane, actus proprius voluntatis in eo consistit, quod voluntas in aliquid inclinet, perinde ac quidquam naturale alicui rei esse dicitur, si inclinationi naturae eius consentaneum est. Contra ea, aliquid per coactionem fieri dicitur, si inclinationi voluntatis adversatur [3]. Quo praemonito, si actus voluntatis a quadam vi extrinseca cogeretur, ipse secundum, et contra inclinationem voluntatis simul esset [4]. Atqui aliquid secundum, et contra inclinationem voluntatis fieri repugnat. Ergo actus voluntatis a vi quadam extrinseca cogi repugnat. Rationi intima cuiusque experientia suffragatur; siquidem quisquis vel plebeius conscius sibi est se a nulla vi extranea impelli posse, ut velit, quod non vult, aut nolit, quod vult.

347. Diximus autem voluntatem *in singulis actibus sui propriis* libertate a coactione gaudere; nam in actus, qui a voluntate imperantur, et sine membris corporis perfici nequeunt, violentia quidem inferri potest, non quod ipsi actus, qui a voluntate promanant, efficiuntur coacti, sed quod « membra corporis impediri possunt, ne voluntatis imperium exequantur [5] ». Sume, e. g., aliquem ad supplicium, vel carceres trahi; certe tota trahentis vis, et

---

[1]) Cf p. 377.—[2]) Cf s. Thom., *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. XXII, a. 5 c.

[3]) Cf p. 377, not. 3.

[4]) Cf s. Thom., q. LXXXII, a. 1, c., et *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. XXII, a. 5 c. Idem argumentum s. Anselmus his paucis complexus est: « Invitus nemo potest velle, quia non potest velle nolens velle »; *De lib. arb.*, c 6. Cf s. Aug., *Lib. de duabus anim. contr. Manich.*, c. 10, n. 14.

[5]) 1ª 2ae, q. VI, a. 4 c.

coactio numquam efficient, ut ille velit supplicium, aut carceres, aut nolit id, quo opus est, ut ad supplicium, vel carceres non trahatur. « Potest homo, ad rem inquit s. Thomas, per violentiam trahi, sed quod hoc sit ex eius voluntate, repugnat rationi violentiae [1]». Quod si reus aliquando suppliciorum immanitate defatigatus crimen ab se patratum confitetur, voluntas eius revera non cogitur. Namque, cum reus istam confessionem tamquam finiendis tormentis opportunam instar boni apprehendat, ipsam re ipsa vult, quia « voluntarium, subdit idem s. Thomas, est non solum quod propter seipsum volumus, ut finem, sed etiam quod propter aliud volumus, ut propter finem [2]». Hinc fit, ut reus, etiamsi permulta, et exquisita patiatur tormenta, tamen possit numquam ad illam confessionem animum inducere, si nullam boni rationem in ea deprehendat [3].

348. Ast illud diligentius inquirendum est, utrum libertas arbitrii quoque voluntati humanae concedenda sit; haec enim post quosdam antiquos Philosophos a cunctis recentis aetatis impiis, atheisque ei denegata fuit. Huius nefarii erroris Stoici, et maxime antiquiores, accusati sunt, quia horum solemne pronuntiatum fuit, *omnia fato fieri* [4]. Enimvero, admissa fati theoria, intelligi non potest, quo pacto libertas voluntatis humanae cum illa componatur. En quomodo Quintus frater e Stoicorum sententia apud Tullium fatum definivit: « Fatum autem id appello, quod Graeci εἱμαρμένην, id est, ordinem, seriemque caussarum, cum causa causae nexa rem ex se gignat. Ea est ex omni aeternitate fluens veritas sempiterna. Quod cum ita sit, nihil est factum, quod non futurum fuerit: eodemque modo nihil futurum, cuius non caussas id ipsum efficientes natura contineat [5]». Cuius sententiae ratio in eo agnoscenda est,

---

1) *Ibid.*, loc. cit. Cf s. Bonav., *In lib. II Sent.*, Dist. XXV, p. 2, a. 1, q. 4 *resol.* — 2) *Ibid.*, q. cit., a. 6 ad 1.

3) Ex pluribus, quae hac de re s. Bonaventura fuse exposuit, haec pauca exscribimus: « Per oblationem alicuius rei amatae, vel ablationem potest induci (voluntas) ad consentiendum in aliquid multum efficaci persuasione, per quem modum idololatrae tentabant sanctos Martyres consentire in idololatriam, modo promittendo delectabilia, modo infligendo tristia. Ista tamen inductio longe distat a coactione, sicut probat ipse exitus, quia nec blandimentis allici, nec tormentis terreri adeo potuerunt, ut a veritate iustitiae mutarentur »; *Op. cit.*, loc. cit. Cf *ibid. ad arg.*

4) Cic., *De Fato*, c. 15; Plut., *De Stoic. repug.*, c. 45, et 46; Laert., lib. VII, segm. 149.

5) *De Divinat.*, lib. I, c. 55. Cf *De Nat. Deor.*, lib. I, c. 20, et lib. III, c. 6; Plut., *De placit. phil.*, lib. II, c. 27.

quod Stoici senserunt Deum esse *ignem artificiosum*, qui omnem mundum pervadit, et permeat, omniaque, quae in mundo fiunt, modo legibus elementorum consentaneo ex se gignit, atque animas humanas non esse aliud, quam ignis illius divini particulas. Inde deduxerunt omnes, quae in mundo fiunt, mutationes, ipsasque volitiones animae humanae esse effectus *sponte* profluentes ex naturali colligatione causarum, cuius principium est Deus, sive *ignis artificiosus* mundum pervadens [1]. Iam, si omnia, quae in mundo fiunt, *sponte*, sed *necessario* ex causarum connexione fiunt, liquet animam esse causam spontaneam quidem, sed necessariam suarum volitionum, et Chrysippum, aliosque recentiores Stoicos operam suam abusos esse, eo quod, ut mox dicemus, fatum cum libertate voluntatis humanae conciliare studuerunt.

349. Inde omnes,qui liberum arbitrium homini denegarunt, *Fatalistae* nuncupati fuere. Omissis quibusdam priorum Ecclesiae saeculorum haereticis, paucisque mediae aetatis Philosophis, necnon Lutheranis, ac aliis Pseudoreformatis, qui hominem ob peccatum originale libero arbitrio expoliatum fuisse autumant, inter recentes Spinosa, sicut pantheismum Stoicorum, diversa licet forma indutum, ita eorum fatalismum instauravit. Ipse, quoniam putavit animas esse quosdam modos, quibus infinita cogitatio Dei se in mundo necessario evolvit, cohaerenter docuit animam humanam ad volendum non a se ipsa, sed a causa determinari, atque hanc causam rursus ab alia, et sic in infinitum [2], idque necessario evenire, quia omnia ex Dei natura necessario consequuntur [3]. Haec theoria Spinosae, si non semper verbo, certe re probata est cunctis nuperis Pantheistis Germaniae, qui pleraque spinosianae doctrinae portenta exsuscitarunt. Nam, si anima humana est, ut Schellinghius voluit, ipsum Absolutum,quod sub forma *spiritus* naturaliter se evolvit;vel, ut placuit Heghelio, tertium momentum evolutionis Ideae , in quo conscientiam sui adquirit,certe omnes volitiones animae non aliud, quam modi necessarii evolutionis Absoluti,sive Ideae esse possunt [4].

---

1) Cic., *de Nat. deor.*, lib. I, c. 14, et lib. II, c. 22; Seneca, *De Benef.*, lib. IV, c. 7; Laert., lib. VII, segm. 148.

2) « In mente nulla est absoluta, sive libera voluntas; sed mens ad hoc, vel illud volendum determinatur a causa , quae etiam ab alia determinata est , et haec iterum ab alia , et sic in infinitum »; *Etihc.* , pars II , prop. XLVIII, *Opp.* t. II, p. 121, ed. cit.

3) « . . . . omnia inevitabili necessitate ex Dei natura sequi concipio »; Epist. XXIII, *Opp.* t. I, p. 512, ed. cit.

4) De his alibi. Interea videsis Amandum Saintes, *Hist. de la vie, et des ouvrages de Spinosa*, c. 21 sqq, Paris 1842.

350. Praeter Pantheistas, libertas voluntatis humanae adversarios habuit omnes impios Angliae, Hollandiae et Galliae Scriptores saec. XVII, et XVIII, puta Hobbesium, Collinsium, Bayleum, Helvetium, Lametrium, aliosque multos. Nam, quoniam, sublata voluntatis humanae libertate, omnis religio pessumdatur, ipsaque societas corruit, nihil magis illis, aliisque eiusdem furfuris impiis cordi fuit, quam ut illius notionem vel corrumperent, vel aperte tollerent.

351. Antequam contra omnes hosce Fatalistas liberum arbitrium voluntati vindicemus, eius naturam, sive, ut hodie dici solet, notionem clarius declaremus oportet.

Liberum arbitrium in libertate a coactione consistere nequit. Nam liberum arbitrium expostulat, ut voluntas volitionibus suis pro iure suo utatur. Iam id libertas a coactione haud praestat. Et sane, quoniam libertas a coactione in eo consistit, quod voluntas lubenter aliquid vult, quin a quadam vi extrinseca ad id impellatur, voluntatem a necessitate naturali immunem haud reddit. Atqui anima, cum ex necessitate naturali ad aliquid agendum impellitur, volitionibus suis pro suo iure uti non potest; siquidem, cum natura sit primum in re, necessitas, quae ex ipsa natura voluntatis exurgit, impedit quominus haec actus suos ad suum nutum paratos habeat. Ergo liberum arbitrium in libertate a coactione consistere non potest.

352. E contrario, quoniam libertas arbitrii, uti iam diximus, immunitatem a quavis necessitate naturali per se expostulat, ipsa efficit, ut voluntas actibus suis dominetur, proindeque illius inclinatio in aliquid non ex naturae constitutione, sed ex propria electione determinetur [1]. Hinc liberum arbitrium nonnisi in potestate aliquid eligendi consistit. «Proprium liberi arbitrii, inquit s.Thomas, est electio [2]»; atque alibi: « Liberum arbitrium nominat illam potentiam, cuius proprie actus est eligere [3]».

353. Ex his illud etiam perspicitur, ad essentiam libertatis arbitrii quamdam *indifferentiam* pertinere, ita ut qui libere agit, non sit determinatus ad unum, sed, dum unum agit, aliud quoque agere possit. Et sane,« eorum, quae non possunt, nisi sic esse, princi-

---

1) « Liber dicitur, ait sanctus Doctor, qui causa sui est »; *In lib. II Sent.*, Dist. XXV, q. I, a. 2 ad 4. Et alibi: « Ex hoc liberum arbitrium in homine dicitur, quod hoc modo se habet eius animus, ut sui actus liberam potestatem habeat »; *ibid.*, Dist. XXIV, q. I, a. 1 ad 1. Cf *Qq. dispp.*,*De Pot.*, q. II, a. 3 c.

2) I, q. LXXXIII, a. 3 c.

3) *In lib II Sent.*, Dist. XXIV, q. I, a. 1 *sol.*

pium natura est [1]», quia « natura determinata est ad unum [2]». Atqui eorum, quae ex libertate arbitrii fiunt, principium non est natura, quia libertas arbitrii immunitatem a necessitate naturae expostulat. Ergo proprium libertatis arbitrii est esse « principium eorum, quae possunt sic, vel aliter esse [3] ». Quapropter libertas arbitrii a Philosophis *libertas indifferentiae* etiam appellatur.

354. Quod si indifferentia essentiam libertatis arbitrii constituit, consequens est pugnantia secum illos Philosophos effutire, qui veram libertatem dari posse contendunt, quin absoluta necessitas, quae voluntatem ad actum determinet, amoveatur. Vt unum, vel alterum exemplum afferamus, in primis nobis occurrit Iansenius. Hic docuit voluntatem ad illud, quod delectabilius est, necessario trahi, et nihilominus esse prorsus liberam, quia erga illud propensione naturali allicitur [4]. Ast ipse volitiones naturales cum liberis turpiter confudit. Enimvero haud negamus nos id, ad quod naturaliter inclinamur, lubentissime velle; sed contendimus ex eo ipso, quod haec volitio ab ipsa natura determinatur, proprie liberam non esse; siquidem, ut inquit s. Thomas, « dominium, quod habet voluntas supra suos actus, per quod in eius potestate est velle, vel non velle, excludit determinationem virtutis ad unum [5] ». Id s. Augustinus docuit, ubi ait: « Cesset libertas, ubi necessitas, et natura dominantur [6] »; et alibi: « Voluntas nostra nec voluntas esset, nisi esset in nostra potestate [7]».

355. Praeterea occurrit nobis Cousinius, qui postquam actiones nostras in illas, quae cum praevia momentorum ponderatione, et in illas, quae sine illa fiunt, divisit, atque illas *voluntarias*, has autem *spontaneas* esse dixit, docuit utrasque quidem esse liberas, sed maxime spontaneas, quia hae statum sanctitatis in homine constituunt [8]. Cousinio Saissetus [9] adstipulatus est; at Waddigtonus-Kastus [10], aliique, omissa theoria cousiniana de statu sanctitatis humanae, tuentur necesse non esse, ut deliberatio semper actui voluntatis praecedat, quia experientia compertum est nos non raro aliquid velle, quin de illis deliberemus. Ast hi omnes graviter hallucinantur. Nam, quin

---

1) I, q. XLI, a. 2 c. — 2) *Ibid.* — 3) *Ibid.*

4) *De gratia Christi*, lib. VII, passim.

5) *Cont. Gent.*, lib. I, c. 68. « Sumus domini, alio in loco scribit, nostrorum actuum, secundum quod possumus hoc, vel illud eligere »; I, q. LXXXII, a. 1 ad 3. — 6) *De lib. arb.*, lib. III, c. 1, n. 1.

7) *Ibid.*, lib. cit., c. 3, n. 8; cf *De Sp. et litt.*, c. 31, n. 53.

8) Vid. *Fragm.*, Préf. à la 1e ed., *Oeuvr.*, t. II, p. 34-36, Bruxelles 1841.

9) Saissel, *Diction. phil.*, art. *Liberté*, t. III, p. 568, ed. cit.

10) *De l'ame humaine*, c. 5, sect. 2, p. 457, Paris 1862.

ad essentiam libertatis in se spectatae momentorum consultatio, seu deliberatio non expostuletur, dubitandum certe non est; huiusmodi enim deliberatio ex defectu cognitionis oritur [1]. At vero, si libertas, prout homini convenire potest, accipiatur, ipsa deliberationem necessario expostulat. Et sane libertas, uti iam diximus, in electione, seu, ut hanc definivit s. Thomas, in *praeacceptione unius respectu alterius* consistit [2]; haec autem electio, uti ex se patet, non circa finem, sed circa media ad finem versari potest. « Voluntas, inquit idem sanctus Doctor, dupliciter potest considerari, vel secundum quod est intendens, prout in ultimum finem fertur; vel secundum quod est eligens, prout fertur in obiectum proximum, quod in finem ultimum ordinatur [3] »; unde « eligere est actus voluntatis, secundum quod ratio proponit ei bonum, ut utilius ad finem [4] ». Atqui homines relationem mediorum ad finem nonnisi per ratiocinationem, ac proinde per deliberationem cognoscere possunt. Ergo deliberatio est accidens necessarium libertatis humanae. « Dicendum, ait, quod accidit electioni, quod sequatur inquisitionem, ex eo scilicet, quod est in tali natura, quae eorum, quae sunt ad finem, sine inquisitione cognitionem non habet [5] ». Et rursus: « Dicendum, quod ex hoc contingit quod homo est dominus sui actus, quod habet deliberationem de suis actibus [6] ». Quapropter actiones illae, quas Cousinius appellat *spontaneas*, nulla ratione liberae dici queunt. Nam, cum actiones spontaneae etiam brutis conveniant, ipsae perfecte voluntariae esse non possunt [7]; tantum abest, ut omnium maxime liberae sint.

356. Quandoquidem vidimus quamdam indifferentiam ad rationem liberi arbitrii pertinere, advertendum quoque est ipsam posse versari vel circa ipsum actum, quatenus voluntas potest velle, vel non velle; vel circa obiectum, quatenus voluntas hoc, vel eius oppositum, vel aliud quidpiam velle potest. Illa dicitur *indifferentia quoad exercitium*, seu *contradictionis*; haec autem, si obiecta sint tan-

---

1) « Electio, inquit s. Thomas, praesupponit consilium ratione iudicii, vel sententiae. Vnde, quando iudicium, vel sententia manifesta est absque inquisitione, non requiritur consilii inquisitio »; 1a 2ae, q. XIV, a. 4 ad 1.

2) 1a 2ae, q. XIII, a. 2 c.

3) *In lib. II Sent.*, Dist. XL, q. I, a. 2 *sol.* Brevius alibi: « Sicut intentio est finis, ita electio est eorum, quae sunt ad finem »; 1a 2ae, q. XIII, a. 4 c. Cf I, q. LXXXIII, a. 4 c.

4) *Qq. dispp.*, *De Verit.*, q. XXII, a. 15 c.

5) *In lib. I Sent.*, Dist. XLI, q. I, a. 1 ad 1.

6) 1a 2ae, q. VI, a. 2 ad 2.

7) Cf p. 378.

tum diversa, vocatur *indifferentia specificationis*, sin opposita sint, *indifferentia contrarietatis*. Quoniam autem indifferentia libertatem arbitrii constituit, consequens est libertatem arbitrii versari posse vel circa hoc, quod in potestate voluntatis sit elicere, vel non elicere aliquem actum, puta *amare*, aut *non amare aliquid*; vel circa hoc, quod possit velle aliquid obiectum, aut eius oppositum, aut quidpiam aliud [1]. Libertas, si prima ratione spectetur, *contradictionis*, vel *exercitiis*; sin altera, *specificationis*, quoties obiecta sunt simpliciter diversa, et *contrarietatis*, quoties obiecta sunt sibi invicem opposita.

357. Praeterea indifferentia considerari etiam ex illa parte potest, quatenus actiones ad ultimum finem spectant, hoc est, « in quantum voluntas potest appetere id, quod secundum veritatem in debitum finem ordinatur, vel secundum apparentiam tantum [2] ». Si indifferentia ex hac parte consideretur, inde illa libertas exurgit, quae in potestate recte, aut prave agendi consistit. Hanc innuit idem sanctus Doctor, ubi ait: « Libertas voluntatis considerabitur. . . et quantum ad ordinem finis, in quantum potest velle bonum, et malum [3] ».

358. Quae cum ita se habeant, duo facile intelligere licet. Primum est, quod ad essentiam libertatis constituendam non alia indifferentia requiritur, quam quae *contradictionis* vocatur. Re quidem vera non aliud ad libertatis essentiam constituendam expostulatur, quam quod voluntas sui iuris esse, et dominium in suas actiones exercere queat. Atqui voluntas, ut s. Thomas, post s. Augustinum [4], monuit, etiamsi non possit agere contrarium, vel quidpiam aliud, tamen, dummodo actiones suas possit elicere, vel ab eis abstinere, sui iuris est, et in actiones ipsas dominium exercet [5]. Ergo illa indifferentia, quae *contradictionis* dicitur, ad libertatis essentiam constituendam sufficit. « Hoc est essentiale libero arbitrio, Aquinas inquit, ut possit facere, vel non facere [6] ».

359. Alterum est, quod ad naturam liberi arbitrii indifferentia recte, vel prave agendi non requiritur. « Ad rationem liberi arbitrii, subdit Aquinas noster, non pertinet, ut indeterminate se habeat ad bonum, vel ad malum [7] ». Et sane, si huiusmodi indifferentia ad

---

1) *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. XXII, a. 6 c.—2) *Ibid.* — 3) *Ibid.*

4) « Hoc quisque, scribit sanctus Doctor, habere in potestate dicitur, quod si vult, facit; si non vult, non facit » ; *De sp. et litt.*, c. 31, n. 53.

5) Spiritualis substantia, secundum s. Thomam, domina est actus sui, quia in ea existit agere et non agere; *Contra Gent.*, lib. II, c. 47.

6) *In lib. II Sent.*, Dist. XXIII, q. I, a. 1 *sol.*

7) In cit. *lib. II Sent.*, Dist. XXV, q. I, a. 1 ad 2.

naturam libertatis constituendam opus esset, peccandi potestas ad essentiam libertatis pertineret; atqui absurdum est consequens [1]; ergo absurdum et antecedens. Minor ex eodem sancto Doctore demonstratur hunc in modum: Ad libertatis naturam illud pertinere non potest, quod cum fine, ad quem ea destinatur, adversa fronte pugnat; atqui potestas peccandi fini libertati hominis praestituto, nempe, ut ad consecutionem finis cunctas vires suas intendat, omnino adversatur; ergo potestas peccandi ad rationem liberi arbitrii pertinere non potest [2]. Ex quo patet tantum abesse, ut potestas peccandi ad essentiam libertatis spectet, ut vitium eius existimanda sit; nam quidquid a fine, ad quem destinatur, deficit, in vitium profecto incurrit. Id similitudine ab intellectu petita s. Thomas perbelle declaravit his verbis: « Liberum arbitrium sic se habet ad eligendum ea, quae sunt ad finem, sicut se habet intellectus ad conclusiones. Manifestum est autem, quod ad virtutem intellectus pertinet, ut in diversas conclusiones procedere possit secundum principia data; sed quod in aliquam conclusionem procedat, praetermittendo ordinem principiorum, hoc est ex defectu ipsius. Vnde quod liberum arbitrium diversa eligere possit, servato ordine finis, hoc pertinet ad perfectionem libertatis eius; sed quod eligat aliquid, divertendo ab ordine finis, quod est peccare, hoc pertinet ad defectum libertatis [3] ».

360. Hisce praestitutis, licet modo nobis inquirere, an sit in homine libertas indifferentiae. In primis, voluntas circa bonum universale, et perfectum libera non est libertate indifferentiae, sed ad illud veluti obiectum adaequatum ingenito pondere inclinatur. Et sane, cuiuslibet naturae proprium est ad finem a Deo sibi praestitutum, id est, ad bonum sibi consentaneum, naturalem ordinem habere, illudque naturaliter appetere [4]. Atqui voluntas inspicienda est non solum prout voluntas, sed etiam prout quaedam natura est [5]; finis autem, ad

---

1) Celebre hac de re est illud s. Anselmi: « Nec libertas, nec libertatis pars est peccandi potestas »; *De lib. arb.*, c. 1.

2) *In lib. II Sent.*, loc. cit.

3) I, q. LXII, a. 8 ad 3. Hinc sanctus Doctor alibi docet potestatem peccandi non esse libertatem, nec partem libertatis, sed *aliquod signum libertatis*, sicut aegritudo est signum vitae; *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. XXII, a. 6 c. Cf s. Bonav., *In lib. II Sent.*, Dist. XXV, p. I, a. 1, q. 3 *resol.*

4) « Natura, inquit Scotus, non potest remanere natura, quin inclinetur ad suam perfectionem, quia si tollas illam inclinationem, tollis naturam »; *In lib. IV Sent.*, Dist. XLIX, q. 10. Cf p. 364.

5) « Omne, quod in rebus invenitur, quaedam natura est; et ideo in voluntate oportet inveniri non solum id, quod est voluntatis, sed etiam quod est naturae »; s. Thomas, *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. XXII, a. 5 c.

*

quem ipsa a Deo ordinatur, ut in Ethica demonstrabitur, est bonum universale, et perfectum, nempe beatitudo [1]. Ergo voluntas bonum universale, et perfectum ex suae naturae constitutione, et non ex propria electione appetit, ac proinde circa illud libera non est libertate indifferentiae [2]. Breviter s. Thomas: « Appetitus ultimi finis non est de his, quorum domini sumus [3] ». Quod etiam similitudine ab intellectu petita declaravit hoc modo: « Necesse est, quod sicut intellectus ex necessitate inhaeret primis principiis, ita voluntas ex necessitate inhaeret ultimo fini, qui est beatitudo; finis enim se habet in operativis, sicut principium in speculativis [4] ».

361. Idem ex eo confirmatur, quod, cum obiectum voluntatis sit bonum intellectu apprehensum [5], sequitur voluntatem nullum dominium, nullamque potestatem posse exercere circa illud bonum, in quo nulla mali ratio apprehendi potest. Atqui huiusmodi est bonum universale, et perfectum, quia, cum hoc totam capacitatem eius expleat, est obiectum eius adaequatum. Ergo voluntas circa bonum universale, et perfectum nullum dominium, nullamque eligendi virtutem exercere potest. Iam, quoniam sine hoc dominio libertas arbitrii consistere non potest, voluntatem circa bonum universale, et perfectum liberam non esse libertate arbitrii pro certo habendum est [6].

362. Oppositae rationes voluntatem huiusmodi libertate circa bona particularia gaudere plane demonstrant. Et sane, voluntatem, perinde ac quamlibet aliam potentiam, non aliud obiectum ex necessitate movet, quam quod ipsi adaequatum est, quia huiusmodi bono dumtaxat *tota eius possibilitas subditur* [7]. Atqui bona particularia non sunt obiectum adaequatum voluntatis, quippe quod ipsa sunt media ad ultimum finem conducentia; atque « in iis, quae ad finem

---

1) Cf s. Thom., 1a 2ae, q. I, et II.

2) « Dico, subdit Doctor subtilis, quod voluntas sic determinatur ad volendam beatitudinem, et ad nolendam miseriam, quod si eliciat aliquem actum circa ista obiecta, necessario, et determinate elicit actum volendi respectu beatitudinis, et nolendi respectu miseriae »; loc. cit. Cf s. Aug., *De Trin.*, lib. XIII, c. 20, n. 25, et *Conf.*, lib. X, c. 20, n. 29 sqq.

3 I, q. LXXXII, a. 1 ad 3. Cf 1a 2ae, q. X, a. 1 c., et *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. XXIII, a. 4 c.

4) I, q. cit., a. 1 c. Cf *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. XXIV, a. 1 ad 20.

5) Cf p. 374.

6) Cf s. Thom., 1a 2ae, q. X, a. 2 c. Ibidem (ad 3) breviter ait: « Bonum perfectum de necessitate movet voluntatem ». Hinc actus, quo voluntas in ultimum finem fertur, *intentio*, non autem *electio* appellatur. Cf p. 385.

7) I, q. LXXXII, a. 2 ad 2.

ultimum ordinantur, nihil invenitur adeo bonum, quod in omnibus sufficiat [1] ». Ergo bona particularia voluntatem ex necessitate movere non possunt; unde voluntas ita ea vult, ut potestatem ea non volendi habeat. « In motu cuiuslibet potentiae a suo obiecto, ad rem inquit Aquinas noster, consideranda est ratio, per quam obiectum movet potentiam. Visibile enim movet visum sub ratione coloris actu visibilis... Vnde si proponatur aliquod obiectum voluntati, quod sit universaliter bonum, et secundum omnem considerationem, ex necessitate voluntas in illud tendit ... Si autem proponatur sibi aliquod obiectum, quod non secundum quamlibet considerationem sit bonum, non ex necessitate voluntas fertur in illud [2] ».

363. Praeterea, bona particularia vel non sunt media, quae cum beatitate, ad quam voluntas nuturaliter fertur, necessario colligantur, vel etsi quaedam eorum ad illam necessario referantur, tamen haec relatio evidens nobis non est, quia omnes quidem norunt beatitudinem esse perfectum bonum, sed obiectum illud reale, quod beatitudinem re ipsa constituit, nempe Deum, uti in seipso est perfectum bonum, nemo, dum in hac vita versatur, naturaliter apprehendere potest. Quare voluntas ad illa bona non tendit *per modum naturae* [3]; atqui voluntatem ad aliquid tendere non *per modum naturae*, idem est, ac causam non esse determinatam ad illud; ergo voluntas circa bona particularia *vi electionis*, seu *libertate indifferentiae* gaudet. S. Thomas comparationem, quam inter intellectum, et voluntatem instituerat, urgens, istud argumentum confecit: « Sunt quaedam intelligibilia, quae non habent necessariam connexionem ad prima principia; sicut contingentes propositiones, ad quarum remotionem non sequitur remotio primorum principiorum: et talibus non ex necessitate assentit intellectus. Quaedam autem propositiones sunt necessariae, quae habent connexionem necessariam cum primis principiis; sicut conclusiones demonstrabiles,

---

1) *In lib. II Sent.*, Dist. XXV, q. 1, a. 2 *sol.*

2) 1a 2ae, q. X, a. 2 c. « Potest homo, ait quoque, velle, et non velle, agere, et non agere; potest etiam velle hoc, aut illud; cuius ratio ex ipsa virtute rationis accipitur. Quicquid enim ratio potest apprehendere ut bonum, in hoc voluntas tendere potest. Potest autem ratio apprehendere ut bonum, non solum hoc quod est velle, aut agere, sed hoc etiam quod est non velle, et non agere. Et rursum in omnibus particularibus bonis potest considerare rationem boni alicuius, et defectum alicuius boni, quod habet rationem mali. Et secundum hoc potest unumquodque huiusmodi bonorum apprehendere ut eligibile, vel fugibile »; ibid., q. XIII, a. 6 c. Cf *Qq. dispp.*, *de Malo*, q. VI, a. 1 c., et ad 7.

3) Cf *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. XXIII, a. 4 c.

ad quarum remotionem sequitur remotio primorum principiorum. Et his intellectus ex necessitate assentit, cognita connexione necessaria conclusionum ad principia per demonstrationis deductionem; non autem ex necessitate assentit, antequam huiusmodi necessitatem connexionis per demonstrationem cognoscat. Similiter etiam ex parte voluntatis. Sunt enim quaedam particularia bona, quae non habent necessariam connexionem ad beatitudinem; quia sine his potest aliquis esse beatus: et huiusmodi bonis voluntas non de necessitate inhaeret. Sunt autem quaedam habentia necessariam connexionem ad beatitudinem, quibus scilicet homo Deo inhaeret, in quo solo vera beatitudo consistit; sed tamen, antequam per certitudinem Divinae visionis necessitas huiusmodi connexionis demonstretur, voluntas non ex necessitate Deo inhaeret, nec his, quae Dei sunt[1]».

---

[1]) I, q. LXXXII, a. 2 c. E re est clarius explicare, quomodo voluntas hominis, dum homo in hac vita versatur, non ex naturae necessitate, sed ex propria determinatione ad Dei amorem feratur. Quaelibet res, dum suum bonum appetit, procul dubio Deum appetit. « Dicendum, inquit s. Thomas, quod omnia appetendo proprias perfectiones, appetunt ipsum Deum, inquantum perfectiones omnium rerum sunt quaedam similitudines Divini esse » (I, q. VI, a. 1 ad 2); et rursus: « Ipsum esse est similitudo Divinae Bonitatis; unde in quantum aliqua desiderant esse, desiderant Dei similitudinem, et Deum implicite » (*Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. XXII, a. 2 ad 2). Id potiori iure de homine dicendum est, quia, cum « Deus sit hominis beatitudo » (I, q. II, a. 1 ad 1), sequitur hominem, dum naturaliter appetit suam beatitudinem, ipsum Deum *implicite* appetere. At vero homo, cum ita appetat Deum, in ipsum, non ut in aliquod determinatum bonum, inclinat, quia illum, scribit sanctus Doctor, non cognoscit, nisi *in aliquo communi sub quadam confusione* (ibid.). «Cognoscitur a principio, alio in loco subdit, et intenditur in quadam generalitate, prout mens appetit se bene esse, et bene vivere, quod tunc solum ei est, cum Deum habet » (*Super Boët. de Trin.*, q. I, a. 3 ad 4). Voluntas autem in Deum, tamquam in determinatum bonum, sine investigatione rationis ferri non potest. Et sane, voluntas aliquod determinatum bonum appetere non potest, nisi ipsum ab intellectu apprehendatur *ut bonum, et conveniens in particulari, et non in universali tantum* (*Qq. dispp.*, *De Malo*, q. VI, a. 1 c.), quia voluntas ad res, quae extra animam sunt, tendit (cf p. 370). Iam, quamvis res, prout est in anima, possit considerari secundum rationem communem, praetermissa ratione particulari, res tamen extra animam non potest esse secundum communem rationem, nisi cum additione propriae rationis » (*In lib. IV Sent.*, Dist. XLIX, q. I, a. 3, *sol.* 3 c.). Atqui sub ratione universali boni aliquam particularem boni rationem includi nonnisi rationis investigatione cognosci potest (cf p. 352). Ergo voluntas in Deum, tamquam determinatum bonum, sine investigatione rationis ferri nequit. Hinc idem s. Thomas ait: « Quandocumque aliquis beatitudinem appetit, actualiter coniungitur ibi appetitus naturalis, et appetitus rationalis » (*In lib. IV Sent.*, loc. cit.). Iamvero, « etsi Deus, subdit Caie-

364. Argumenta, quibus voluntatem circa bona particularia libertate indifferentiae gaudere ostendimus, adeo firma sunt, ut rem plane definiant; ipsa enim a propria, ac intima eius natura petita sunt. Nihilominus, cum hoc capitale sit ethicae, et theologiae dogma, alia adiicere iuvabit, quae non quidem solidius, sed luculentius libertatis existentiam patefaciunt.

365. In primis, ab intima experientia adeo certi de nostrae libertatis existentia reddimur, ut, si de eius veritate vel parumper dubitare nobis liceret, nostri etiam, nostrarumque cogitationum existentia in dubium revocanda nobis foret. Enimvero assidua experientia luculenter edocemur nobis inesse facultatem eligendi unum prae alio. E.g., interna experientia compertum mihi est me deambulationem ita velle, ut possim eam non velle, brachium ita movere, ut possim sistere, studio ita vacare, ut integrum mihi sit otio indulgere. In his, sexcentisque aliis volitionibus tanta evidentia de nostra eligendi potestate conscii sumus, tantaque evidentia experimur ipsas pleno nostrae voluntatis dominio elici, ut in antecessum disponere, et praedicere valeamus. Atqui in hac eligendi potestate libertas arbitrii consistit. Ergo voluntatem nostram huiusmodi libertate donari certo certius est. Accedit quod eiusdem intimae experientiae testimonio novimus animam nostram ob res bene gestas gaudio perfundi, et si quando flagitium quoddam patrarit, acutis stimulis angi, taedioque labefactari. Animus sane hos voluptatis, aut taedii affectiones minime experiretur, nisi seipsum prorsus liberum esse cognosceret [1]. Cuius rei illud illustri argumento est, si flagitium aliquod ex quadam ignorantia, aut ex vehementi animi perturbatione, aut ex alia causa, quae deliberationem impedit, patremus, nullam taedii, et poenitentiae affectionem experimur.

---

tanus (in cit. art. 2 quaest. 82), sit in se maius, et eminentius bonum, quam beatitudo in communi, tamen non est evidens, et apparens nobis sub tali ratione, sicut beatitudo »; ex quo fit, ut iudicium, quo ratio decernit Deum amandum esse, fiat *cum indifferentia*, scilicet ita ut aliter etiam fieri possit. Quocirca volitio, quae hoc iudicium consequitur, ex necessitate naturae non determinatur. Audiatur s. Thomas: « Dicendum, quod Deus dupliciter potest considerari, vel in se, vel in effectibus suis. In se quidem, cum sit ipsa essentia bonitatis, non potest non diligi; unde ab omnibus videntibus Eum per essentiam diligitur, et ibi, quantum quisquis cognoscit, tantum diligit. Sed in aliquibus effectibus suis, in quantum sunt contrarii voluntati, sicut poenae illatae, vel praecepta, quae gravia videntur, ipse Deus refugitur, et quodammodo odio habetur »; *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. XXII, a. 2 ad 3. Cf Suarez, Disp. XIX *in Met.*, sect. 8.

[1]) Perbelle ad hanc rem inquit s. Augustinus: « Ipsa poenitentia indicat

366. Praeterea eadem veritas ex absurdis oppositae sententiae consectariis comprobatur. Certe, sublata libertate, 1° doctrina morum ruit; si enim ex necessitate facimus, quidquid facimus, nullum remanet discrimen inter virtutem, et vitium. « Peccati reum, ait s. Augustinus, tenere quemquam, quia non fecit, quod facere non potuit, summae iniquitatis est, et insaniae [1] ». Item « frustra leges, ut inquit idem sanctus Doctor, dantur; nam frustra praecipitur quod necessario faciendum est, ac prorsus iniuste prohibetur quod vitari non potest; frustra obiurgationes, laudes, vituperationes, exhortationes adhibentur; neque ulla iustitia bonis praemia, et malis supplicia constituta sunt [2] »; quia his omnibus locus esse nequit, nisi actus ita in nostra potestate sint, ut illos pro arbitratu nostro ponere, vel non ponere possimus. 2° Ruunt cuiuslibet civitatis fundamenta, quippe quod nullius momenti, ut modo diximus, evadunt leges, praemia, et poenae, quorum praesidiis civitas munitur; necnon contractus, et foedera, quibus cives inter sese vinciuntur; haec enim eadem necessitate violarentur, qua fuissent instituta. 3° Ruit quaevis religio; namque si homines libertate carent, nullis officiis erga Deum obstringuntur, nullumque illi cultum exhibere tenentur. Quamobrem qui hominem libertate expoliat, eum simul domo, civitate, religione destituit, belluisque prorsus exaequat.

367. Denique eidem veritati ex universali hominum consensione non parum roboris additur. Re quidem vera, omnes homines cum doctos, tum indoctos in libertate *indifferentiae* asserenda mirifice consentire demonstrant consultationes de rebus agendis institui solitae, pacta inita, differentia ab omnibus agnita inter honestas, et pravas actiones, aliaque huiusmodi, quibus, sublata libertate, ut iam cum s. Augustino diximus, locus esse non posset. Idem sanctus Doctor hanc universalem consensionem exposuit hisce disertis verbis: « Etiamne libri obscuri mihi scrutandi erant, unde discerem neminem vituperatione, suppliciove dignum, qui aut id velit, quod iustitia velle non prohibet, aut id non faciat, quod facere non potest?

---

non alienae esse naturae, sed voluntatis nostrae, si quid forte peccamus. Nam si, alio peccante, alium poenitet, non est ista prudens, sed insana poenitentia. Si poenitentia est, et culpa est; si culpa est, et voluntas est; si voluntas est in peccando, natura non est quae cogat »; *De Actis cum Felice Manichaeo*, lib. II, c. 8.

[1] *Lib. de duabus anim.*, c. 12, n. 17. « Tunc est peccatum, etiam inquit, cum et velle iniustum est, et liberum nolle »; ibid., n. 15. Cf loc. paulo ante allatum.

[2] *De Civ. Dei*, lib. V, c. 9. Cf *Contr. Faust.*, lib. 22, c. 78, et *De lib. arb.*, lib. II, c. 1, n. 3.

Nonne ista cantant et in montibus pastores, et in theatris poetae, et indocti in circulis, et docti in bibliothecis et magistri in scholis, et in orbe terrarum genus humanum?[1] » Accedit 1° quod etiam ii philosophi, qui systemata defenderunt libertati adversantia, tamen aliquod effugium excogitarunt, ut libertatem sartam tectam relinquerent. Commemorasse satis sit Chrysippum, aliosque recentiores Stoicos, qui cum sanxissent omnia fato fieri, in eo velis, ramisque adlaborarunt, ut unam ab hac lege humanam voluntatem exciperent[2], atque Epicurum, qui, ne quando sua de atomorum concursu sententia libertatem destrueret, quamdam atomorum declinationem, sive, ut ait Lucretius[3], *clinamen atomorum* confinxit. 2° Ii ipsi perpauci, qui libertatem voluntati denegant, verbis quidem eam negant, sed opere fatentur. Audiatur Eusebius: « Quod opinio, quae de fato habetur, penitus falsa sit, inde patet, quia etiam eius opinionis auctores et docent, et hortantur, et discunt, et consulunt. Increpant etiam, castigantque suos, quasi propria voluntate peccantes. Plurima quoque conscribunt, quibus ad rectos iuvenes adhortantur mores, veniaque dignum putant, si quis invitus peccat, sponte autem delinquentes puniendos non negant[4].

ARTICVLVS QVINTVS

Vndenam origo libertatis humanae repetenda sit, exponitur

368. Postquam voluntatem libertate indifferentiae gaudere perspeximus, illam, a mediae, recentisque aetatis Philosophis vehementer agitatam, quaestionem solvamus oportet, undenam libertas voluntatis originem trahat, sive, ut Scholae aiunt, quaenam sit *radix* libertatis. Quoniam autem voluntas ferri non potest, nisi in ea, quae intellectus iam apprehendit, cardo controversiae in eo vertitur, quo modo voluntas in suis actibus ab intellectu pendeat.

369. Sunt, qui voluntatem sine ullo praevio rationis momento, sive, ut aiunt, sine ullo *motivo* in actus suos prodire contendunt, quia obiectum non eligi a voluntate ex eo, quod veluti bonum ab

---

1) Lib. *De duabus animab.*, c. XI, n. 15.

2) Cf Cic., *De Nat. Deor.*, lib. II, c. 22; Plut., *De Stoic. repugn.*, lib. I, c. 27; Epictet., *Enchir.*, c. 52. Ast eos frustra id aggressos fuisse Tullio visum est. « Qui introducunt, ait, causarum seriem sempiternam, ii mentem hominis, voluntate libera spoliatam, necessitate devinciunt »; *De Fato*, c. 4. — 3) Lib. II, v. 277 sqq.

4) *De Praep. Evang.*, lib. VII, c. 7.

intellectu apprehenditur, sed ex eo, quod a voluntate eligitur, bonum fieri autumant. Nam, si nullum obiectum est bonum per se, sed a libera electione voluntatis efficitur bonum, iudicium de bonitate obiecti volitioni non solum non debere, sed ne posse quidem praecedere pro certo habendum est. Hanc sententiam Kingius Archiepiscopus Dubliniensis pro viribus defendit, cuius hoc est enunciatum, *Placet*, *quia eligitur* [1]. Miramur Kingio Hoockium plausisse. Qui quidem ait: « Sicut terra nullius est natura, cedit vero in ius occupantis, atque ex ipsa occupatione ius oritur; haud secus arbitrium, res eligendo, eas quasi occupando facit suas, et sibi convenientes, et gratas; rerum vero, quae naturaliter gratae sunt, congruitatem intendit, et auget, atque rerum natura ingratarum molestiam minuit [2] ». Hi, uti ex se patet, libertatem indifferentiae adeo exaggerarunt, ut bonitatem, et convenientiam obiecti non motivum, sed effectum volitionis esse dicerent. Reidius ab Kingii sententia quidem abhorruit, sed tamen contendit non esse omnino necessarium, ut cuilibet actui libero voluntatis iudicium intellectus praecedat, quia experientia cuique compertum est, se non raro aliquid velle, quin ab ullo praevio iudicio voluntas ad illud volendum determinetur [3]. Secundum hanc doctrinam Cousinius, ut diximus, actiones *liberas* divisit in *voluntarias*, scilicet illas, quae ex praevio iudicio intellectus fiunt, et *spontaneas*, nempe illas, quibus nullum iudicium intellectus praecedit [4].

370. Verum multa sunt, quae voluntatem humanam actus suos sine aliquo praevio iudicio intellectus exerere non posse commonstrant. Atque in primis natura ipsius voluntatis. Nam voluntatem inter facultates intellectrices recensendam esse apud omnes in confesso est; at certe huiusmodi non esset, si sine ullo rationis momento se exercere posset. Quin immo voluntas ne inter potentias quidem animae numeranda esset. Nam voluntas quamdam significat inclinationem in aliud, prout tamquam bonum spectatur; quapropter, si ipsa ad agendum se determinaret, quin ullam bonitatis speciem intellectus in obiecto deprehenderet, circa nullum obiectum versaretur. Atqui hoc est absurdum, quia naturam cuiuslibet fa-

---

[1]) King, *De origine mali*, Dublini 1702. Cf Leibniz, *Remarques sur le liv. de l'origine du mal*, § 11, et 12, p. 640, et 641, ed. cit.

[2]) *Religionis naturalis, et revelatae Principia*, Pars secunda, sect. I, art. 1, p. 176, Venetiis 1763.

[3]) *Essais sur les facultès actives*, Ess. IV, c. 4, t. VI, p. 112 sqq.

[4]) *Fragm.*, loc. cit.

cultatis evertit. Fieri igitur nequit, ut voluntas sine ullo praevio iudicio ad actus suos determinetur.

371. Praeterea, si Kingii sententia admittatur, dicendum est actionem determinatam procedere posse a principio, quod indifferenter se ad utrumlibet habet, quin antea ab alio determinetur. Atqui hoc absurdum est; nam, ut apposite inquit s. Thomas,« quod indifferenter se habet ad multa,non magis unum eorum operatur, quam aliud; unde a contingenti ad utrumque , non sequitur aliquis effectus , nisi per aliquid,quo determinetur ad unum [1] ». Absurdum igitur quoque est voluntatem ita esse natura comparatam , ut in actus suos sine praevio iudicio prodeat.

372. Ad haec, admissa sententia Kingii, praemia, et poenae, quibus leges sanciuntur, fine suo frustrarentur. Praemia enim, et poenae ideo statuuntur,ut homines in actionibus, quae praemio donantur, quamdam rationem boni, et in illis, quae poena mulctantur, quamdam rationem mali deprehendant, atque ex hac ratione ad illas prosequendas, et ad istas vitandas se determinent. Atqui, posita sententia Kingii, homines nulla specie boni, aut mali commoverentur. Praemia igitur, et poenae nullius forent utilitatis.

373. Denique, illud, quod Kingius, eiusque asseclae obganniunt, obiectum ex eo, quod a nobis eligitur, bonum effici, clarioribus, et firmioribus pronuntiatis philosophiae moralis adversatur.Haec enim, veluti fundamentum sui, sumunt bonitatem, aut pravitatem aliquarum actionum esse absolutam, et obiectivam , eamque in causa esse, cur illarum aliae praecipiantur, aliae autem prohibeantur.

374. Ea, quae in Kingium animadvertimus, erroris quoque redarguunt opinionem Reidii. Enimvero, si naturae voluntatis repugnat quidquam sine praeviis rationis momentis agere, consequitur fieri non posse, ut voluntas unquam , non expenso obiecto, in ipsum feratur, vel ab eo aufugiat.

375. Sunt autem alii, qui Fatalistis libenter concedunt voluntatem non posse quidquam agere sine aliquo rationis momento, proindeque nullam esse actionem voluntatis, cui aliquod iudicium non praecedat; verum voluntatem ab illo iudicio, licet practicum esse dicatur, necessario determinari negant, ita ut, posito etiam praevio iudicio, ad agendum secundum , vel contra illud indifferens maneat. Quare interroganti, cur potius hoc, quam illud velimus, confidenter posse responderi aiunt cum Iuvenali : *Hoc volo , sic iubeo , sit pro ratione voluntas* [2]. Pro hac sententia post Sco-

---

1) *Contr. Gent.*, lib. III, c. 2. Cf I, q. XIX, a. 3 ad 3.—2) *Sat.* VI, v. 222.

tum [1], et recentis aetatis Scholasticos Suaresium [2], Becanum [3], aliosque [4] maxima pars recentium Philosophorum veluti pro aris, et focis pugnat, eaque non paucis nuperis Rationalistis, uti Garnierio [5], et Saisseto [6], probata est.

376. Ast huiusmodi sententia, ni fallimur, in illam Kingii, quam refutavimus, facile recidit. Enimvero si, postquam intellectus aliquid esse faciendum decrevit, voluntas ad oppositum se determinare posset, huiusmodi determinatio omni rationis momento, seu motivo destitueretur, quia nulla ratio foret, cur voluntas se ad oppositum determinaret. Perabsurdum vero est hanc rationem agnoscere in ipsa voluntate, hoc est, in eo quod voluntas ita vult, quia hoc idem valet, ac voluntatem aliquid velle propter ipsum velle. Apposite s. Thomas: « . . . manifestum est, quod omnis appetitus est propter aliquid; stultum enim est dicere, quod aliquis appetat propter appetere, nam appetere est quidam motus tendens in aliud [7] ». Insuper, si voluntas se contra ultimum iudicium practicum naturaliter determinare posset, consequens foret eligere oppositum illi, quod veluti bonum morale faciendum esse intellectus decernit, esse naturae voluntatis consentaneum, proindeque honestum; quia, cum natura voluntatis Deum auctorem habeat, id, quod ei est consentaneum, honestum sit oportet. Atqui consequens universam doctrinam morum funditus evertit. Ergo antecedens, quod isti Philosophi defendunt, ex eo reiiciendum est, quod ad consectarium doctrinae morum prorsus contrarium ducit.

377. Denique tertia sententia eorum est, qui docent electionem voluntatis ab ultimo iudicio practico ita pendere, ut ab hoc omnino determinetur, sed nihil inde, quod libertati voluntatis obest, elici posse, quia iudicium, a quo voluntas determinatur, est liberum. Hanc sententiam, quae a Platone, et Aristotele repetenda est [8], s.

---

1) *In lib. II Sent.*, Dist. XXV, q. unic.

2) *Dispp. Met.*, Disp. XIX, sect. 6, t. I, p. 526 sqq, Salmanticae 1597.

3) *Summ. Theol.*, tract. I, c. 2, q. 5, Moguntiae 1619.

4) Cf prae ceteris Fortunatus a Brixia, *Philosophia mentis*, l. II, *Met.*, pars II, Diss. 3, sect. 2, art. 4, p. 379 sqq, Brixiae 1749; Storchenau, *Instit. Met.*, lib. 3, *Psych.*, p. I, sect. 3, c. 2, § 122, p. 134 sqq, Venetiis 1794; Galluppi, *Lezz.* etc., lez. XCII-XCIII.

5) *Traitè* etc., lib. V, c. 1, § 3, t. I, p. 325, ed. cit.

6) *Dict. phil.*, art. cit., p. 567.

7) *In lib. III De Anim.*, lect. XV.

8) Quandoquidem Plato, et Aristoteles voluntatem ab appetitu rationali haud discriminarunt, illos in hac sententia fuisse dicendum est, quod voluntas ab ultimo iudicio practico determinetur.

Thomas, et plerique ex eius Schola, uti Bellarminus [1]. Leibnitius [2], aliique propugnarunt. Quoniam nos sententiae s. Thomae adhaeremus, ipsum hic defendere aggredimur.

378. Vt in hac adeo gravi quaestione perspicuitati consulamus, nonnulla praemonenda nobis esse censemus. 1° Certum est voluntatem non posse eligere quidpiam sine praevio iudicio rationis, quia ipsa est appetitus rationalis, eiusque obiectum est bonum quoddam, quod intellectus apprehendit, et sibi consentaneum esse iudicat. «Ex iudicio rationis, inquit sanctus Doctor, homines agunt, et moventur, conferunt enim de agendis [3]»; et rursus: « Appetitus cognitionem sequitur, cum appetitus non sit nisi boni, quod sibi per vim cognitivam proponitur [4]». 2° Quandoquidem iudicium intellectus est, uti antea vidimus [5], aut *speculativum*, aut *practicum*, iudicium, ex quo voluntas ad electionem movetur, procul dubio speculativum esse nequit, quippe quod, cum obiectum voluntatis sit ens, prout est bonum, sola apprehensio veri, quae est obiectum proprium intellectus speculativi, voluntatem ad operationem eligendam movere non potest. « Sicut imaginatio formae, ait s. Thomas, sine aestimatione convenientis, et nocivi non movet appetitum sensitivum, ita nec apprehensio veri sine apprehensione boni, et perfectibilis. Vnde intellectus speculativus non movet, sed intellectus practicus [6]». 3° Nec potest esse iudicium practicum universale, et indeterminatum, quia « operationes, ut inquit idem sanctus Doctor, et motus in particularibus sunt; unde oportet ad hoc quod motus sequatur, quod opinio universalis ad particularia applicatur [7]». Quapropter iudicium, quod ad actum electionis, tamquam *motivum* concurrit, est iudicium particulare, quod intellectus practicus, uti

---

1) *De lib. arb.*, lib. III, c. 8, Prop. 6.

2) Loc. cit. Cf *Théodicée*, Part. 3e, § 288, 300-303, 311, p. 590 sqq. Attamen haec sententia, prout a Leibnitio exponitur, cum Thomistarum doctrina confundenda non est. Nam quandoquidem, Leibnitii iudicio, intellectiones, et volitiones perpetuo nexu inter se colligantur, ita ut quilibet status sequens a praecedenti necessario dimanet, nullus in eius systemate libertati locus relinquitur.

3) *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. XXIV, a. 1 c.

4) Ibid., a. 2 c. Cf p. 374. — 5) P. 347.

6) 1a 2ae, q. IX, a. 1 ad 2. « Iudicium fugae, et prosecutionis, alibi ait, ad intellectum practicum pertinet... Intellectus autem speculativus... neque aliquid de fugiendo, et prosequendo dicit »; *In lib. II Sent.*, Dist. XXXVIII, q. I, a. 3 *sol.*

7) *In lib. III De Anim.*, lect. XVI. Cf Henr. Gand., *Op. cit.*, art. LIX, q. VI, n. 10.

alibi diximus [1], ex applicatione principii universalis ad rationem concretam, et particularem alicuius obiecti efficit. « Iudicium in particulari operabili est iudicium electionis [2]». 4° Denique, quoniam electioni voluntatis plura iudicia practica praecedere solent, ex hisce illud, quo, cunctis libratis, atque expensis, intellectus decernit hoc tandem eligendum esse, *ultimum* vocatur, quia ad electionem voluntatis immediate concurrit.

379. His praestitutis, nos cum eodem D. Thoma asserimus voluntatem non posse quidquam agere contra illud, quod intellectus ultimo iudicio practico decernit. « Iudicium de hoc particulari operabili, ut nunc, numquam potest esse contrarium appetitui [3] ». Et sane, *motivum*, quo voluntas aliquid eligit, est, ut iam ostendimus, ultimum iudicium practicum intellectus; quapropter voluntas ferri in aliquid non alio modo potest, quam quo illud per ultimum iudicium practicum sibi ab intellectu proponitur. « Voluntas in suum obiectum tendit secundum ordinem rationis [4] ». Atqui ultimum iudictum practicum est determinatum, quia ipso intellectus hoc esse faciendum decernit. « In nobis, ait Henricus Gandavensis, opus determinat intellectus practicus, et indicat quid agendum, et quid non, ponens mensuram fugis et electionibus [5] ». Ergo oportet, ut voluntas eligat hoc ipsum, quod intellectus practicus ultimo suo iudicio eligendum esse iudicavit; alioquin electio sine iudicio, et actio sine obiecto existeret.

380. Veritas sententiae, quam hic propugnamus, magis perspicua fiet, si, ubi radix liberi arbitrii consistat, attente perpendamus. Iam, « radix libertatis, Aquinas scribit, est voluntas, sicut subiectum [6] ». Cuius ratio est, quod voluntas, cum nonnisi ad bonum commune naturaliter determinetur, in diversa particularia bona ferri potest, « nulla determinatione naturali in contrarium prohibente [7] ». At vero radix libertatis, « sicut causa, est ratio. Ex hoc

---

1) P. 351, et 352. — 2) *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. XVI, a. I ad 15.

3) *Op. cit.* ibid., q. XXIV, a. 2 c. Sanctus Doctor hoc in loco quoque observavit, electiones illas, quae, secus ac intellectus iudicat, fieri videntur, contrarias quidem esse posse iudicio practico universali, at non illi quod ultimum dicitur. En eius praeclara verba : « Quod quandoque appetitus videatur cognitionem non sequi, hoc ideo est, quia non circa idem accipitur appetitus, et cognitionis iudicium; est enim appetitus de particulari operabili; iudicium vero rationis quandoque est de aliquo universali, quod est quandoque contrarium appetitui ».

4) 1ª 2ae, q. XIII, a. 1 c.

5) *Op. cit.*, art. XXXVI, q. IV, n. 10.

6) 1ª 2ae, q. XVII, a. 1 ad 2. — 7) *Contr. Gent.*, lib. II, c. 48, n. 5.

enim voluntas potest ad diversa ferri, quia ratio potest habere diversas conceptiones boni; et ideo Philosophi definiunt liberum arbitrium, quod est liberum de ratione iudicium [1] ». Hanc sane ob causam argumentum intrinsecum ad libertatem voluntatis circa bona particularia probandam ex eo, uti vidimus, hauritur, quod ratio iudicat ipsa eiusmodi esse, ut cum beatitudine necessario non connectantur.

381. Praestat rem istam dilucidius explicare. Dubitari nequit, quin homo ideo in suis actionibus sui iuris sit, quia ratione pollet. Atqui huiusmodi connexio inter rationem, atque humanarum actionum libertatem non aliter explicari potest, quam quod iudicia, quae ratio circa operabilia efformat, sunt libera. Ergo ex ratione, sive ex iudiciis, quae circa operabilia ratio conficit, libertatis causa radicitus derivanda est. «Tota ratio libertatis, secundum Aquinatem, ex modo cognitionis dependet [2] ». Iudicia autem rationis circa operabilia esse libera ita ex eodem sancto Doctore demonstratur. Operabilia sunt quidem contingentia. Atqui iudicia, quae circa contingentia versantur, intellectus libere exerit. Namque intellectus, cum non ex instinctu, sed ex terminorum comparatione de rebus iudicet [3], in iis, quorum materia contingens est, praedicatum ad essentiam subiecti haud pertinere deprehendit, ac proinde *ab intelligibili non cogitur*, quemadmodum in iis iudiciis, in quibus praedicatum pars subiecti est; sed ad utramvis partem inclinare potest [4]. Ergo iudicia circa operabilia sunt libera. « Ratio circa contingentia, en verba sancti Doctoris, habet viam ad opposita, ut patet in Dialecticis syllogismis, et Rethoricis persuasionibus. Particularia autem operabilia sunt quaedam contingentia; et ideo circa ea iudicium rationis ad diversa se habet, et non est determinatum ad unum [5] ». Hinc discrimen inter operationes rerum naturalium, brutorum, atque hominum in eo consistit, quod res naturales agunt absque ullo iudicio; bruta ex iudicio naturali, et non libero; homines ex iudicio libero [6]. Exinde illud colligit: «Et pro tanto necesse est, quod homo sit liberi arbitrii ex hoc

---

[1]) 1ª 2ae, loc. cit. Cf s. Bon., *In lib. II Sent.*, Dist. XXV, p. 1, dub. 2.

[2]) *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. XXIV, a. 2 c. « Omnia intellectualia, alibi ait, liberam voluntatem habent ex iudicio intellectus venientem » (*Contr. Gent.*, loc. cit. Cf s. Bonav. *In lib. II Sent.*, Dist. XXV, p. 1, a. 1, q. 1 *resol.*). Notanda sunt haec pauca alia verba: « Liberum arbitrium dicitur ab arbitrando, quia a rationali parte quid eligat, quidve secus, nomen accepit »; *Ibid.*, q. 3 *resol.*

[3]) Vid. p. 331 sqq.

[4]) Cf *Qq. dispp. De Ver.*, q. XXVIII, a. 3 ad 6, et 1ª 2ae, q. XVII, a. 6 c.

[5]) I, q. LXXXIII, a. 1 c. — [6]) *Ibid.*

ipso, quod rationalis est [1] ». Fatemur quidem ultimum iudicium practicum esse determinatum ad unum, alioquin nulla voluntatis actio ipsum consequi posset; sed contendimus non esse absolute necessarium, quia intellectus ita iudicat, ut potuisset secus iudicare, quemadmodum in enunciationibus probabilibus ratio ita adhaeret uni parti, ut alteri etiam adhaerere potuisset.

382. Itaque firmo stat talo libertatem *radicaliter* sitam esse in praevio intellectus iudicio. « Ex hoc, ait idem Aquinas, quod ratio deliberans se habet ad opposita, voluntas in utrumque potest [2] ». Hanc ob caussam electio, in qua actus liberi arbitrii, ut diximus, consistit, dicitur quidem esse actus voluntatis, sed « in ordine ad rationem comparantem ea, quae sunt ad finem, ad invicem [3] », ipsumque liberum arbitrium « esse dicitur facultas voluntatis,et rationis [4]».

383. Quae cum ita se habeant, dubitari nullo modo potest, quin sententia s. Thomae, quam defendendam suscepimus, veritati consentanea sit. Nam si radix libertatis, *sicut causa*, in praevio iudicio intellectus invenitur, procul dubio actio voluntatis non est libera dicenda ex eo quod voluntas contra ultimum iudicium practicum se se determinare potest, sed ex eo quod consequitur iudicium

---

[1]) *Ibid.* Alibi rem ipsam ita demonstrat: « A conceptione universali non sequitur motus et actio, nisi mediante particulari apprehensione, eo quod motus, et actio erga particularia est. Intellectus autem naturaliter est universalium apprehensivus. Ad hoc igitur quod ex apprehensione intellectus sequatur motus, aut actio, oportet quod universalis intellectus conceptio applicetur ad particularia. Sed universale continet in potentia multa particularia. Potest igitur applicatio conceptionis intellectualis fieri ad plura, et diversa. Iudicium igitur intellectus de agibilibus non est determinatum ad unum tantum; habent igitur omnia intellectualia liberum arbitrium »; *Contr. Gent.*, lib. II, c. 48, n. 4.

[2]) 1ª 2ae, q. VI, a. 2 ad 2. Cf *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. XXIV, a. 1 c.

[3]) *Qq. dispp.*, *ibid.*, q. cit., a. 13 ad 16. Cf ibid., a. 4 c. Cf Estius, *Comment. in lib. II Sent.*, Dist. XXIV, § III, p. 211 sqq, Neapoli 1720.

[4]) 1ª 2ae, q. 1, a. 1 c. « Dicitur (*liberum arbitrium*), inquit s. Bonaventura, esse facultas rationis, et voluntatis, sive consensus rationis, et voluntatis » (*In lib. II Sent.*, Dist. XXIV, p. 1, a. 1, q. 3 *resol.*). Cavendum tamen est ab illorum sententia, qui, ut ait s. Thomas, « ex hoc, quod videbant in actu liberi arbitrii concurrere aliqua, quae ad diversas potentias pertinent, scilicet iudicium, quod est rationis, et appetitum, qui est voluntatis . . . , dixerunt liberum arbitrium colligere in se plures potentias per modum, quo totum integrale continet suas partes ». « Hoc, subdit idem sanctus Doctor, esse non potest; cum enim actus, qui libero arbitrio attribuitur, sit unus specialis actus, scilicet eligere, non potest a duabus potentiis immediate progredi, sed progreditur ab una immediate, et ab altera mediate, in quantum scilicet quod est prioris potentiae in posteriori relinquitur »; *Qq. dispp.*, *ibid.*, q. XXIV, a. 5 c.

liberum, hoc est, eiusmodi, ut aliter fieri potuisset. Neque exinde libertas voluntatis aliquid detrimenti patitur; namque ipsa voluntas rationem in consilium adhibet, eiusque attentionem ad ea prae ceteris contemplanda convertit, ex quibus unum iudicium practicum prae alio dimanare potest. Perbelle id explicat s. Bonaventura: « Dicendum, quod duplex est iudicium rationis. Quoddam est in solo dictamine, et hoc est rationis secundum se. Aliud est secundum iudicium diffinitivum ut fiat, vel non fiat, et illud numquam est sine voluntate; quantumcumque enim ratio deliberet, in eam partem determinat diffinitivum iudicium, quam praeoptat voluntas. Et ideo cum dicitur quod voluntas sequitur iudicium, si intelligatur de iudicio, quod consistit in solo dictamine, non est semper verum, quod ad illud sequatur voluntas necessario. Si autem intelligatur de iudicio definitivo, ex hoc non sequitur quod voluntas sequatur principaliter actum alienum, imo potius actum alienum trahit ad proprium [1] ».

ARTICVLVS SEXTVS

Obiectiones adversus ea, quae de existentia, et origine libertatis humanae statuta sunt, exsufflantur

Ne ullus circa ea, quae hactenus de libertate voluntatis humanae statuimus, dubitandi locus relinquatur, e re esse arbitramur accurate exolvere obiectiones, cum quae a Fatalistis ad humanae voluntatis libertatem amovendam, tum quae a nonnullis mediae, et recentis aetatis contra theoriam s. Thomae de origine libertatis humanae concinnatae sunt. A primis ordiamur.

384. Obiic. 1° Bayleus post Spinosam. Etiamsi volitiones nostrae ex aliqua causa necessario efficerentur, anima illas experiri posset, quasi ex propria determinatione orirentur. Ergo nullius momenti est argumentum, quod ab intima experientia ad libertatem asserendam hauritur.

385. Resp. *Neg. antec.* Prob. *antec.* Cognosci non potest, utrum volitiones sint liberae, necne, nisi causa, ex qua producuntur, cognoscatur. Atqui conscientia nos edocet volitiones esse in nobis, sed causam, ex qua producuntur, non manifestat. Ergo.

386. Resp. *Conc. mai.*, *neg. min.*, *et conseq.* Et sane conscientia nobis testis est non solum volitiones in nobis ipsis existere, sed

---

1) *In lib. II Sent.*, Dist. XXV, p. I, a. un., q. 6 *ad arg.*

etiam ex nostra electione ortum ducere, atque ipsas ita a nobis pendere, ut eas ponere, ab eisque supersedere pro lubitu possimus; unde per ipsam conscientiam actiones huiusmodi ab affectionibus, quae necessario in nobis fiunt, probe distinguimus. Hinc, si causae essent, ex quibus nostrae volitiones proficiscuntur, non solum huius facti conscii haud essemus, sed potius factum illi oppositum experiremur; id, quod sane absurdum est. Bayleus, ut suam sententiam fulciret, hypothesim effinxit bracteolae versatilis, ac ad omnem auram mobilis; haec enim, si motus sui conscientiam adquireret, et se a vento impelli non cognosceret, utique a se ipsa moveri existimaret [1]. Exemplo lapidis ad eamdem rem usus Spinosa fuerat [2]. Ast uterque falsus est. Si enim bracteola versatilis motus sui desiderium adipisceretur, 1° sibi quidem consciret se moveri, non vero se esse principium, et causam sui motus; 2° si ad suae potestatis naturam experiendam motum suum suspendere, aut alio dirigere vellet, illico cognosceret se id efficere non posse, ideoque motus sui arbitrio minime pollere. Hinc vides imprudenter se gessisse Leibnitium, quod autumavit nihil ex conscientiae testimonio ad liberi arbitrii existentiam statuendam elici posse, quia latent nos causae saepe imperfectae, ex quibus ad agendum movemur. Quemadmodum Spinosa lapidis, et Bayleus bracteolae versatilis, ita summus vir acus magneticae hypothesim effinxit [3].

387. Vrget Petrus Bayle: Conscientia nobis testatur nos existere, sed minime testatur causam existentiae nostrae. Ergo a pari intima experientia novimus nos velle, at non novimus nos esse causam volitionum nostrarum [4].

388. Resp. *Neg. cons.*, et *paritatem*. Re sane vera conscientiae obiectum, ut alibi diximus [5], intra ipsam animam, ac ea, quae in-

---

1) Bayle, *Réponse aux lettres d' un provincial*, *Oeuvr.*, t. III, part. 2, c. CXL, p. 785, et 786, et *Diction. hist. et critiq.*, art. *Hèlène*.

2) « Porro, concipe iam, si placet, lapidem, dum moveri pergit, cogitare, et scire se, quantum potest, conari, ut moveri pergat. Hic sane lapis, quandoquidem sui tantummodo conatus est conscius, et minime indifferens, se liberrimum esse, et nulla alia de causa in motu perseverare credet, quam quia vult. Atque haec humana illa libertas est, quam omnes habere iactant, et quae in hoc solo consistit, quod homines sui appetitus sunt conscii, et causarum, a quibus determinantur, ignari »; Epist. LXII, *Opp.*, t. I, p. 665, ed. Paulus.

3) *Thèodic.*, part. I, § 50, p. 517, ed. cit. Ceteroquin hoc Leibnitii decretum cum toto eius systemate congruit, quod latam fatalismo viam sternit. Vid. p. 397, not. 2.

4) *Op. cit.*, *ibid.* — 5) P. 314 sqq.

trinsecus in anima fiunt, cogitur. Iam causa nostrae existentiae, cum existentiae praecedat, extra ipsam animam extat, proindeque conscientiae limites praetergreditur. Ergo ex eo, quod conscientia causam nostrae existentiae nobis manifestare non potest, ne volitionum nostrarum quidem causam per conscientiam nobis aperiri posse inde colligendum non est.

389. Obiic. 2° Auctor *Systematis naturae* [1], aliique Fatalistae: Bruta, etsi libertate destituantur, tamen poenis torquentur, ut a noxiis absterreantur. Ergo ex eo quod homines praemiis, poenisque afficiuntur, colligi non potest eos libertate indifferentiae gaudere.

390. Resp. *Neg. cons.*, *et parit.* Etenim ex omnium consensione praemia, et poenae hominibus, tamquam bene, aut male merentibus, inferuntur, eaque propterea laudi, aut dedecori illis vertuntur. At, nisi libertate gauderent, neque bene, neque male mereri unquam possent, et neque laudem ob praemia, neque dedecus ob poenas consequerentur [2]. E contrario bruta nec praemiis, nec poenis digna ab ullo unquam existimantur, sed gratae, aut ingratae res, quae praemia, et poenae improprie dici solent, illis obiiciuntur, ut ab earum phantasmatis excitata ad aliquid nobis utile agendum moveantur, aut ab aliqua actione nobis noxia renovanda deterreantur [3].

391. Obiic. 3° Hobbesius: « Cum nihil a semetipso possit incipere, initium oportet sumat ab actione immediata alicuius agentis, quod extra ipsum est. Si quid ergo homo vult, quod nolebat antea, non a sua voluntate rationem sumit, sed ab aliquo, quod in eius situm non est potestate [4]».

392. Hoc argumentum Hobbesii s. Thomas iam sibi proposuit, et refutavit hunc in modum [5]: Vel nomine huius agentis extrinseci, a quo voluntas movetur, intelliguntur obiecta extrinseca, quae incurrunt in sensus, vel Deus ipse prima omnium motuum causa. Si primum, illa obiecta numquam possunt movere voluntatem, nisi intellectus rationem bonitatis, et convenientiae in ipsis deprehenderit. Iam autem bona particularia ab intellectu apprehensa non movent necessario voluntatem, quia non tamquam *universaliter*, *et secundum omnem considerationem* bona apprehenduntur [6]. Iis, quae

---

[1]) *Système de la nature*, part. I, c. 14, Paris 1770. Huius libri auctor Bar. d'Holbach fuisse perhibetur.

[2]) « Nihil aliud, inquit s. Thomas, est laudari, vel culpari, quam imputari alicui bonitatem, vel malitiam sui actus »; 1a 2ae, q. XXI, a. 2 c.

[3]) Cf s. Thom., *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. XXIV, a. 2 ad 7.

[4]) *De Hom. Opp.*, *phil.*, p. 62 sqq., Amstelodami 1668.

[5]) *Qq. dispp.*, *De Malo*, q. VI, a. un., *arg* 20. — [6]) Cf p. 388-389.

ad rem istam paulo ante attulimus, haec alia sancti Doctoris verba addere iubet: « Activum non ex necessitate movet, nisi quando superat virtutem passivi. Cum autem voluntas se habeat in potentia respectu boni universalis, nullum bonum superat virtutem voluntatis, quasi ex necessitate ipsam movens, nisi id, quod est secundum omnem considerationem bonum; et hoc solum est bonum perfectum, quod est beatitudo, quod voluntas non potest non velle [1]».

393. Quod si nomine agentis extrinseci ipse Deus intelligatur, explicandum in primis est, qua ratione actus voluntatis ab actione Dei moveatur. Illud *moveri* dicitur, quod cum sit *in potentia* ad plura, per aliquid, quod est actu, in actum reducitur. Iam voluntas, aeque ac quaelibet animae facultas est *in potentia* et quod spectat ad exercitationem actus, scilicet prout est *in potentia ad agere vel non agere*, et quod spectat ad determinationem actus, nempe prout *est in potentia ad agere hoc, vel illud*. Quare voluntas indiget aliquo, quod eam tum ad exercitationem, tum ad determinationem actus moveat [2]. His praestitutis, obiectum ab intellectu apprehensum, uti ex dictis aperte colligitur, illud est, quod voluntatem movet ex ea parte, quatenus determinationem actus spectat [3]; si quidem, uti saepe innuimus, actus ex obiecto, ad quod fertur, speciem suam sumit [4]. Quod autem ad exercitationem actus attinet, voluntas tum ex seipsa, tum a Deo movetur [5]. Et sane, sicut intellectus ex assensu principiorum seipsum movet ad assentiendum conclusionibus; ita voluntas ex volitione finis seipsam movet ad volitionem eorum, quibus finem consequi potest. Nam, cum finis in appetibili sit illud, in quod appetens primo intendit, cum eo, quod in intelligibili dicitur principium, merito comparatur [6]. Quomodo autem voluntas seipsam

---

1) *Qq. dispp.*, *De Malo*, q. cit., a. cit. ad 7. Advertit idem sanctus Doctor actum voluntatis circa beatitudinem, sive circa bonum in universali consideratum esse necessarium, si consideretur eius *determinatio*, hoc est, si consideretur, prout, posita apprehensione intellectus, voluntas non potest illud non velle, aut velle oppositum; sed non esse necessarium, si spectetur eius *exercitium*, quia, cum *nihil sit volitum*, *nisi praecognitum* (cf p. 368), et voluntas, ut saepe innuimus, intellectum moveat ad cognitionem, voluntas prohibere potest, quominus intellectus de beatitudine cogitet, ac proinde ipsam actu non velle potest. Vid. *ibid.*, loc. cit.

2) Ia 2ae, q. IX; a. 1 c.—3) Cf art. 3-5, *passim*.—4) Cf p. 219.

5) « Voluntas a duobus moveri potest. Vno modo ab obiecto; sicut dicitur, quod appetibile apprehensum movet appetitum. Alio modo ab eo, quod interius inclinat voluntatem ad volendum; hoc autem non est, nisi vel ipsa voluntas, vel Deus »; Ia 2ae, q. LXXX, a. 1 c. Cf ibid., q. IX, a. 3 ad 3.

6) Cf *Qq. dispp.*, *De Malo*, q. VI, a. un. c., et Ia 2ae, q. IX, art. cit. c.

moveat, dilucide ab Aquinate nostro ita explicatur: Cum voluntas aliquem finem sibi praestituit, opus ei est medium ad illius consecutionem opportunum eligere. Iam huiusmodi electioni, uti diximus [1], illa intellectus actio praecedit, quae *consultationis* nomine designatur, quaeque in mediorum investigatione, ac cuiusdam utilitatis ponderatione consistit. Ex hac enim consultatione oritur iudicium, quo, quid eligere expediat, decernitur, atque ex hoc iudicio determinata voluntatis actio, qua unum prae alio eligitur. Atqui voluntatis, eo quod in finem intendit, est intellectum ad actum consultationis movere. Ergo voluntas seipsam circa mediorum electionem movet, hoc est, ad actum reducit. « Per hoc, inquit sanctus Doctor, quod homo aliquid vult in actu, movet se ad volendum aliquid aliud in actu; sicut per hoc, quod vult sanitatem, movet se ad volendum sumere potionem; ex hoc enim, quod vult sanitatem, incipit consiliari de his, quae conferunt ad sanitatem, et tandem determinato consilio vult accipere potionem. Sic ergo voluntatem accipiendi potionem praecedit consilium, quod quidem procedit ex voluntate volentis consiliari [2] ».

394. Ex hoc intelligere licet, quare voluntas ad exercitationem actus a Deo movenda sit. Etenim voluntas non semper actu intendit in aliquem finem, e.g., sanitatem, neque semper actu vult, ut intellectus deliberationem de mediis instituat. Atqui illud « agens, ut idem Aquinas ait, quod quandoque est in actu, et quandoque in potentia, indiget moveri ab aliquo movente [3] ». Ergo voluntas aliquo movente indiget, ut primum suum actum exerat, quo, cum in aliquid intendere incipit, ex consilio intellectus media ad illud assequendum cognoscere vult. Iamvero perspicuum est huiusmodi movens non posse esse ipsam voluntatem. Namque actus, quo voluntas seipsam movet, uti ex iam dictis constat, praeviam consultationem intellectus, et haec praevia consultatio aliam volitionem expostulat, et rursus haec volitio aliam consultationem, atque haec consultatio aliam volitionem, et sic deinceps; unde, si voluntas ad primum actum seipsam movere diceretur, infinita series consultationum, atque volitionum ad-

---

1) Cf p. 385.

2) *Qq. dispp*, *De Malo*, q., et art. cit., c. Quae verba quoque declarant nullam repugnantiam in eo agnoscendam esse, quod voluntas seipsam movet, quasi sit simul in actu, prout se movet, atque in potentia, prout movetur. Nam, ut alibi inquit sanctus Doctor, « non secundum idem *voluntas* est in actu, et in potentia: sed inquantum actu vult finem, reducit se de potentia in actum respectu eorum, quae sunt ad finem, ut scilicet actu ea velit »; 1a 2ae, q. IX, a. 3 ad 1.

3) *Ibid.* a. 4 c.

mittenda esset. Quod cum perabsurdum sit, quia notio seriei infinitae repugnat, concludendum est omnino oportere, ut voluntas ad primum actum ab aliquo agente extrinseco moveatur. « Manifestum est autem, ita pergit sanctus Doctor, quod voluntas incipit velle aliquid, cum hoc prius non vellet; necesse est ergo, quod ab aliquo moveatur ad volendum. Et quidem, ipsa movet seipsam, in quantum per hoc quod vult finem, reducit seipsam ad volendum ea, quae sunt ad finem. Hoc autem non potest facere, nisi consilio mediante. Cum enim aliquis vult sanari, incipit cogitare, quomodo hoc consequi possit; et per talem cogitationem pervenit ad hoc, quod potest sanari per medicum, et hoc vult. Sed quia non semper sanitatem actu voluit, necesse est, quod inciperit velle sanari ab aliquo movente. Et si quidem ipsa moveret seipsam ad volendum, oportuisset, quod mediante consilio hoc ageret ex aliqua voluntate praesupposita; hoc autem non est procedere in infinitum. Vnde necesse est ponere, quod in primum motum voluntatis voluntas prodeat ex instinctu alicuius exterioris moventis [1] ». Quod si movente aliquo extrinseco opus voluntati est, ut ad primum actum moveatur, hoc nonnisi Deus esse potest. Id laudatus Aquinas demonstravit hoc perspicuo argumento: « Operatio voluntatis est inclinatio quaedam volentis in volitum. Hanc autem inclinationem solus ille immutare potest, qui virtutem volendi creaturae contulit; sicut et naturalem inclinationem solum illud agens potest mutare, quod potest dare virtutem, quam consequitur inclinatio naturalis. Solus autem Deus est, qui potentiam volendi tribuit creaturae: quia ipse solus est auctor intellectualis naturae [2] ».

395. At vero, etiamsi Deus voluntatem ad exercitationem actus moveat, libertas tum a coactione, tum a necessitate naturae sarta tecta in ea manet. Et sane, voluntas libera est a coactione, si ipsa se ad actum movet, non ad actum a vi extrinseca contra propensionem suam impellatur. Atqui, etiamsi voluntas a Deo moveatur, tamen ipsa se secundum suam propensionem ad actum movet. Nam

---

[1]) 1a 2ae, q. IX, a. 4 c. « Cum voluntas, alibi inquit, non semper voluerit consiliari, necesse est quod ab aliquo moveatur ad hoc, quod velit consiliari, et si quidem a seipsa, necesse est iterum quod motum voluntatis praecedat consilium, et consilium praecedat actus voluntatis, et cum hoc in infinitum procedere non possit, necesse est ponere quod quantum ad primum motum voluntatis moveatur voluntas cuiuscumque non semper actu volentis ab aliquo exteriori, cuius instinctu voluntas velle incipiat »; *Qq. dispp.*, *ibid.*, q. cit., loc. cit.

[2]) I, q. CVI, a. 2 c. Cf *ibid.*, q. CV, a. 4 c.; 1a 2ae, q. IX, a. 6 c.; *Contr. Gent.*, lib. III, c. 89, n. 6.

principium proximum huiusmodi motionis est intrinsecum, quia non aliud est, quam ipsa voluntas [1], et voluntas a Deo nonnisi tamquam a principio primo, et secundum ipsam suam propensionem [2] movetur, quia a Deo movetur tamquam a Causa prima universali, quae omnes res ad actum sibi proprium movet. Ergo ex eo, quod voluntas ad exercitationem actus a Deo movetur, nihil contra eius libertatem a coactione arguere licet [3]. Idem de libertate indifferentiae dicendum est. Etenim proprium Dei est, ut alibi dicemus, res eo modo movere, qui earum naturis congruit; atqui voluntas humana eiusmodi naturae est, ut ad multa indeterminate se habeat; ergo potius necessitas, quam indifferentia actuum eius, cum Divina motione repugnat [4].

396. Obiic. 4° Collinsius: Voluntas ad aliquid volendum movetur ab appetitu sensitivo; atqui actus appetitus sensitivi sunt necessarii; ergo idem de actibus voluntatis dicamus oportet [5].

397. Resp. *Dist. mai.*, semper, *neg. mai.*, interdum, *subdist. mai.*, ita ut appetitus sensitivus voluntatem ad aliquid volendum inclinet, *conc. mai.*, ita ut voluntatis actum ad se necessario trahat, *neg. mai.* Item *dist. min.*, sunt necessarii, ita ut voluntas eis dominari possit, *conc. min.*; secus, *neg. min.*; *neg. cons.* Principio falsum est voluntatem in cunctis suis actibus ab appetitu sensitivo moveri; si quidem haud dubium est, quin sint multi actus, in quibus appetitus sensitivus nullam partem habet. Huiusmodi sunt *amor iustitiae*, *amor*

---

1) « Ipsa (voluntas) est, quae vult, ab alio tamen mota » (Ia 2ae, q. IX, a. 4 ad 2). « Motus voluntarius, etsi habeat principium proximum intrinsecum, tamen principium primum est ab extra: sicut et primum principium motus naturalis est ab extra; quod scilicet movet naturam »; *Ibid.* ad 1.

2) « Esset autem motus iste violentus, si esset contrarius motui voluntatis: quod in proposito esse non potest; quia sic idem vellet, et non vellet »; *Ibid.* ad 2.

3) « Dicendum, quod moveri voluntarie est moveri ex se, idest a principio intrinseco. Sed illud principium intrinsecum potest esse ab alio principio extrinseco. Et sic moveri ex se non repugnat ei, quod movetur ab alio »; I, q. CV, a. 4 ad 2.

4) « Dicendum, quod voluntas divina non solum se extendit, ut aliquid fiat per rem, quam movet; sed ut etiam eo modo fiat, quo congruit naturae ipsius. Et ideo magis repugnaret divinae motioni, si voluntas ex necessitate moveretur, quod suae naturae non competit, quam si moveretur libere, prout competit suae naturae »; Ia 2ae, q. X, a. 4 ad 1. Cf *Qq. dispp.*, *De Malo*, q. cit., c., et ad 3. Obiectiones, quae ex praescientia Dei contra libertatem humanam peti solent, alibi refellemus.

5) Collins, *Recherches phil. sur la liberté de l'homme*, trad. de l'angl. c. IV, apud Des Maizeaux, *Recueil de pièces diverses*, t. I, p. 307 sqq, Lausanne 1759.

veritatis, aliique id genus [1]. Praeterea in illis ipsis actibus voluntatis, in quibus appetitus sensitivus aliquam partem sibi vindicat, certe appetitus sensitivus nihil in voluntatem *directe* agit, quia ipse est potentia voluntate inferior, sed dumtaxat aliquid in ipsam agit *ex parte obiecti* [2]. Etenim voluntas appetit id, quod intellectus tamquam bonum, et conveniens apprehendit; at quoniam actus voluntatis circa particularia versantur, cognitio boni, et convenientis non solum ex ipsa obiecti natura, quam intellectus patefacit, sed et ex diversa hominis habitudine pendeat necesse est. Atqui motus appetitus sensitivi habitudinem hominis variant. Ergo ex ipsis efficitur, ut cognitio boni, et convenientis mutetur. Puta illud, quod conveniens videtur ei, qui ira flagrat, huiusmodi non iudicatur ab eo, qui pacato est animo. Hinc, cum ab obiecti apprehensione voluntas moveatur, ipsam etiam ab appetitu sensitivo moveri posse dicendum est [3].

398. At vero, etsi actus appetitus sensitivi voluntatem magis ad hoc, quam ad illud obiectum inclinent; tamen tantum abest, ut voluntas ab eis necessario moveatur, ut potius ipsis, sicuti alibi diximus, dominetur; ex quo fit, ut id, ad quod ab appetitu sensitivo allicitur, prosequi, aut respuere in eius arbitrio sit [4]. « Licet passiones, inquit s. Thomas, quae sunt in irascibili, et concupiscibili, habeant quamdam vim ad inclinandam voluntatem; tamen in potestate voluntatis remanet sequi passiones, vel eas refutare [5] ». Oppido autem deciperetur, qui ad Collinsii obiectionem fulciendam vehementes illos, vel subitos actus appetitus sensitivi, qui rationis exercitationem praepediunt, urgeret. Namque appetitus sensitivus voluntatem non movet, nisi prout in praevium iudicium rationis aliquid confert; quocirca si in actibus illis nulla est rationis usura, ac proinde nullum iudicium, certe voluntas ab ipsis nullo modo moveri potest; tantum abest, ut necessario moveatur. Scite igitur totam hanc rem ita concludit s. Thomas: « Et sic aut motus voluntatis non est in homine, sed sola passio dominatur; aut, si motus voluntatis sit, non ex necessitate sequitur passionem [6] ».

399. Obiic. 5° Helvetius [7]: Voluntas potestatem non habet volen-

---

1) Cf I, q. CXI, a. 2 ad 3; 1a 2ae, q. X, a. 3 ad 3.

2) Cf 1a 2ae, q. IX, a. 2 c.; *Qq. dispp.*, *De Malo*, loc. cit.; *ibid.*, *De Verit.*, q. XXII, a. 9 ad 6.

3) Quomodo voluntas ab appetitu sensitivo moveatur, clarius explicatur a s. Thoma in 1a 2ae, q. LXXVII, a. 1.

4) Cf p. 373.

5) I, q. CXV, a. 4 c. Cf *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. XXII, a. 9 ad 6, et q. XXIV, a. 1 ad 19.—6) 1a 2ae, q. X, a. 3 c.

7) *De l' esprit*, Discours I, c. 4, p. 43 sqq, Paris 1758.

di perinde bonum, ac malum, quia ad bonum natura sua fertur. Ergo libertate indifferentiae non gaudet.

400. Resp. *Neg. cons.* Namque voluntas non ex eo libera est, quod aeque velit bonum, ac malum; sed ex eo quod hoc, vel illud bonum eligere, aut bonum sibi propositum eligere, aut non eligere potest. Bonum autem, ad quod voluntas ex necessitate fertur, est, uti ex iam dictis satis colligitur, bonum in universum, non vero hoc, aut quodcumque aliud bonum particulare. En quomodo s. Thomas huic obiectioni, quam Helvetius instauravit, breviter responderat: « Dicendum, quod voluntas in nihil potest tendere, nisi sub ratione boni; sed quia bonum est multiplex, propter hoc non ex necessitate determinatur ad unum [1] ».

401. Instat idem Helvetius: Atqui voluntas non modo ad bonum universe sumtum, sed etiam ad bona particularia ex necessitate fertur. Ergo. Resp., *neg. min. subs.* Prob. *min. susb.* Ex amore erga bonum in universum, sive beatitudinem oriuntur volitiones circa bona particularia; ergo sicut ex necessitate naturae voluntas ad beatitudinem, ita etiam ad bona particularia fertur.

402. Resp. *Dist. ant.*, ita tamen ut non habeant cum beatitudine necessariam connexionem; *conc. ant.*, secus, *neg. ant.; neg. cons.* Haec quoque obiectio a s. Thoma ita soluta est [2]: Etsi cunctae volitiones circa bona particularia ex naturali amore in beatitudinem oriantur; tamen ex necessitate naturae non proficiscuntur, quia bona particularia, ut iam ostendimus, necessariam connexionem cum beatitudine non habent, vel, si habeant, sine ipsa considerari queunt. Id illustrari potest exemplo ab intellectu petito; nam, quamvis omnia iudicia ab inclinatione intellectus in verum dimanent; tamen non omnes illationes sunt necessariae, quia « non semper ex principiis ex necessitate procedit conclusio [3] ». Illud non diffitemur, intellectum saepe ex principiis assentiri conclusionibus cogi; verum contendimus id ex eo evenire, quod principia cum conclusionibus adeo connectuntur, ut, si hae negentur, etiam illa negari oporteat. Hoc autem de bonis particularibus cum beatitudine comparatis dici nequit, quippe quod haec eiusmodi sunt, ut sine iis finis haberi possit, vel haberi posse aestimetur. « Nec, inquit sanctus Doctor, ex necessitate illius boni (felicitatis) inducitur

---

[1]) I, q. LXXXII, a. 2 ad 1. Cf Bossuet, *De la connaissance de Dieu, et de soi meme*, c. 1, § 18, *Oeuvr. phil.*, ed. De Lens, p. 56, et 57, Paris 1843.
[2]) *Qq. dispp.*, *De Malo*, loc. cit. ad 8, et ad 9.
[3]) 1a 2ae, q. XIII, a. 6 ad 1.

necessitas voluntatis respectu aliorum volendorum, sicut ex necessitate primorum principiorum inducitur intellectui necessitas ad assentiendum conclusionibus, eo quod alia volita non habent necessariam habitudinem ad illud primum volitum vel secundum veritatem, vel secundum apparentiam, ut scilicet absque illis primum volitum haberi non possit, sicut conclusiones demonstrativae habent necessariam habitudinem ad principia, ex quibus demonstrantur, ita quod, conclusionibus non existentibus veris, necesse est principia non esse vera [1] ».

403. Obiic. Collinsius [2], aliique Fatalistae: Volitiones a cognitionibus boni, et mali pendent. Ergo volitiones non sunt liberae, sed necessariae.

404. Resp. *Dist. ant.*, pendent ita, ut necessitatem ab ipsis accipiant, *neg. ant.;* secus, *conc. ant.*; *neg. conseq.* Huic difficultati Philosophi diversis modis respondent, prout diversi sunt modi, quibus natura libertatis ab eis explicatur. Ii, qui Kingii sententiae adstipulantur, volitiones nostras a quocumque praevio cognitionis actu circa naturam obiecti pendere omnino inficiantur. Qui autem voluntatem a iudicio practico non determinari sentiunt, voluntatem, etiam posita cognitione boni, et mali, posse secus se determinare mordicus contendunt. At nos s. Thomae doctrinae adhaerentes asserimus cognitiones boni, et mali, etiamsi determinent voluntatem, non tamen necessario eius actus producere. Rationem audi a sancto Doctore, qui illam obiectionem iam sibi proposuerat, et exsolverat: « Dicendum, scribit, quod non omnis causa ex necessitate inducit effectum, etiamsi sit causa sufficiens, eo quod causa potest impediri, ut quandoque effectum suum non consequatur, sicut caussae naturales, quae non ex necessitate producunt suos effectus, sed ut in pluribus, quia in paucioribus impediuntur. Sic ergo illa causa, quae facit voluntatem aliquid velle, non oportet quod ex necessitate hoc faciat, quia potest per ipsam voluntatem impedimentum praestari, vel removendo talem considerationem, quae inducit eam ad volendum, vel considerando oppositum, scilicet, quod hoc, quod proponitur ut bonum, secundum aliquid non est bonum [3] ». Et sane id frequenter sancti homines experiuntur, cum

---

1) *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. XXIV, a. 1 ad 18. Cf ibid., q. XXII, a. 6 ad 4, et 1a 2ae, loc. cit.— 2) *Op. cit.*, *ibid.*

3) *Qq. dispp.*, *De Malo* , loc. cit., ad 15. « Quantumcumque, alibi ait, ratio unum alteri praefert, nondum est unum alteri praeacceptatum ad operandum, quousque voluntas inclinetur in unum magis, quam in aliud; non enim voluntas de necessitate sequitur rationem »; *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. XXII, a. 15 c.

pravas cogitationes animo obversantes reiiciunt, et sanctis meditationibus adversus concupiscentiae motus se muniunt. Id frequenter experiuntur etiam impii, cum adversus conscientiae latratus concupiscentiis indulgent suis, atque,ut cum D.Bonaventura loquamur,« decernere habent de agendis iuxta voluntatis nutum, magis quam iuxta iuris praeceptum [1] ». Itaque, si ex voluntatis imperio intellectus momenta in omnes partes versat, ab his cogitationem amovet, extranea illis inquirit, aliaque agit, et tandem ultimum iudicium practicum pronuntiat, dicendum est actum voluntatis, qui illud iudicium consequitur, non esse necessarium, nisi necessitate *consequenti*, illa scilicet, qua eo ipso, quod aliquid vult, non potest simul ipsum non velle.

405. Inst. 1° Atqui libertas hac ratione, qua secundum s. Thomam explicata est, nullo modo intelligi potest. Ergo etc.

406. Resp. *Neg. min. subs.* Prob. *min. subs.* Si volitio a praevia consultatione *radicaliter* penderet, progressus consultationum, et volitionum in infinitum admittendus foret, quia omni volitioni aliqua consultatio, et omni consultationi, quippe quae voluntaria est, aliqua volitio praecedere deberet. Atqui huiusmodi progressus est absurdus. Ergo.

407. Resp., *neg. mai.*, *conc. min.; neg. conseq.* Probe distinguere oportet actum, cuius vi consultatio suscipitur, ab actibus, qui ipsam constituunt. Si enim primum spectetur, consultatio procul dubio a voluntate pendet, quippe quod haec intellectum ad ea media inquirenda, quae ad finem sibi propositum assequendum idonea sunt, determinat. Ast hac in re progressus in infinitum pertimescendus non est, quia id, quod primo movet voluntatem,et intellectum,est Deus. Locis, quae ad hoc evincendum paulo ante ex s. Thoma attulimus [2], alio duo addere lubet. « Dicendum, subdit Aquinas, quod non oportet procedere in infinitum, sed statur in intellectu, sicut in primo. Omnem enim voluntatis motum necesse est quod praecedat apprehensio, sed non omnem apprehensionem praecedit motus voluntatis:sed principium consiliandi et intelligendi est aliquod intellectivum principium altius intellectu nostro, quod est Deus,ut Aristoteles dicit in 8 Ethic.,et per hunc modum ostendit quod non est procedere in infinitum [3] ». Et alibi:« Dicendum,quod cum imperium sit actus rationis, ille actus imperatur,qui rationi subditur.Primus autem voluntatis actus ex rationis ordinatione non est, sed ex instinctu na-

---

1) *In lib. II Sent.*, Dist. XXV, p. 1, dub. 1.
2) Cf p. 405-406 — 3) I, q. LXXXII, a. 4 ad 3.

turae, aut superioris causae. Et ideo non oportet, quod in infinitum procedatur [1] ». Cuius praeclarae theoriae idem sanctus Doctor hanc tradidit rationem, quod « in omni ordine mobilium, et motorum oportet secundos motores ordinari in finem primi motoris per dispositionem impressam in eis a primo motore [2] ». Quod si actus, qui consultationem constituunt, considerentur, hi sunt liberi, seu indifferentes, non quia voluntas illos libere vult, sed quia illorum natura huiusmodi est [3]. Nam, quoniam media necessariam cum fine connexionem non habent, iudicia, quae circa ea efficiuntur, indifferentia manent, donec voluntas, movens intellectum ad istam potius, quam ad illam conditionem perpendendam, aliquod ex iis iudiciis determinatum reddat. Neque voluntas praevia consultatione indiget, ut intellectum ad rem sub illo potius, quam sub isto respectu considerandam moveat, sed id efficit ex aliqua occasione, e. g., ex eo quod ad id per appetitum sensitivum inclinat [4].

408. Inst. 2° Atqui quocumque modo doctrina s. Thomae explicetur, fatalismo favet. Ergo.

409. Resp. *Neg. min. subs.* Prob. *min. subs.* Si momenta rationis, seu motiva essent rationes sufficientes volitionum, et nolitionum, propositis duobus bonis inaequalibus, uno maiori, altero minori, voluntas non posset non amplecti bonum maius; et obiecta specie duorum bonorum aequalium, neutrum eligere posset, propterea quod nulla foret ratio sufficiens, ob quam animus minus bonum maiori, aut inter duo aequalia unum alteri paeferret. Atqui hoc libertatem voluntatis destruit. Ergo sententia s. Thomae de natura, et origine libertatis fatalismo favet.

410. Resp., *conc. mai.*; *neg. min.*; *neg. conseq.* Voluntati quidem integrum non est eligere unum, quod intellectus ultimo suo iudicio practico esse minus bonum, ac proinde minus eligibile, quam aliud, iudicavit; at vero potest ipsa efficere, ut illud, quod in se est alio deterius, ceu melius hoc ab intellectu iudicetur, quatenus ad finem, quem spectamus, magis conducit. Ita ii, qui peccant, prosequuntur unum, quod est absolute deterius alio, sed hoc per iudicium practicum intellectus esse melius, quam illud, iudicant, quia ad obtinendum finem, quem sibi constituunt, opportunius eis videtur. Potest etiam voluntas ex duobus bonis, quae per se aequalia sunt, unum veluti praestantius altero eligere; nam, aiente s. Tho-

---

1) 1a 2ae, q. XVII, a. 5 ad 3. Cf *Qq. dispp.*, *De Pot.*, q. 11, a. 3 ad 3.
2) *In lib. IV Sent.*, Dist. XLIX, q. 1, a. 3 *sol.* 1.
3) Cf 1a 2ae, q. XVII, a. 6 c. — 4) Cf p. 408.

ma, « nihil prohibet, si aliqua duo aequalia proponantur secundum unam considerationem, quin circa alterum consideretur aliqua conditio, per quam emineat, et magis flectatur voluntas in ipsum, quam in aliud [1] ». « Si autem, subdit Gonetus, post istam inquisitionem in neutro inveniat novam aliquam bonitatem; voluntas determinabitur vel a motivis extrinsecis, sicut circumstantiae, aut aliae occasiones occurrentes, vel experientia propriae libertatis, quam poterit velle circa unum potius, quam circa alterum exercere, et tunc ipsa libertas voluntatis non se tenebit solum ex parte principii elicitivi actionis, sed etiam ex parte obiecti, et habebit rationem motivi allicientis, et inclinantis ad eligendum id, quod ex sua intrinseca bonitate aequale, et indifferens est [2] ». Ex quibus postremis verbis Goneti intelligitur voluntatem ad unum bonum alteri praeferendum ex eo etiam moveri posse, quod intellectus voluntati exercitationem propriae libertatis veluti bonum exhibet.

ARTICVLVS SEPTIMVS

De voluntatis in ceteras animae facultates dominio

411. Voluntatem facultates animae, quae eius arbitrio subduntur, ad actiones ipsarum proprias movere adeo exploratum est, ut demonstratione non egeat. Hoc *factum*, quod saepe innuimus, Aquinas noster his paucis significavit: « Voluntas, per modum agentis, movet omnes animae potentias ad suos actus, praeter vires naturales vegetativae partis, quae nostro arbitrio non subduntur [3] ». Nos itaque hanc vim, quam voluntas in ceteras facultates exercet, pro concessa sumentes, 1° rationem inquiremus, cur voluntas dominium in ceteras facultates exerceat; 2° nonnulla de modo, quo ipsa ceteras facultates ad actiones suas movet, explicabimus.

412. Quod ad primum attinet, memoria repetendum est obiectum voluntatis esse bonum universale, sive ens, prout est bonum; si quidem quidquid est, ex eo quod aliquam rationem bonitatis habet, est obiectum voluntatis, proindeque est principium, quod ipsam movet, et finis, ad quem spectat. Ceterarum autem facultatum obiectum est aliquod bonum particulare, quod, prout facultatem

1) 1a 2ae, q. XIII, a. 6 ad 3.

2) Gonet, *Manuale Thomistarum, seu brevis Theologiae cursus*, t. III, tract. III, c. 6, p. 207, Biterris 1680.

3) I, q. LXXXII, a. 4 c. Quare facultates vegetativae nostro arbitrio non subduntur, explicat idem sanctus Doctor, 1a 2ae, q. XVII, a. 8.

ad actum suum determinat, est principium eius, et, prout illo actu obtinetur, est eius finis, quia facultas ex consecutione finis perficitur [1]. His praestitutis, argumentamur hoc modo: Omnis causa universalis causas particulares movet, quae ad idem genus pertinent, quippe quod causae particulares per universalem *actu* sunt, ab eaque suam vim actuosam mutuantur [2]. Atqui, cum obiectum voluntatis sit bonum universale, obiecta autem aliarum facultatum sint bona particularia, voluntas ad facultates animae, quae eius arbitrio subduntur, tamquam causa universalis ad particulares, refertur. Ergo voluntas omnes facultates, quae eius arbitrio subiiciuntur, movere iure dicitur. Rem illustravit s. Thomas hoc exemplo: Sicut dux exercitus ex eo, quod bono communi, hoc est, ordini totius exercitus consulere debet, movet suo imperio duces, quorum singulis ordo diversarum acierum curae est; ita voluntas ceteras facultates movet, quia harum obiecta propria, prout quamdam rationem bonitatis habent, ad obiectum proprium eius, nempe bonum universe spectatum, referuntur [3].

413. Ex hoc argumento perspicitur inter facultates, quae a voluntate moventur, intellectum etiam numerandum esse. « Ipsa ratio speculativa, ait s. Thomas, applicatur ad opus intelligendi, vel iudicandi a voluntate [4] ». Et sane, quoniam verum, eo quod est obiectum intellectus, est etiam bonum eius [5], et verum, prout est bonum, est obiectum voluntatis [6], inde fit, ut voluntas, quoties obiectum aliquod intellectui occurrit, hunc ad illud cognoscendum moveat, quia eo ipso, quod intellectus aliquod verum cognoscit, voluntas aliquod bonum assequitur [7]. Ad cuius rei maiorem intelli-

---

1) 1a 2ae, q. IX, a. 1 c.

2) « Cum omne agens, inquit s. Thomas, agat secundum quod est in actu, oportet secundum hoc accipere ordinem causarum agentium, secundum quod est ordo earum in causalitate »; *Qq. dispp.*, *De Pot.*, q. V, a. 8 c.

3) Cf s. Thom., 1a 2ae, q. IX, a. 1 c.

4) 1a 2ae, q. XVI, a. 1 ad 3.

5) Cf p. 224, et 374.

6) « Sub communi ratione boni continetur veluti quoddam speciale et intellectus ipse, et ipsum intelligere, et obiectum eius, quod est verum, quorum quodlibet est quoddam speciale bonum »; I, q. LXXXII, a. 4 ad 1.

7) « Quaelibet potentia habet aliquem finem, qui est bonum ipsius, non tamen quaelibet potentia respicit ad rationem finis, vel boni, ut bonum est, sed sola voluntas. Et inde est quod voluntas movet omnes alias vires, quia ex finis intentione inchoatur omnis motus »; *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. XIV, a. 2 ad 6. Ex quo loco Aquinatis intelligis, quamvis verum sit bonum intellectus, ipsum tamen non esse obiectum intellectus, prout est bonum, sed prout est verum.

gentiam advertendum est animam esse unicum principium, licet remotum, et mediatum omnium suarum actionum; quapropter, cum anima cognoscat intellectum suum, sive se, prout intellectu praedita est, a vero perfici, illud verum per intellectum adipisci vult, proindeque per voluntatem ad illud arripiendum intellectum movet. Hoc paucis significavit s. Augustinus: « Volens intellexisti? Volens plane [1]».

414. Argumentum, quod modo concinnavimus, ab observatione, et circumspectione animi nostri vehementer comprobari s. Thomas advertit. « Non enim, inquit, per voluntatem appetimus solum ea, quae pertinent ad potentiam voluntatis, sed etiam ea, quae pertinent ad singulas potentias. . . , ut cognitionem veri. . . , et huiusmodi alia. . . , quae omnia comprehenduntur sub obiecto voluntatis, sicut quaedam particularia bona [2]». Iam ea, quae pertinent ad singulas potentias, voluntas nonnisi per ipsarum exercitationem assequi potest. Proprium igitur voluntatis est singulas potentias ad exercitationem suorum actuum movere, seu applicare. Quare cum eodem sancto Doctore ita concludendum est: « Voluntas omnem potentiam applicat ad suum actum; intelligimus enim, quia volumus; imaginamur, quia volumus; et sic de aliis: et hoc habet, quia obiectum eius est finis [3] ».

415. Quod ad modum attinet, quo voluntas ceteras potentias movet, haec praesertim notanda nobis esse censemus.

1° Cum voluntas iudicium rationis sequatur, actus, quo ipsa ceteras potentias ad exequendum illud, quod elegit, movet, praevio actu rationis indiget. Hic actus in eo consistit, quod ratio *intimat*, et *denuntiat*, quid per ceteras potentias peragendum sit, ut voluntas illud, quod elegit, assequatur; unde sapienter dicitur *imperium*, quia ratio *intimando*, et *denuntiando ordinat* potentias ad suos actus [4]. Rationis autem imperio respondet voluntatis actus, qui dicitur *usus*, isque in eo consistit, quod voluntas potentias ad assumenda, et exequenda media adhibet. « Post determinationem consilii, ait s. Thomas, quae est iudicium rationis, voluntas eligit; et post electionem ratio imperat ei, per quod agendum est, quod eligitur; et tunc demum voluntas alicuius incipit uti exequendo imperium rationis [5]». Ex his perspicitur vim movendi potentias ad sui

---

1) *Serm.* LII *de verbis Ev. Matth.* 3, c. 7, n. 19.
2) 1a 2ae, q. X, a. 1 c.
3) *Contr. Gent.*, lib. I, c. 72, n. 6.
4) Cf 1a 2ae, q. XVII, a. 1 c., et a. 5 c. Cf etiam id, quod diximus p. 379.
5) 1a 2ae, q. XVII, a. 3 ad 1.

exercitationem esse propriam voluntatis, quia ab ipsa aliae potentiae applicantur ad agendum, ita ut istae ad illam se habeant, aiente s. Thoma, « sicut instrumenta ad principale agens[1] ». Nec quispiam nobis obiiciat, cum « solius rationis sit dirigere, et ordinare[2] », imperium ad rationem pertinere. Namque 1° « Imperare, quemadmodum advertit idem sanctus Doctor, non est movere quocumque modo, sed cum quadam intimatione denuntiativa ad alterum[3] »; 2° etsi imperium a ratione eliciatur, tamen ab ipsa voluntate originem habet, suamque vim sumit; haec enim ex intentione finis, et electione mediorum rationem ad eliciendum actum imperii movet. Re vera, imperium est quidem actus rationis, sed praevium actum voluntatis, uti alibi diximus[4], expostulat, et vim movendi ad exercitium actus non habet, nisi prout « virtute manet in ipso aliquid de actu voluntatis[5] ».

2° Voluntas ita ceteras potentias movet, ut « inclinet unamquamque in propriam operationem[6] ». Ipsa enim ex eo, quod ceteras potentias ad actus sibi proprios movet, efficitur principium remotum,

---

1) 1a 2ae, q. XVI, a. 1 c.

2) *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. VI, a. 1 c.

3) 1a 2ae, q. XVII, a. 1 ad 1.

4) P. cit. « Imperium, inquit etiam sanctus Doctor, est et voluntatis, et rationis quantum ad diversa; voluntatis quidem, secundum quod imperium inclinationem quamdam importat; rationis vero, secundum quod haec inclinatio distribuitur, et ordinatur ut exequenda per hunc, vel per illum »; *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. XXII, a. 12 ad 4.

5) 1a 2ae, q. XVII, a. 1 c. Vt intelligatur, quomodo aliquid *de actu voluntatis maneat in intellectu*, memoria recolendum est actus voluntatis, prout sunt quaedam entia, et vera, obiecto communi intellectus contineri, quippe quod omne ens, prout est verum, est obiectum intellectus; et vicissim actus intellectus, prout quaedam entia, et bona sunt, obiecto communi voluntatis contineri, quia omne ens, prout est bonum, est obiectum voluntatis. Hinc fit, ut intellectus, et voluntas, quemadmodum inquit s. Thomas, « suis actibus invicem se includant » (I, q. LXXXII, a. 4 ad 1), et secundum id, quod ait s. Bonaventura, « se invicem circumincedant, et supra se mutuo reflectantur » (*In lib. III Sent.*, Dist. XXVII, q. 1, a. 1 *resol.*; cf p. 324). At vero in potentiis, quarum actus supra se invicem reflectuntur, « virtus prioris actus, aiente eodem s. Thoma (1a 2ae, loc. cit.), remanet in sequenti ». Quare aliquid *de actu rationis virtute manet* in actu voluntatis, sicut in electione evenit, « eo quod in electione apparet id, quod est proprium rationis, scilicet conferre unum alteri, vel praeferre; quod quidem in actu voluntatis invenitur ex impressione rationis » (*Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. XXII, a. 15 c.); et vicissim *aliquid de actu voluntatis virtute manet in actu rationis*, sicut evenit in imperio, nam virtute actus voluntatis ratio movet per imperium ad exercitium actus. Cf p. 415.

6) *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. XXII, a. 12 c.

et mediatum, non autem proximum, et immediatum illorum actuum [1]; quapropter actus non voluntatis moventis, sed facultatis ipsum secundum formam suam elicientis est. Neque id quemque moveat; si enim non repugnat unam facultatem ab alia distingui, etiamsi ab ea enascatur, sive, ut s. Thomas ait, *resultet* [2], ne repugnare quidem debet actionem esse propriam unius facultatis, etiamsi alia facultas ipsam ad illam exerendam moveat [3]. Ex his facile perspicitur falsos esse tum Cartesianos, qui, ut diximus [4], quoniam voluntas intellectum ad iudicium movet, ipsum actionem propriam voluntatis esse inde colligebant, tum quosdam veteres, qui voluntatem non esse aliquam determinatam animae potentiam contendebant. Quam postremam sententiam ita exposuit, et refutavit s. Thomas: « Videbant (quidam) per liberum arbitrium nos posse in actus omnium potentiarum; unde ponebant liberum arbitrium esse quasi totum universale respectu omnium potentiarum. Sed hoc esse non potest, quia sic sequeretur, quod in nobis sint multa libera arbitria propter potentiarum moltitudinem. Nec hoc ad ponendum cogimur ratione praedicta; omnes enim actus diversarum potentiarum non referuntur ad liberum arbitrium, nisi mediante uno actu, qui est eligere; secundum hoc enim libero arbitrio movemur, quod libero arbitrio moveri eligimus, et sic de aliis actibus. Vnde ex hoc non ostenditur liberum arbitrium esse plures potentias, sed esse unam potentiam moventem sua virtute potentias diversas [5] ».

3° Voluntas, ut saepe diximus, intellectum vel ad vim suam intellectricem in aliquid intendendam, vel ad aliquem specialem actum exerendum movet. Nisi quod intellectus quoque, ut etiam saepe monuimus, voluntatem movet. Nam, cum obiectum voluntatis sit ens, prout est bonum, liquet voluntatem ab ente, prout bonum est, ad ali-

---

1) « Vnus specialis actus, inquit idem s. Thomas, . . . non potest a duabus potentiis immediate egredi; sed progreditur ab una immediate, et ab altera mediate, in quantum scilicet quod est prioris potentiae, in posteriori relinquitur » (*Op. cit.*, q. XXIV, a. 5 c.). Quare, postquam dixit nihil prohibere, quin rationis, et voluntatis unus sit actus, subdit: « unius quidem immediate, sed alterius mediate »; *Ibid.*, q. XXII, a. 13 ad 8.

2) I, q. LXXVII, a. 7 ad 1.

3) Cf *ibid.*, c. — 4) P. 329.

5) *Qq. dispp.*, *De Ver.* q. XXIV, a. 5 c. « Dicendum, alibi ait, quod contingit aliquam potentiam esse determinatam in se, quae tamen universale imperium super omnes actus habet, sicut patet in voluntate; unde liberum arbitrium propter hoc dicitur non pars animae, sed tota anima, non quia non sit determinata potentia, sed quia non se extendit per imperium ad determinatos actus, sed ad omnes actus hominis, qui libero arbitrio subiacent »; *In lib. II Sent.*, Dist. XXIV, q. I, a. 2 ad 1.

quid agendum moveri, quia quaelibet facultas ab obiecto suo ad actum reducitur. Atqui apprehendere in ente rationem bonitatis est proprium intellectus, sive rationis. Ergo, si ens, prout est bonum, voluntatem ad aliquid agendum movet, voluntatem a ratione moveri manifestum est. Apposite s. Thomas: « Intellectus movet voluntatem, quia bonum intellectum est obiectum voluntatis [1] ». Nulla autem repugnantia in eo agnoscenda est, quod istae duae potentiae sibi mutuam operam conferant; si quidem « intellectus alio modo movet voluntatem, quam voluntas intellectum [2] ». Et sane, intellectus dirigit voluntatem, et illam determinat in eo, quod ad speciem actus spectat; voluntas autem movet intellectum, illumque determinat in eo, quod ad exercitationem actus pertinet. « Dicendum, ait idem sanctus Doctor, quod voluntas movet intellectum quantum ad exercitium actus; quia et ipsum verum, quod est perfectio intellectus, continetur sub universali bono, ut quoddam bonum particulare. Sed quantum ad determinationem actus, quae est ex parte obiecti, intellectus movet voluntatem; quia et ipsum bonum apprehenditur secundum quandam specialem rationem comprehensam sub universali ratione veri. Et sic patet, quod non est idem movens, et motum secundum idem [3] ». Profecto voluntas, ut modo innuimus, interdum intellectum etiam ad determinationem actus quodammodo movet, quia ipsa interdum efficit, ut intellectus « quibusdam apprehensis, aiente eodem s. Thoma, assentiat, vel dissentiat, vel assensum suspendat [4] ». Ast hoc ex eo repetendum est, quod illa apprehensa non omnino *convincunt intellectum*, ita ut intellectus *naturaliter* ipsis *assentire* cogatur [5].

4° Motio, per quam potentiae ad suos actus exercendos a voluntate determinantur, ex eo dumtaxat, quod ipsae in una essentia animae, veluti in sui subiecto, et principio, inhaerent, repetenda non est, alioquin potentias vegetandi quoque a voluntate moveri dicendum foret. Iam illud exploratum nobis videtur, potentias a voluntate moveri, quatenus earum actus ex virtute, quam a voluntate accipiunt, re ipsa immutantur, et perficiuntur. Hoc evidenter colligitur ex nova habitudine, quam actus potentiarum a voluntate motarum, secus ac ii, qui eius imperio non subduntur, induunt; siquidem illi a propriis potentiis eliciuntur ut voluntarii ad nutum voluntatis, a qua possunt etiam cohiberi, vel omitti, et fini sibi a voluntate proposito subiiciuntur [6]. Ad rem s. Thomas: « Dicitur a-

---

[1]) I, q. LXXXII, a. 4 c. — [2]) *Ibid.*, loc. cit. ad 2.

[3]) Ia 2ae, q. IX, a. 1 ad 3.

[4]) Ia 2ae, q. XVII, a. 6 c. Cf p. 399-400. — [5]) *Ibid.*

[6]) Cf Ioann. a s. Thom., *Op. cit.*, pars III, q. XII, a. 6, p. 904, ed. cit.

liquid movere per modum agentis, sicut alterans movet alteratum, et impellens movet impulsum; et hoc modo voluntas movet intellectum, et omnes animae vires, ut Anselmus dicit in libro de Similitudinibus [1] ».

CAPVT QVINTVM

De facultate locomotiva

416. Experientia compertum est quosdam in corpore nostro motus fieri, quibus de loco in locum progredimur. Hi motus, ut ab illis distinguantur, qui in corpore nostro eveniunt, quin corpus locum mutet, *locales* nuncupati sunt. Dicti quoque sunt motus *animales* proprie, et stricte sumti, ut a *naturalibus* distinguerentur, nempe ab iis, qui sine apprehensione animae fiunt. Re vera motus locales ad hominem pertinent, prout est sentiens, sive *animal*; ex quo fit, ut sint homini cum belluis communes: naturales autem ad eum pertinent, prout est vegetans; ex quo fit, ut communes sint ei non modo cum belluis, sed etiam cum plantis. Iam, ut ordinem controversiis, quae circa hanc rem versantur opportunum adhibeamus, in primis investigandum nobis est, undenam principium motionum localium repetendum sit.

ARTICVLVS PRIMVS

Motus locales ex anima simul, et corpore produci asseritur, atque inde existentia facultatis locomotricis demonstratur

417. Vtrum motus locales ab anima, an a corpore, an denique ab utroque producantur, inter Philosophos non convenit. Materialistae, cum animum, ut suo loco dicemus, aut ipsum corpus, aut quamdam vim corpoream esse teneant, motus locales nonnisi vel ab ipsa dispositione partium corporis, vel a vi corpori insita repeti posse contendunt. Sed, his missis, Philosophi, qui animam non solum a corpore distingui, sed diversae, ac ipsum, naturae esse arbitrati sunt, in diversas sententias concesserunt, prout diversos esse modos putarunt, quibus anima cum corpore coniungitur. Peripatetici, qui animam cum corpore adeo coniungi senserunt, ut unam substantiam completam efficiant, motus locales corporis ab anima simul, et

1) I, q. LXXXII, a. 4 c.

corpore derivarunt. Inter illos autem, qui coniunctionem substantialem animae cum corpore negarunt, alii cum Platone [1] motus locales tribuerunt uni animae; alii cum Cartesio [2], et Leibnitio [3] uni corpori, licet in modo, quo a corpore efficiuntur, tradendo secundum diversa systematum suorum placita dissiderent [4]; alii cum Malebranchio animae, seu voluntati « dumtaxat tamquam causae occasionali, quae non agit, nisi vi et efficacia voluntatis Divinae [5]».

418. Ex his intelligis solutionem propositae quaestionis pendere a doctrina de modo, quo anima cum corpore coniungitur. Iam, quandoquidem anima, ut alibi ostendemus, cum corpore *vere*, et *substantialiter* coniungitur, liquet ex sententiis modo expositis de principio motus localis illam, quae hunc motum *toti coniuncto* tribuit, esse veritati consentaneam, ceterasque vel ex eo dumtaxat pro falsis habendas, quod super futili, absurdoque fundamento superstruuntur. Verum quoniam opiniones, quae motum localem vel soli corpori, vel soli animae tribuunt, exploratis quoque experientiae, rationisque momentis adversantur, haec breviter exponere iuvabit.

419. Et primo, motus locales soli corpori attribui non possunt. Re quidem vera, compertum est motus locales corporis huiusmodi esse, ut animal ad unum aliquem certum motum non determinetur, sed ad unum, perinde ac ad alium, se habeat, et a motu semel incepto etiam cessare queat. Atqui dumtaxat illis, quae *se ipsa movent*, haec motuum species convenire potest; in illis enim, quae ab alio moventur, motus determinatus esse debet [6]. Ergo animal in motu locali seipsum movere dicendum est. Iam, si animal in

---

1) *Cratyl.* p. 400, a; *Phedr.*, p. 245, b; *Alcib.*, p. 130, a, ed. H. S.

2) *Traitè de l' homme*, § 2, *Oeuvr. phil.*, ed. Garnier, t. III, p. 27. Cf *Passions de l' ame*, part. 2e, § 13-16, t. I, p. 351-354; *De la formation du foetus*, § I, t. III, p. 47-51; *Inquis. verit.*, § 50-58, t. III, p. 159-163, et alibi, Paris 1834, et 1835.

3) *N. E.*, lib. II, c. 21, § 12, et lib. IV, c. 3, § 1, ed. cit.

4) E. g., Cartesius docuit motus locales ex eo originem ducere, quod, quoties voluntas ad aliquem motum inclinat, spiritus animales corporis versus illum diriguntur. Leibnitius autem motiones locales a vi ipsi corpori insita repetivit, eo quod corpora, aeque ac spiritus, vi actuosa pollere sensit, et consensum inter illas motiones, et animae actiones ex eo explicavit, quod Deus ex infinitis corporibus possibilibus illud cum qualibet anima coniunxit, cuius motiones cum actionibus animae consentaneas fore praevidit.

5) *De inquir. verit.*, lib. VI, c. 3, t. II, p. 42, ed. cit. Hanc animae vim efficiendi motus in corpore, praeter Humium (*Essais sur l' entendement humain*, Ess. VII, *Oeuvr. phil.*, t. I, p. 185-190), Reidius (*Facultès actives*, Ess. I, c. 7, *Oeuvr.*, vol. VI, p. 367-370, ed. cit.) denegavit.

6) Cf s. Thom, *In lib. VIII Physic.*, lect. VII.

motu locali se ipsum movet, principium sui motus in se habeat necesse est, quia nulla operatio ab aliquo subiecto manare potest, nisi per principium fiat, quod in ipso subiecto est. Oportet igitur, ut animal motus, quo se de loco in locum transfert, principium in se habeat. Quoniam autem omnis operatio, quae fit per principium, quod in ipso operante est, est operatio *vitalis* ideoque *vivens* debet esse illud principium, a quo ipsa promanat [1], liquet motus locales esse operationes vitales, et vivens esse illud principium, a quo ipsi promanant [2]. Iamvero corpus, prout corpus est, esse non potest principium vivens, quia si ad corpus, prout corpus est, nempe ad naturam corporis vivere pertineret, nullum genus corporis expers vitae esse posset[3]. Ergo corpus suorum motuum localium principium esse non posse pro re certa, ac explorata habendum est. Id ipsum Aquinas ex eo etiam confecit, quod « ad consequendum aliquod desideratum, et intentum animal movetur [4]». Et iure optimo; experientia enim edocemur nos, uti reliqua animantium genera, non mutare locum, nisi ut aliquid, quod cupimus, assequamur, aut aliquid, quod aversamur, declinemus, et non posse aliquid desiderare, aut aversari, nisi illud cognoscamus. Atqui nullum corpus est cognitionis, et appetitionis capax. Ergo principium, ex quo motus locales in corpore animali fiunt, corpus esse non potest.

420. Quod si corpus non est per se principium suorum motuum localium, restat, ut sit anima; quia, cum motus locales sint operationes vitales, eorum principium in ipso homine sit oportet. « Ipsa anima, s. Thomas inquit, est fons, et principium omnis motus in rebus animatis [5] »; unde « animata differre videntur ab inanimatis maxime motu, ut scilicet moveant seipsa, et sensu, seu cognitione [6]». Ex his patet animam, secus ac Malebranchio placuit, esse principium *vere efficiens* localium motionum. Etenim anima est principium huiusmodi motionum ex eo, quod ipsa est, quae vitam animali impartitur; atqui ea vivunt, quae operantur ex seipsis [7]; ergo anima

---

1) « Vivere dicuntur aliqua secundum quod operantur ex seipsis, et non quasi ab aliis mota »; I, q. XVIII, a. 3 c.

2) « Movere seipsum pertinet ad rationem vitae »; *In lib. VIII Physic.*, lect. cit.

3) « Manifestum est, quod esse principium vitae, vel vivens, non convenit corpori, ex hoc, quod est corpus: alioquin omne corpus esset vivens, aut principium vitae »; I, q. LXXV, a. 1 c. Cf *ibid.*, q. III, a. 1 c.

4) I, q. LXXVIII, a. 1 c.

5) *In lib. I De Anim.*, lect. I.

6) *Ibid.*, lect. III.

7) I, q. XVIII, a. 3 c.

est causa non *occasionalis*, sed vere effectrix localium motionum. Sed de hac Malebranchii sententia plura alibi.

421. At vero anima non ipsa per se, sed simul cum corpore motuum localium principium est. Re quidem vera, anima per aliquam facultatem organicam corpus movet; sed facultates organicae eae sunt, quae per corporis instrumentum exercentur; ergo anima non ipsa per se, sed simul cum corpore motuum localium principium est. Atque in primis, animam nonnisi per aliquam facultatem corpus suum movere posse duobus argumentis s. Thomas ostendit. Primum ex illo pronuntiato omnium facultatum communi colligitur, nempe quod anima nihil, nisi alicuius facultatis ope, agere quidquam potest. Iam, quoniam in anima nobis occurrit genus actionum, quibus ipsa corpus de loco in locum movet, id argumento nobis esse debet, animam facultate corpus suum de loco in locum movendi pollere [1]. Alterum vero ita se habet: Si anima non per aliquam facultatem, sed per essentiam suam corpus moveret, dicendum foret animam corpus movere eo ipso, quod corpus constituit; si quidem anima ex eo, quod per essentiam suam cum corpore coniungitur, corpus constituit. Atqui hoc absurdum est; etenim, cum in motu locali terminus locomotivae actionis animae sit corpus, liquet animam non posse corpus movere, nisi corpus iam constitutum existat. Ergo animam per aliquam facultatem corpus suum de loco in locum movere tenendum est [2]. Accedit, quod anima corpus movere non potest, nisi ipsum tangat. Atqui anima, cum sit partium expers, non potest corpus tangere *contactu quantitatis*, nempe prout partes suas partibus corporis apponit, sed dumtaxat contactu *virtutis*, nempe prout aliquid in illud agit [3]. Oportet igitur in anima aliquam facultatem inesse, cuius vi, seu *virtute* corpus movet.

422. Insuper, quin huiusmodi facultas nonnisi organica esse queat, dubitandum non est. Namque anima per facultatem movendi corpus in res extra se positas aliquid agit. Atqui « spiritus humani, ut ait s. Thomas, cum sint corporibus uniti, in exteriora operari non possunt, nisi medio corpore, ad quod sunt quodammodo naturaliter colligati [4] ». Ergo animae facultas movendi corpus sine aliquo organo corporeo exerceri nequit.

---

1) *Contr. Gent.*, lib. II, c. 71.

2) I, q. LXXVI, a. 4 ad 2.

3) « Est, inquit idem s. Thomas, duplex contactus, quantitatis, et virtutis. Primo modo corpus non tangitur, nisi a corpore; secundo modo corpus potest tangi a re incorporea, quae movet corpus »; I, q. LXXV, a. 1 ad 3.

4) *Qq. dispp.*, *de Potent.*, q. VI, a. 4 c.

423. Quae cum ita sint, sapienter B. Albertus M. docuit motus *processivos* esse animae cum corpore communes, proindeque illud, quod in motu locali movetur, non esse neque solum corpus, neque solam animam, sed totum animal [1].

424. Ex his omnibus conficitur admittendam esse in anima facultatem locomotricem, quam ab Aristotele, et Scholasticis late explicatam, sed a recentibus vel impugnatam vel neglectam Henr. Martinius [2], Kastus [3], Garnierius [4], aliique post Iouffroyum [5] nuper instaurarunt. Enimvero anima nonnisi per aliquam potentiam organicam corpus suum movere potest. Atqui huiusmodi potentia organica, qua anima, actione sua in corpus, ipsum movet, cum aliis potentiis organicis sive vegetativis, sive sensitivis confundi non potest. Ergo speciali facultate organica anima pollere debet, qua corpus suum movet, quaeque ex munere, quo fungitur, *locomotrix* iure appellatur. Et sane, facultas ista non est ulla ex facultatibus vegetandi; nam plantae, in quibus vis vegetandi inest, numquam incedunt, neque ullum organum ad incedendum in illis invenitur [6]. Neque ulla ex facultatibus sensitivis cognoscendi est. Etenim motus de loco in locum, uti iam innuimus, fit ab animali, ut consequatur id, quod appetit, aut fugiat id, quod sibi molestum est [7]; dum e contrario facultates cognoscendi in rerum apprehensione consistunt, neque ad illarum assecutionem progrediuntur. Denique ad appetitum sensitivum facultatem movendi corpus revocari non posse ex duobus maxime patescit, nempe 1° quod non raro eae motiones locales in corpore fiunt, quibus appetitus sensitivus resistit; siquidem cuique viro probo compertum est se interdum gressus suos movere contra illud, ad quod ab appetitu sensitivo trahitur; 2° quod aliquando, etiamsi extet actus, quo appetitus sensitivus in aliquem localem corporis motum inclinat, hic tamen motus exerceri non potest.

425. Itaque, si facultas organica, quemadmodum demonstravimus,

---

1) *De Anim.*, lib. III, tract. IV, c. 7. Advertito motus locales *processivos* a Beato Doctore nuncupari, quia ipsa mutatio de loco in locum processionis, seu progressionis nomen habet. Cf *ibid.*, c. 2.

2) *Phil. spirit.*, part. 2, c. 15, p. 58, not. 1, et p. 60, ed. cit.

3) *Psychol. d' Arist.*, part. 2, c. 6, p. 367, ed. cit.

4) *Traité des facult. intell.*, lib. II, § 3, t. I, p. 54-59; lib. III, c. I, § 1, et 2, t. I, p. 61-63, et c. 2, § 2, ibid., p. 85-90.

5) Cf lectiones, quas in Sorbona habuit, apud Garnier, *Op. cit.*, Préf. vol. I, p. XIII.

6) Cf B. Alb. M., *De Anim.*, lib. III, tract. 4, c. 2, et s. Thom., *In lib. III De An.*, lect. XIV.

7) Cf Arist., *De Anim.*, lib. III, c. 9, § 8.

admittenda est, ut motus locales explicari queant, ipsa certe specialis facultas est, proindeque facultas *locomotrix* inter animae facultates iure, meritoque a Scholasticis recensita fuit.

426. Obiicit Plato: Anima ex eo movet corpus, quod seipsam movet; ergo anima ipsa per se, ac proinde sine ulla facultate organica motus suos exercet.

427. Resp., *Neg. ant.*, et *conseq.* S. Thomas post Aristotelem sententiam Platonis, animam corpus movere eo ipso, quod se movet, tuentis, multis argumentis confutavit, e quibus satis est hoc unum afferre: Si anima corpus movet eo ipso, quod se movet, certe unus est motus, quo simul anima, et corpus moventur, ac proinde anima eodem, quo corpus, genere motus movetur, hoc est, motu de loco in locum. Atqui motus de loco in locum naturae animae prorsus repugnat. Ergo repugnat animam corpus movere eo ipso, quod se movet. Assumptio ita probatur: « Ad hoc, quod aliquid per se moveatur in loco, oportet quod per se sit in loco [1] ». Atqui « ridiculum est dicere, quod animae, aut alicui spirituali substantiae sit aliquis locus naturalis [2] »; in confesso enim est apud omnes Philosophos esse per se in loco nonnisi corporibus convenire. Ergo motus localis naturae animae prorsus repugnat [3]. Hinc idem s. Thomas observavit animam non esse in loco *per se*, nempe essentia sua, sed *per accidens*, nempe per aliquid, ad quod essentia sua refertur, hoc est, prout secundum essentiam suam coniungitur cum corpore, quod est in loco; indeque confecit animam non *per se*, sed *per accidens* moveri de loco in locum, quia quidquid movetur de loco in locum, non alio modo movetur, quam quo est in loco. En eius verba: « Anima dicitur esse in loco per accidens, in quantum est pars compositi, quod est in loco per se, et sic movetur per accidens in loco [4] ». Quam doctrinam Aquinas a s. Augustino acceperat. « Affecta quippe, hic ait, anima carnalium sensuum consuetudine, etiam seipsam cum corpore per locum moveri putat, dum id per locum movet [5] ». Paulo inferius: « Ad corporalia loca ea (anima) non fertur, nisi cum

---

1) *In lib. II Sent.*, Dist. X, q. I, a. 3, *sol.* 4.

2) I, q. CII, a. 2 ad 2.

3) « Idem argumentum iam concinnaverat s. Augustinus hoc modo: « Cui enim non facile occurret, quod per locum non moveatur quod per loci spatia non distenditur? Quidquid autem per loci spatia distenditur, corpus est. Ac per hoc consequens est, ut anima per locum moveri non putetur, si corpus non esse credatur »; *De Gen. ad litt.*, lib. VIII, c. 22, n. 43. Cf *Qq. octoginta tres*, q. 8.

4) *In lib. III Sent.*, Dist. XV, q. II, a. 1 *sol.* 2 ad 3.

5) *De Gen. ad litt.*, lib. VIII, c. 21, n. 41.

aliquo corpore, vel non localiter fertur [1] ». Ex quibus intelligitur tantum abesse, ut anima ex eo, quod se movet, corpus de loco in locum moveat, ut ex eo, quod movet corpus, et ipsa per motum corporis quodammodo moveatur.

428. Obiiciunt plerique recentes: Principium, quo anima motus locales exercet, est ipsa voluntas quae illos motus imperat. Ergo inanis est facultas *locomotrix*.

429. Resp., *Neg. ant.* Et sane motus locales ad actiones voluntatis nullo modo reduci queunt, quia hae sunt et distinctae ab illis, et diversi generis, ac illi. Sunt quidem distinctae, quia aliud est velle corpus de loco in locum movere, aliud ipsum corpus movere. Enimvero, si haec duo unicam actionem complecterentur, neque unum ab altero seiungi, neque unum sine altero enunciari posset. Atqui utrumque fieri potest, et re ipsa aliquando fit. Namque non raro accidit, ut nos, quemadmodum de appetitu sensitivo iam diximus [2], corpus movere velimus, nec tamen corpus moveatur, atque unusquisque nostrum dicere potest non modo, *ego volo movere corpus*, sed etiam, *ego moveo corpus*. Ergo motus locales ab actionibus voluntatis sunt distincti. Idem confirmatur ex eo, quod motus locales fiunt quoque in recens natis, qui usuram voluntatis nondum habent; itemque ex eo, quod interdum, cessante actu voluntatis, ipse motus localis perdurat. Sunt etiam diversi generis, quia volitiones sunt actiones inorganicae, cum locomotiones, ut iam ostendimus [3], sine organo corporeo exerceri nequeant [4].

ARTICVLVS SECVNDVS

Modus, quo facultas locomotrix actiones suas exerit, investigatur

430. Facultas locomotrix, etsi a facultatibus tum cognoscendi, tum appetendi distinguatur [5], sine praeviis tamen utriusque facultatis actibus exerceri nequit. Etenim, motus localis, cum ad aliquid assequendum, vel fugiendum semper spectet, nonnisi ex aliquo actu appetitus oriri potest, quia aliquid persequi, vel fugere proprium cuiusdam facultatis appetendi est. Quoniam autem appetitus nonnisi in id, quod ceu naturae suae consentaneum, sive bonum apprehenditur,

---

1) Lib. XII, c. 32, n. 60.
2) P. 423. — 3) P. 423 cit.
4) De hac re cons. Garnier, *Op. cit.*, lib. II, c. 2, § 3, t. I, p. 56 et 57, et lib. III, c. 1, § 1-4, *ibid.*, p. 61 sqq., et c. 2, § 2, p. 85.
5) Cf 423 cit.

inclinat, et id, quod ceu malum apprehenditur, fugit, actus facultatis locomotricis praevium cognitionis actum quoque expostulat. Quapropter initium omnis actionis locomotricis ab intellectu, phantasia, atque appetitu repetendum est, quippe quod animal phantasia, et, si rationale sit, etiam intellectu illud, quod naturae suae consentaneum est, cognoscit, atque appetitu illud, quod consentaneum sibi esse cognoscit, persequitur. Hinc Scholastici post Stagiritam docuerunt tria esse principia, ex quibus facultas locomotrix ad actus suos movetur, eaque esse intellectum, phantasiam, et appetitum, vel potius duo, quia ad actum appetitus eliciendum intellectus, aut phantasia sufficiunt [1].

431. Vt vero, quomodo huiusmodi principia ad motuum localium productionem concurrant, patescat, quaedam hic observanda sunt.

1° Intellectus, et phantasia non *per se*, nempe *immediate*, sed *per appetitum*, nempe *mediate* facultatem locomotricem movent. Etenim, cum huiusmodi facultas ad aliquid, quod appetitur, assequendum tendat, appetitus illam proxime ad actum determinat, atque intellectus, et phantasia ad ipsam non referuntur, nisi ex eo quod facultas appetendi sine aliquo cognitionis actu exerceri nequit [2].

2° Sub *phantasiae* nomine hic proprie denotatur *aestimativa*, sive *cogitativa*, quia per ipsam singularia obiecta appetibilia, ad quorum assecutionem facultas locomotrix determinatur, apprehenduntur. Item *intellectus*, de quo hic agitur, est ratio *practica*, non *theoretica*, quia, quando intellectus, ut s. Thomas monuit, considerat aliquid non *practice*, sed *speculative*, « considerat ipsum in universali, et non secundum quod est principium particularis operis [3]». Insuper, cum motus locales circa res singulares versentur, ratio practica sine cogitativae subsidio principium illorum esse non potest; quia, uti iam ostendimus [4], proximum principium, quod appetitum ad operationem determinat, est iudicium illud particulare, quod ex applicatione principii universalis rationis practicae ad intentiones concretas, et particulares alicuius obiecti conficitur. « Operationes, et motus, ad rem inquit s. Thomas, in particularibus sunt;

---

1) « In aliis animalibus, inquit s. Thomas, manifestum est, quod nunquam intellectus est, neque ratio, quae movere possit, sed phantasia. In hominibus vero est phantasia, et intellectus »; *In lib. III De Anim.*, lect. XV.

2) « Cum phantasia, inquit idem sanctus Doctor, movet, non movet sine appetitu. Non enim movet, nisi in quantum repraesentat appetibile; sicut nec intellectus »; *Ibid.*

3) *Ibid.*, lect. XIV.

4) P. 351-352.

unde oportet ad hoc, quod motus sequatur, quod opinio universalis ad singularia applicetur [1]».

3° Quoniam motus locales ad res singulares spectant, consequitur quoque appetitum intellectivum, nempe voluntatem, nonnisi per appetitum sensitivum esse posse illorum principium. « Dicendum, ait s. Thomas, quod vis cognitiva non movet, nisi mediante appetitiva; et sicut in nobis ratio universalis movet mediante ratione particulari, ut dicitur in 3 *De Anim.*, ita appetitus intellectivus, qui dicitur voluntas, movet in nobis mediante appetitu sensitivo, unde proximum motivum corporis in nobis est appetitus sensitivus [2]». Quare motus locales in homine, ut idem sanctus Doctor advertit, perficiuntur hunc in modum: « Virtus intellectiva movet potentias sensitivas, et potentiae sensitivae per suum imperium movent organa, quae exequuntur motum [3]».

4° Intellectus, vel phantasia, et appetitus, uti ex his, quae diximus, perspicitur, sunt principium, quod vim motricem ad suos actus movet, sed non sunt principium, per quod illa suos actus exequitur, quia motus localis ab intellectu, vel phantasia, et ab appetitu, illo, quo explicuimus modo, imperatur, sed non perficitur. Potentia autem, quae illos motus exequitur, aiente s. Thoma, est « vis exterior, quae diffusa est in musculis, et lacertis, et nervis membrorum [4]». Quamobrem « vis motiva, ut ait idem sanctus Doctor, est duplex; una, quae imperat motum, scilicet appetitiva... Alia vis motiva est exequens motum, per quam membra redduntur habilia ad obediendum appetitui; cuius actus non est movere, sed moveri [5]».

432. Ex his primo illud comprobatur, quod iam antea demonstravimus [6], nempe facultatem locomotricem ab aliis animae facultatibus distingui. Et sane, facultas locomotrix in vi executrice motionum localium, non autem in illa, quae ipsos imperat, proprie consistit, quia « actus proprie a potentia elici dicitur, qui immediate ab ipsa potentia procedit [7] ». Atqui facultas, quae motus locales

---

1) *In lib. III De Anim.*, lect. XV. Cf *Qq. dispp.*, q. un. *De Anim.*, a. 9 ad 6.

2) I, q. XX, a. 1 ad 1.—3) I, q. XVIII, a. 3 c.

4) *Opusc.* XLIII, c. 5.

5) I, q. LXXV, a. 3 ad 3. Praestat haec alia eius verba afferre: « Haec vis motiva non solum est in appetitu, ut imperante motus, sed etiam est in ipsis partibus corporis, ut sint habiles ad obediendum appetitui animae moventis: cuius signum est, quod quando membra removentur a sua dispositione naturali, non obediunt appetitui ad motum »; I, q. LXXVIII, a. 1 ad 4. Cf *Qq. dispp.*, q. un. *de Anim.*, a. 13 ad 13.

6) P. 423.

7) *In lib. II Sent.*, Dist. XXV, q. I, a. 3 *sol.*

exequitur, alia est, ac illae, ex quibus horum motuum imperium proficiscitur. Ergo potentia locomotrix est potentia specialis, quae a potentiis cognitivis, et appetitivis distinguitur.

433. Secundo nullius roboris esse perspicitur rationes, ex quibus Humius, uti iam diximus [1], ad denegandam animae vim movendi corpus permotus fuit. Ipse, Malebranchii argumenta urgens, mordicus contendit nos valde falli, si putemus animum re ipsa in corpore producere motus, quos in eo producere nobis videmur, tum quia ignoramus modum, quo hi motus in corpore fiunt; tum quia nulla ratio est, quamobrem anima non omnia, sed aliqua dumtaxat organa movere possit; tum denique, quia aliquando videmur nobis organa corporis movere posse, dum re ipsa non possumus, ut in eis, qui primum paralysi afficiuntur, videre licet. At prorsus futilia haec sunt. Etenim, quod ad primum attinet, quoniam anima dumtaxat praescribit motus, atque hi per organa corporis exercentur, ipsa cognoscere quidem debet motus, quos producere vult, non vero modum, quo organa corporis illos exequuntur. Quod ad alterum pertinet, ratio, propter quam non omnes corporis partes ab anima aeque moveri possunt, optime a s. Thoma haec assignata fuit, quod potentia motiva motum exequitur, quatenus « membra sequuntur imperium appetitus, et intellectus, vel sensus [2]»; unde vis,« qua pollet anima, movendi organa, diversa sit oportet, prout diversa in eis est *habilitas ad obediendum appetitui animae moventis* [3]». Denique, quod spectat ad tertium, ideo nobis aliquando videmur membra corporis movere posse, dum re ipsa non possumus, quia organorum, per quae motus exercendi sunt, vitium ignoramus [4].

CAPVT SEXTVM

De habitibus potentiarum animae

434. Potentiae rationales animae, cum nec ex parte obiecti, nec ex parte modi, quo illum assequuntur, ad unum determinatae sint [5],

---

1) P. 420, not. 5.

2) *Qq. disp.*, q. un. *de Anim.*, a. 13 ad 13.

3) Cf loc. cit. p. 427.

4) De his plura alias. Cf interea opus nostrum, *I principali sistemi della Filosofia sul Criterio*, vol. I, cap. I, § IX, p. 122 sqq., Napoli 1858.

5) «Potentiae altiores, et universaliores, inquit s. Thomas, cuiusmodi sunt potentiae rationales, non sunt determinatae ad aliquid unum vel obiectum,

quadam dispositione ad certos quosdam actus exerendos indigent. Haec dispositio illa est, quae *habitus* nuncupari solet. De habitibus acturi primo praeclaram s. Thomae doctrinam breviter complectemur; deinde quasdam recentiorum philosophorum falsas sententias eius subsidio refellemus.

ARTICVLVS PRIMVS

Habituum natura explicatur

435. Habitus, ut iam in *Logica* vidimus [1], quaedam species qualitatis est, quae subiectum ita determinat, ut tam in se, nempe in suo *esse*, quam ad aliquid operandum bene, vel male, hoc est, modo, qui *convenit*, *vel non convenit naturae rei*, *se habeat* [2]. Hic ordo rei ad *esse*, et ad operationem ita accipiendus est, ut praecipue spectet ad ipsum *esse*, ad operationem autem nonnisi prout naturam rei operatio consequitur. Quod si natura alicuius rei nonnisi propter operationem existit, ordo, quem habitus praesefert, ad operationem proprie spectat [3]. Hoc postremum in potentiis animae locum habet; unde habitus potentiarum animae a s. Thoma dicitur esse « qualitas quaedam, secundum quam inclinatur potentia ad actum [4] ». Quandoquidem potentiae animae ab hac inclinatione, sive bene, sive male se habeant, semper adiuvantur, et promoventur ad agendum, ideo habitus, aiente eodem sancto Doctore,« videtur significare aliquid potentiae superadditum, quo perficitur ad suam operationem [5] ».

436. Haec autem qualitas, ut ipsa vox *habitus* innuit, est firma, et stabilis;habitus enim, ut in *Logica* diximus [6],a simplici *dispositione* in eo distinguitur, quod haec est qualitas, quae a subiecto, in quo inhaeret, facile removetur; ille autem huiusmodi est, ut ab eo difficulter divelli possit.

437. Vt notio habitus magis, magisque elucescat, exponere oportet, qua in re habitus tum a conatu,tum ab ipsa potentia differat. In primis, habitus a conatu, quem omnibus animae potentiis insitum esse ostendimus [7], discriminatur. Namque conatus non efficit, ut potentia ad agendum potius uno, quam alio modo,sed dumtaxat ad exe-

---

vel modum operandi »; *In lib. III Sent.*, Dist. XXIII, q. I, a. 1 *sol.* Cf capp., 3, et 4 *passim.*

[1]) Cf p. 35. — [2]) 1a 2ae, q. XLIX, a. 2 c.

[3]) 1a 2ae, loc. cit. — [4]) *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. XXIV, a. 4 c.

[5]) *Op. cit.*, ibid., q. XX, a. 2 c. — [6]) P. cit.—[7]) P. 224.

rendum quemcumque actum sibi consentaneum inclinet; habitus vero efficit, ut potentia ad agendum potius uno, quam alio modo apta fiat; quare s. Thomas statuit per habitum « inclinari potentiam ad determinationem actus secundum speciem [1] ».

438. Si discrimen,quod inter habitum, et potentiam existit, consideretur, illum quidem, aeque ac istam, ad actum ordinem habere manifesta res est. Nam, quoniam ad rationem potentiae esse principium actus pertinet, atque habitus est qualitas, quae ipsi potentiae inhaeret, habitus quoque ad actum concurrere dicendus est [2]. At vero habitus a potentia in eo differt, quod potentia actum simpliciter, habitu autem illum actum bene, vel male exerere possumus. « Vniversaliter consideranti, inquit s. Thomas, haec apparet differentia inter habitum, et potentiam, quia potentia est, qua possumus aliquid simpliciter; habitus autem, quo possumus illud bene, vel male, sicut intellectus, quo consideramus; scientia, qua bene consideramus [3] ».Quapropter habitus,monente eodem sancto Doctore,*complet* potentiam,quia *completa* operatio a potentia,non nisi ope habitus, oritur [4]; potentia autem, quippe quae ad operationem ordinem habet, tum est *completa*, cum *completae* operationis principium esse potest [5].

439. Quoniam actus ad potentiam diverso modo, ac ad habitum, refertur, perspicuum quoque est actum bonum, et malum eidem potentiae, sed non eidem habitui convenire posse. Enimvero ad essentiam actus simpliciter spectati, hoc est, prout a potentia oritur, non pertinet esse bonum, aut malum; sed actus ad habitum refertur ex eo, quod potentia per habitum ad perfectionem, seu, ut Scholae aiunt, ad *complementum* sui actus disponitur. Atqui ad essentialem diversitatem perfectionis actus expostulatur, ut bene, vel male, hoc est, *secundum convenientiam ad naturam*, vel *secundum disconvenientiam* a potentia fiat [6]. Ergo actus bonus, et malus expostulant habitus essentialiter diversos [7]. Quoniam ea, quae sunt essentialiter

---

1) Ia 2ae, q. LIV, a. 1 c.

2) *Ibid.* q. XLIX, a. 3 c.

3) *In lib. IV Sent.*, Dist. IV, q. I, a. 1 *sol.* « In actu, alibi inquit, duplex motus potest considerari, unus, qui pertinet ad rationem habitus, sicut cum bene, vel male aliquid agitur; alius, qui pertinet ad rationem potentiae, sicut cognoscere immaterialiter convenit intellectui ex ipsa natura potentiae »; *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. XXIV, a. 4 ad 4.

4) Ia 2ae, q. L, a. 2 ad 3. Cf *In lib. I Sent.*, Dist. III, q. IV, a. 2 *sol.*

5) *Qq. dispp.*, *De Virt.*, q. I, a. 1 c.

6) Ia 2ae, q. XLIX, a. 4 ad 3.—7) *Ibid.*, q. LIV, a. 3 c.

diversa, specie inter se differunt, efficitur, ut, « secundum differentiam boni, et mali habitus specie distinguantur [1]».

440. Quamvis autem habitus ad actus potentiarum diverso modo, ac ipsae potentiae, ordinem habeat; tamen, cum quamdam inclinationem ad agendum potentiis adiiciat, harum actus, uti iam innuimus [2], adiuvat, quatenus non solum potentias ad bene, vel male agendum determinat, sed etiam in causa est, cur earum actus *uniformiter*, *faciliter*, et *delectabiliter* exerceantur [3].

441. Vt effectus habituum, quos modo innuimus, recte intelligantur, praemonendum est habitus, ut mox ostendemus, proprie inhaerere potentiis rationalibus, quae, ut saepe diximus, non sunt determinatae ad unum. Iam primo habitus efficit, ut in earum operationibus *sit uniformitas* [4], hoc est, ut constanter eodem modo exerceantur; siquidem habitus, quemadmodum explicavimus, est qualitas, quae firmiter potentiis inhaeret, easque ad uno potius, quam alio modo, agendum inclinat. E. g., voluntas, si habitu virtutis polleat, illud, quod regulis morum consentaneum est, constanter eligit. Hanc ob rationem habitus dicitur *altera natura* [5]; nam, sicut natura uniformiter operatur, ita per habitum fit, ut illa potentia, quae ad hoc, aut illo modo operandum indifferens est, ad suos actus simili ratione exerendos determinetur. At vero, ut s. Thomas praeclare observavit, id accipiendum est hoc sensu, quod potentia per habitum ad simili modo agendum inclinat, non autem, quod ad non aliter agendum per habitum cogitur. « Dicendum, inquit, quod habitus virtutum, quamvis inclinent voluntatem, tamen non cogunt [6]». Cuius ratio hoc eiusdem sancti Doctoris perspicuo argumento continetur: « Dicendum quod omnis forma recipitur in suo supposito secundum modum recipientis. Proprietas autem potentiae rationalis est, ut in opposita possit, et ut sit domina sui actus; unde numquam per formam habitualem receptam cogitur potentia rationalis ad similiter agendum, sed potest agere, vel non agere [7] ». Id iam a D. Augustino iis verbis adnotatum fuit: « Ipse est habitus, quo aliquid agitur, cum opus est; cum autem non agitur, potest agi, sed non opus est [8]».

---

1) *Ibid.* loc. cit. — 2) P. 420.

3) Cf s. Thom., *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. XX, a. 2 c.; *ibid.*, *De Virtut.*, q. I, a. 1 c.; 1a 2ae, q. XLIX, a. 4 c.—4) *Qq. dispp.*, *De Virtut.*, loc.cit.

5) 1a 2ae, q. LXXVIII, a. 2 c. Cf Arist., *De mem.*, c. 2.

6) *In lib. III Sent.*, Dist. XXX, q. I, a. 5 ad 5.

7) *Qq. dispp.*, *De Virtut.*, q. et a. citt. ad 11.

8) *De bono coniug.*, c. 21, n. 25.

442. Secundo, quoniam habitus in quadam propensione ad agendum consistit, ipse efficit, ut operationes « in promptu habeantur, et faciliter exerceantur [1]», quippe quod facile, et expedite ea, ad quae animus propendit, exerceri compertum cuique est.

443. Tertio denique « per habitum fit, ut delectabiliter perfecta operatio compleatur [2]». Etenim, cum habitus, ut iam diximus, sit veluti altera natura, « operationem sibi propriam quasi naturalem reddit, et per consequens delectabilem, nam convenientia est delectationis causa [3]».

ARTICVLVS SECVNDVS

De diversis habituum speciebus

Ad habituum naturam penitus intelligendam praecipuas illorum species explicare iuvabit.

444. Si habituum origo spectetur, ipsi in *naturales*, et *adquisitos* a Scholasticis post Aristotelem, et maxime Stoicos [4], distinguuntur. Habitus naturalis « est, qui datur in creatione [5]». Huiusmodi, e. g., ille est, qui *intellectus principiorum* dici solet, nempe habitus, quo intellectus ad prima principia cognoscenda disponitur. Adquisitus est, « qui ex multiplicatis actibus generatur [6]». Omissum nolumus hunc sancti Doctoris locum, in quo habitus adquisitos perbelle explicat: « Operando secundum virtutem accipimus virtutes, sicut etiam contingit in artibus operativis, in quibus homines faciendo addiscunt ea, quae oportet facere postquam didicerunt, sicut aedificando faciunt aedificatores, et citharizando citharistae; et similiter operando iusta, aut temperata, aut fortia, fiunt homines iusti, aut temperati, aut fortes [7] ».

445. Ex quibus patet actus tum praecedere habitui acquisito, quia hic ab illis generatur; tum ab eo iam acquisito produci, quia habitus ad actum ordinem habet. Actus autem, ex quibus habitus

---

1) *Qq. dispp. De Virt.* loc. cit. — 2) *Ibid.* — 3) *Ibid.*

4) Hi ad duos hosce diversos habitus significandos duas diversas voces adhibuerunt, si quidem prior, nempe naturalis, ab eis dictus fuit ἡ ἕξις, posterior, nempe adquisitus ἡ σέχσις. Vid. Stob., *Ecl. phys.*, p.126, et 128, ed. Heeren. et Suid. w. ἕξις, et σέχσις.

5) *In lib. III Sent.*, Dist. XXIII, q. III, a. 2, ad 1.

6) 1a 2ae, q. LI, a. 2 c. De hac specie habitus disserens s. Augustinus inquit: « Habitus animae est cuiuscumque disciplinae perceptio usu roborata atque firmata »; *Qq. octoginta tres*, q. 73, n. 1.

7) *In lib. II Eth.*, lect. I.

acquisitus producitur, sunt actus habituum naturalium; nam ex actibus habitus acquisiti alius habitus non generatur, sed tantum habitus iam acquisitus augetur, « alias multiplicarentur habitus in infinitum [1].

446. Illud autem hac in re adnotandum est, habitus naturales huiusmodi esse dumtaxat *secundum inchoationem naturalem*, hoc est, esse naturales, « non ita quod sint totaliter a natura », quemadmodum « cum aliquis sanatur per seipsum, tota sanitas est a natura »; sed prout « secundum aliquid est a natura, et secundum aliquid est ab exteriori principio », quemadmodum « cum aliquis sanatur auxilio medicinae, sanitas partim est a natura, partim ab exteriori principio [2] ». Puta habitus *intellectus principiorum* est naturalis *secundum inchoationem*, quia intellectus naturaliter ita comparatus est, ut, cum quid sit totum, et quid sit pars, apprehendit, illud hac maius esse statim cognoscat. Ast ipsius exercitatio non est naturalis, quia « indiget, ut cognitio determinetur per sensum [3] ». Et sane intellectus iudicare non potest totum maius esse sua parte, nisi iam cognoscat, quid sit totum, et quid sit pars; atque id cognoscere non potest, nisi per species intelligibiles, quas ex phantasmatis efformat.

447. At vero habitus potest alia significatione dici *naturalis*, scilicet, prout vim facultatis, et modum operandi ipsi naturalem non excedit. Si habitus hac ratione naturalis est, ad eamdem speciem, ac habitus acquisitus, pertinet, et ab illa specie habitus distinguitur, qui *infusus* appellatur.

448. Habitus *infusus* ille est, qui vel facultatem humanae naturae prorsus excedit, cuiusmodi sunt Fides, Spes, et Charitas, vel, etsi naturali virtute aliqua ratione acquiri posset, tamen ex immediata Divina actione sine naturali principio accipitur. E. g., Deus « Apostolis dedit scientiam Scripturarum, et omnium linguarum; quam homines per studium, vel consuetudinem acquirere possunt, licet non ita perfecte [4] ».

449. Quod si habitus ad potentias, quibus insunt, relati considerentur in *intellectuales*, et *morales* dividuntur, prout vel ad intellectum, uti *scientia*, vel ad voluntatem, uti *temperantia*, pertinent.

450. Vt huius divisionis ratio patescat, demonstrandum in primis nobis est intellectum, et voluntatem esse solas potentias, quae habiti-

---

1) *Qq. dispp.*, *De Virt.*, q. I, a. 10 ad 19.
2) 1a 2ae, q. LI, a. 1 c.
3) *In lib. III Sent.*, Dist. XXIII, q. III, a. 2 ad 1.
4) 1a 2ae, q. LI, a. 4 c.

bus indigent. Et sane « omnis potentia, ut ait s. Thomas, quae diversimode potest ordinari ad agendum, indiget habitu, quo bene disponatur ad suum actum [1] ». Nam, si huiusmodi potentiae, quemadmodum idem s. Thomas observavit, « per habitum aliquo modo non inclinentur ad unum, oportebit, semper cum necesse fuerit operari, praecedere inquisitionem de operatione, sicut patet de eo, qui vult considerare nondum habens scientiae habitum, et qui vult secundum virtutem agere habitu virtutis carens [2] ». Quare huiusmodi potentiae, uti diximus [3], cum ex sui natura ad determinatam, sive *completam* operationem ordinem non habeant, nonnisi per habitum potentiae *completae* evadunt. « Habitus, inquit idem Aquinas, ad hoc sunt necessarii, ut potentiae, quae per naturam non sunt determinatae ad actum perfectum, determinentur per habitus [4] ». Atqui potentiae, quae *diversimode ordinantur ad agendum*, nonnisi potentiae rationales, hoc est, intellectus, et voluntas sunt. Ergo istis potentiis dumtaxat habitus inhaerent [5]; ceterae autem potentiae, quippe quae ex seipsis sunt determinatae ad unum, habitibus non indigent [6]. Ex qua argumentatione illud intelligitur, habitus intellectui possibili, non vero intellectui agenti inesse; intellectus enim agens, quippe qui habet determinatam actionem, scilicet facere intelligibilia in actu, aeque ac ex luce fiunt visibilia in actu, non eget habitibus. Idem dicatur de voluntate, prout est naturaliter determinata ad ultimum finem, sive ad obiectum sibi adaequatum [7].

---

1) Ia 2ae, q. L, a. 5 c.

2) *Qq. dispp.*, *De Virtut.*, q. I, a. 1 c.

3) P. 430.

4) *In lib. III Sent.*, Dist. XXIII, q. III, a. 2 *sol.*

5) Cf Ia 2ae, q. L, a. 4, et 5.

6) *In lib. III Sent.*, Dist. XXIII, q. I, a. 1 *sol.* Id autem intelligendum est de potentiis sensitivis ab ea parte spectatis, quatenus ex instinctu naturae operantur; nam si ipsae spectentur ab ea parte, quatenus operantur ex imperio rationis, ad diversa ordinari possunt, ac proinde habituum, quibus bene, aut male ad aliquid disponuntur, sunt capaces (cf Ia 2ae, q. L, a. 3 c. Idem dicatur de operationibus corporeis. Etenim, si hae operationes huiusmodi sunt, ut a naturali qualitate corporis deriventur, nullo habitu affici possunt, quia omnino determinatae ad unum sunt. Sin huiusmodi sint, ut ab anima movente corpus proficiscantur, ipsae *principaliter* ad animam, *secundario* ad corpus pertinent; unde concludit s. Thomas: « et ideo dispositiones ad tales operationes principaliter sunt in anima; in corpore vero possunt esse secundario; inquantum scilicet corpus disponitur, et habilitatur ad prompte deserviendum operationibus animae »; *Ibid.*, a. 1 c.

7) Cf s. Thom., *In lib. III Sent.*, Dist. XXIII, q. I, a. 1 *sol.*, et *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. XX, a. 2 ad 5.

ARTICVLVS TERTIVS

De origine, augmento, diminutione, et corruptione habituum

451. Quandoquidem habitus naturales, ut iam diximus [1], huiusmodi sunt dumtaxat *secundum quamdam inchoationem*, seu secundum quoddam naturale principium, liquet illorum originem non posse cognosci, nisi, undenam *inchoatio* ista oriatur, explicetur. Iam huiusmodi inchoatio, ut s. Thomas docuit, vel ab elementis essentialibus speciei, sive naturae humanae constituitur, vel in conditionibus individualibus fundamentum habet. Si primum, *secundum naturam speciei*; sin alterum, *secundum naturam individui* habitus naturalis esse dicitur.

452. Iam in habitibus, qui facultati intelligendi conveniunt, inchoatio naturalis ex utroque capite exurgere potest; unde fit, ut ipsi et *secundum naturam speciei*, et *secundum naturam individui* naturales esse queant. E. g., habitus, qui vocatur *intellectus principiorum*, est naturalis *secundum naturam speciei*, quia inclinatio hominis ad prima principia cognoscenda ex ipsa natura animae oritur. Habitus autem, quo aliquis homo ad melius, quam alii, intelligendum pollet, est naturalis *secundum naturam individui*, quia ex principiis individuantibus, sive ex sensuum dispositione, quorum ope ad intelligendum indigemus, originem sumit. In habitibus autem, qui ad potentias appetitivas pertinent, inchoatio naturalis ex individualibus conditionibus tantum derivatur; unde habitus, qui illis potentiis inhaerent, sunt naturales *secundum naturam individui*, puta « sunt quidam dispositi ex propria corporis complexione ad castitatem, vel mansuetudinem, vel ad aliquid huiusmodi ». Ast illa ex natura animae, sive potentiae, oriri non potest; siquidem habitus in quadam inclinatione potentiae ad propria obiecta consistit; inclinatio autem in propria obiecta ipsam facultatem appetendi, non vero habitum constituit. Quamobrem habitus potentiae appetitivae non est naturalis *secundum naturam speciei* [2].

453. Hactenus de origine habituum naturalium. Quod autem ad habitus acquisitos spectat, ipsi producuntur ex actibus non prout in se considerantur, sed prout ab aliquo principio superiori moventur. Vt id recte intelligatur, memoria recolendum est in potentiis quem-

---

1) P. 433.
2) Cf 1a 2ae, q. LI, a. 1 c.

*

dum esse *gradum*, « ita ut una alteri subiaceat [1] », sive una ab alia moveatur. E. g., « actus appetitivae virtutis procedunt a vi appetitiva, secundum quod movetur a vi apprehensiva repraesentante obiectum [2]». Quin etiam circa eamdem potentiam aliquis actus potest esse movens respectu alterius; puta ex propositionibus per se notis intellectus ad ratiocinandum de conclusionibus movetur [3]. Principium movens *superius*, vel *activum* nuncupari solet. Iam cum illud, qúod ab alio movetur, ab eo *disponatur*, liquet potentiam ex eo, quod ab aliquo principio superiore movetur, aliquam dispositionem ad actum acquirere. Atqui, quo magis actus multiplicantur, eo stabilior fit haec dispositio, et stabilis dispositio est habitus. Ergo habitus ex multiplicatione actuum, prout hi ab aliquo principio superiori moventur, acquiruntur. « Habitus, inquit Aquinas noster, acquiritur per operationem, quae ab operante egreditur, secundum quam inferior pars a superiori recipit [4]». E. g., « habitus virtutum moralium causantur in appetitivis potentiis, secundum quod moventur a ratione; et habitus scientiarum causantur in intellectu, secundum quod movetur a primis propositionibus [5]».

454. Denique ipsa habitus *infusi* ratio originem eius ab immediata Dei actione repetendam esse commonstrat. Atque id non solum de iis habitibus infusis intelligendum est, qui facultatem naturae humanae excedunt, sed etiam de iis, qui naturaliter ex actuum iteratione aliquo modo produci possent. Cuius rei ratio est, quod « sicut Deus quandoque ad ostensionem suae virtutis producit sanitatem absque naturali causa, quae tamen per naturam posset causari; ita etiam quandoque ad ostendendam suam virtutem infundit homini illos etiam habitus, qui naturali virtute possunt causari [6]».

455. Quandoquidem autem experientia cuique exploratum, compertumque est habitus vel intendi, vel debilitari, vel denique amitti, de his omnibus aliquid delibemus oportet.

Augmentum, vel diminutio habitus non aliud, quam maiorem, vel minorem eius perfectionem significat; nam, uti s. Augustinus inquit, « in his, quae non mole magna sunt, hoc est maius esse, quod est melius esse [7] ». Hoc praestituto, in primis habitus intellectuales augeri, vel diminui possunt tum ex parte obiectorum, circa

1) *In lib. III Sent.*, Dist. XXXIII, q. I, a. 2, *sol.* 2 ad 2.
2) Ia 2ae, q. LI, a. 2 c. — 3) *Ibid.*
4) *In lib. III Sent.*, loc. cit.
5) Ia 2ae, loc. cit.
6) *Ibid.*, a. 4 c. Cf *Qq. dispp.*, *De Virt.*, q. I, a. 10.
7) *De Trin.*, lib. IV, c. 8, n. 9.

quae versantur, tum ex parte subiecti, cui inhaerent. Ita maior, vel minor potest esse scientia, prout ad plura, vel pauciora porrigitur, atque « aequalis scientia, vel sanitas, magis recipitur in uno, quam in alio, secundum diversam aptitudinem, vel ex natura, vel ex consuetudine [1] ». Habitus autem morales augmenti, aut diminutionis capaces sunt ex parte subiecti, non vero ex parte obiectorum. Et quidem ex parte subiecti; namque « ad attingendum medium virtutis, quod est secundum rationem rectam, unus est melius dispositus, quam alius, vel propter maiorem assuetudinem, vel propter meliorem dispositionem naturae, vel propter perspicacius iudicium rationis, aut etiam propter maius gratiae donum [2] ». At non ex parte obiectorum; nam « quicumque habet aliquam virtutem, puta temperantiam, habet ipsam; quantum ad omnia, ad quae se temperantia extendit, quod de scientia, et arte non contingit; non enim quicumque est grammaticus, scit omnia, quae ad Grammaticam pertinent [3] ».

456. Illud etiam hic advertendum est, augmentum, quod habitibus ratione obiectorum accidit, fieri *per additionem*, puta, quo plures Geometriae conclusiones quisquam addiscit, eo maior eiusdem scientiae habitus in ipso evadit [4]; sed augmentum, quod ex subiecti participatione oritur, fieri *per intensionem*, puta scientiae habitus sub hac ratione est maior, quia « expeditius, et clarius unus homo se habet alio in eisdem conclusionibus considerandis [5] ».

457. Quod autem ad corruptionem habituum spectat, distinguere oportet corruptionem *per accidens*, illam nempe, quae ex corruptione subiecti, cui quaedam qualitas inest, producitur, a corruptione *per se*, quae in aliqua forma evenit, cum haec vel ex se, vel ex sui causa aliquid sibi contrarium patitur. Iam, cum habitus ad potentias rationales, quae incorruptibiles sunt, proprie spectent, liquet illos *per accidens*, sive ratione subiecti, cui insunt, corrumpi non posse. Quoniam vero habitus, ut diximus [6], ad facultates sentiendi, quae corruptioni obnoxiae sunt, quodammodo etiam referuntur, idcirco habitus *per accidens* corrumpi haud perperam dicuntur. E. g., corruptio scientiae contingere in anima potest ex eo quod organa corporis, quorum ope comparantur phantasmata, quibus illa ad intelligendum indiget, corrumpuntur [7]. Quod si de corruptione *per se* agatur, ii habitus, qui nihil in se contrarium ad-

---

1) 1a 2ae, q. LII, a. 1 c.
2) *Ibid.*, q. LXVI, a. 1 c.—3) *Ibid.*, loc. cit.
4) 1a 2ae, q. LII, a. 2 c.
5) Ibid. — 6) P. 434, not. 6.
7) 1a 2ae, q. LIII, a. 1 c.

mittere possunt, sunt etiam *per se* incorruptibiles. « Huiusmodi sunt habitus primorum principiorum tam speculabilium, quam practicorum, qui nulla oblivione, vel deceptione corrumpi possunt [1]». E contrario, non repugnat *per se* corrumpi illos habitus, qui alicuius contrarii capaces sunt. Puta « per falsam rationem potest corrumpi habitus verae opinionis, aut etiam scientiae; unde Philosophus dicit quod deceptio est corruptio scientiae [2]».

458. Perspicuum porro est ex eadem causa habitus imminui, ex qua corrumpuntur, quippe quod « diminutio habitus est quaedam via ad corruptionem; sicut e converso generatio habitus est quoddam fundamentum augmenti ipsius [3] ».

459. Ex cessatione autem operationum alicuius generis destrui potest habitus non quidem *directe*, quia habitus in sui conservatione ab actibus non dependet, sed *indirecte*, nempe ex eo, quod actus contrarii producuntur. Et sane habitus, ut diximus, corrumpuntur ex contrario agente; quocirca si ea, quae habitibus sunt contraria, progressu temporis invalescunt, atque iis vel raro, vel numquam per actus, qui ab habitibus procedunt, obsistimus, habitus ipsi diminuuntur, vel omnino tolluntur. « Hoc modo cessatio ab actu causat corruptionem, vel diminutionem habituum; in quantum scilicet removetur actus, qui prohibebat causas corrumpentes, vel diminuentes habitum ». E. g., « cum aliquis non utitur habitu virtutis ad moderandas passiones, vel operationes proprias, necesse est, quod proveniant multae passiones, et operationes praeter modum virtutis ex inclinatione appetitus sensitivi, et aliorum, quae exterius movent. Vnde corrumpitur virtus, vel diminuitur per cessationem ab actu [4]».

ARTICVLVS QVARTVS

Nonnullae circa potentiarum habitus recentium philosophorum sententiae refutantur

460. Quoniam veram de potentiarum habitibus doctrinam statuimus, in promptu est quosdam errores refellere, qui in recentium Philosophorum libris passim occurrunt.

---

1) 1a 2ae, q. LIII, a. 1 c.
2) *Ibid.*, loc. cit.
3) *Ibid.*, q. cit., a. 2 c.
4) *Ibid.*, q. cit., a. 3 c.

1° Fere omnes cum Genuensi [1], et Storchenavio [2] tuentur habitus ab ipsis potentiis, quibus inhaerent, non distingui, et dumtaxat in quadam facilitate agendi, quam potentiae habent, consistere; praetereaque nullum habitum potentiis naturaliter inesse, sed omnes habitus ex repetitis actibus contrahi. Quapropter habitus ab eis definitur: *Facilitas actionem producendi*, *quae ab exercitatione*, *nempe a frequenti eiusdem actionis repetitione obtinetur*. Reidius omnes habitus esse adquisitos docuit; sed habitus, quos naturales diximus, ni fallimur, *instinctus* vocavit, quia sanxit « instinctus et habitus ab se differre non natura, sed origine, cum instinctus sit naturalis, habitus autem adquisitus [3] ». Contra ea Ravaissonus, qui cunctos habitus esse adquisitos quoque censuit, habitus, et instinctus gradibus dumtaxat inter se differre contendit, quia « instinctus non est aliud quam habitus reflexionis magis expers, magis irresistibilis, magisque infallibilis, quam habitus [4] ». Cum Genuensi, aliisque nonnisi adquisitos habitus agnoscunt Garnierus [5], Frankus [6], aliique permulti nuperi. 2° Omnes hi Philosophi cum Maine de Biran [7], in eo fere consentiunt, quod habitus non tantum intellectui, et voluntati, sed ceteris facultatibus animae, immo corpori nostro, cunctisque naturis vita pollentibus, sive, ut aiunt, organicis conveniunt [8]. 3° Genuensis omnes habitus ad memoriam reducere [9], et Dugald-Stewart per *idearum adsociationem* explicare conati sunt [10]; sed Reidius voluit ipsos non esse aliud, quam *principia mechanica*, quippe qui « in suis operationibus nec a nostra voluntate, nec a nostra intentione, nec a nostra cogitatione pendent [11] ».

462. At hi a vero longe aberrant. Et sane, 1° habitus a potentia, quam afficiunt, re ipsa distinguuntur. Etenim habitus, uti nos ante

---

1) *Metaph.*, Pars altera, prop. XLVIII, t. 2, p. 208, Neapoli 1756.

2) Storchenau, *Inst. Meth.*, *Psych.* p. 1, sect. 1, membr. 11, c. 4, § 79-81, p. 81 et 82, Venetiis 1794.

3) *Essais sur les facult. hum.*, *Facultès actives*, Ess. III, part. 1, c. 3, *Oeuvr.* ed. cit., t. VI, p. 24, et 25.

4) *De l' habitude*, p. 31, Paris 1838.

5) *Traitè des facult.* etc., lib. III, c. I, § 4, t. I, p. 74, et lib. V, c. 2, § 2, et 4, t. cit., p. 353, et 357-359, ed. cit.

6) *Dict. phil.*, art. *Habitude*, t. III, p. 1 sqq, Paris 1847.

7) *Influence de l' habitude sur la pensèe*, Paris 1802.

8) LL. citt. et quod ad Reidium, vol. IV, p. 183 185. Cf praesertim Ravaisson, *Op. cit.*, p. 8 sqq, et Frank, art. cit., p. 2-8.

9) *Op. cit.*, Prop. LII, p. 211.

10) *Elemens de la phil.* etc., c. 2, t. I, p. 84 sqq, ed. cit.

11) *Facultès actives*, loc. cit.

vidimus, et s. Thomas contra aliquos veteres adnotavit, qui habitum in *ipsa habilitate potentiae ad actum* consistere docebant, « supervenit potentiae, sicut perfectio perfectibili [1] ». Atqui perfectio a perfectibili, cui inhaeret, re ipsa distinguitur. Ergo habitus a potentia, quam afficiunt, realiter distinguuntur. « Habitus, inquit s. Augustinus, in ea re dicitur, quae nobis, ut habeatur, accidit ». Hoc confirmatur tum ex eo, quod effectus aliter ad potentiam simpliciter, aliter ad potentiam una cum habitu spectatam, ut diximus, refertur; tum ex eo, quod si habitus a potentia non distingueretur, habitus supernaturalis, qui profecto ad superiorem ordinem, ac potentia, pertinet, nulla ratione explicari posset. Facilitas autem, sive habilitas agendi habitum non constituit, sed illius effectus, aut proprietas est; si quidem habitus est quaedam qualitas potentiae inhaerens, ex qua illa habilitas exoritur.

2° Etsi cuiuscumque habitus exercitium ab aliquo principio exteriori pendeat; tamen quin sint habitus sensu iam a nobis explicato naturales, atqui hi ab acquisitis distinguantur, dubitari nequit. E. g., habitus, quo intellectus ad prima principia intelligenda natura sua comparatus est, ab habitu acquisito scientiae distingui adeo patet, ut nemo sanae mentis id inficiari possit. Quin immo habitus acquisiti sine habitibus naturalibus, quemadmodum ex iam dictis perspicitur, explicari non possent. Puta, ut idem exemplum urgeamus: « Omnis scientia acquisita, observante s. Thoma, est in cognitione primorum principiorum, quae naturaliter nota sunt, sicut in principiis activis, ex quibus concludi potest [3]».

3° Absurdum porro est tum admittere in homine quosdam instinctus praeter habitus adquisitos, quia huiusmodi instinctus, ut s. Thomas advertit [4], est proprius naturae sentientis, habitus autem naturae rationalis; tum instinctum ab habitu dumtaxat gradibus distinguere; quia, cum instinctus sit proprius naturae sentientis, et habitus naturae rationalis, unus ab altero specie differre debet, quemadmodum specie differt natura sentiens a rationali.

4° Habitus non modo non conveniunt cunctis naturis vita praeditis, seu inorganicis, sed ne cunctis quidem facultatibus ani-

---

1) *In lib. II Sent.*, Dist. XXIV, q. I, a. 1 *sol.*

2) *Qq. octoginta tres*, q. 13, n. 1.

3) *In lib. I Sent.*, Dist. XVII, q. 1, a. 3 *sol.*

4) « Aguntur (*animalia*) ad aliquid agendum vel ex impulsu naturae interioris, vel exterioris, sicut quando agunt aliquid ad praecavendum de futuris, quae dependent ex motu coeli, quasi ex eo impulsa »; *In lib. III Sent.*, Dist. XXVI, q. I, a. 1 ad 4.

mae, quia ipsi, uti antea ostensum est [1], ad intellectum, et voluntatem, sive, ut aiunt, ad facultates rationales dumtaxat pertinent. Illud tantum adversarii concedendum est, habitus corpori nostro posse *secundario* attribui, eosque in quadam dispositione, qua anima ad corpus, tamquam materia ad formam, comparatur, consistere. « Hoc modo sanitas, et pulchritudo, et huiusmodi habituales dispositiones dicuntur, non tamen perfecte habent rationem habituum, quia causae eorum de facili transmutabiles sunt [2] ». Huiusmodi habitus, aiente s. Augustino, *habitudines* potius, quam habitus, dicendi sunt. « Multis modis, scribit, habitum dicimus, vel habitum animi . . . , vel habitum corporis, secundum quem dicimus alium alio esse succulentiorem, et validiorem, quae magis proprie habitudo dici solet [3]».

5° Memoriae proprie non inest ullus habitus, sed ipsa potius habitus intellectus dicenda est; tantum abest, ut ad ipsam omnes habitus reduci queant. Si enim de memoria sensitiva agatur, potentiae sensitivae, uti diximus, habituum proprie capaces non sunt. Sin de memoria intellectiva, huius habitum nullum dari certum est. Quod s. Thomas probavit hocce argumento: « Dicendum, quod habitus est principium elicitivum operationis. Vnde, quia memoria non habet per se actum, qui sit simpliciter operatio, non respondet sibi aliquis habitus, sed eodem habitu notitia, memoria, et intelligentia reducuntur in unam operationem [4] ». Nec per associationem idearum habitus effici possunt, cum quod associatio idearum habitum potius expostulat, quam efficit; tum quod habitus voluntati etiam convenit, ad quam associatio idearum non pertinet [5]. Longe autem absurdius est habitus esse *principia mechanica*, hoc est, principia, quae nec ab intellectu, nec a voluntate pendent. Nam, cum habitus non sint proprii, nisi intellectus, et voluntatis, haud possibile est habitus esse principia, quae in suis operationibus ab ipsis non pendent. Adde, quod, admissa Reidii sententia, animum se habitibus suis expoliare nullo modo posse dicendum foret, quia principia mechanica sunt necessaria; ast id, ut in *Ethica* demonstratur, valde absurdum est.

---

1) P. 434.
2) Ia 2ae, q. L, a. 1 c.
3) *Qq. octoginta tres*, q. 73, n. 1.
4) *In lib. I Sent.*, Dist. III, q. V, a. unic. ad 5.
5) Vid. Frank, *Diction. phil.*, art. cit., t. cit., p. 8, et 9.

IDEALOGIA

CAPVT PRIMVM

De origine idearum, sive Idealogia in universum

1. Quae de facultatum animae humanae natura, obiecto, et actionibus disseruimus, planissimum iter ad duas maximi momenti quaestiones dirimendas nobis sternunt. Quarum prima est, quomodo cognitio humana per illas facultates evolvatur, sive quomodo cognitionis humanae origo explicanda sit; altera autem, quid roboris ad veritatem nobis patefaciendam iisdem facultatibus insit. Primae quaestionis tractatio vocatur *Idealogia*, quia originem idearum ad examen revocat [1]; alterius autem, *Criteriologia*, quia *criteria*, sive, ut aiunt, *motiva* ad recte iudicandum exponit.

2. Priorem tractationem, a qua initium ducimus, tribus capitibus comprehendemus. In quorum primo de origine idearum in universum spectata, in altero de vi et potestate notionum universalium; in tertio de diversis modis, quibus mens ad diversarum rerum cognitionem pervenit, agemus. In priori capite primum potiora Philosophorum de origine idearum placita, nempe empirismum, systema idearum innatarum, transcendentalismum, ontologismum, et psychologismum rationalem excutiemus, atque ea, quae in capite tertio *Dynamilogiae*

---

[1] Ἰδέα, *Idea*, quam Cicero modo *speciem*, modo *formam* vertit (*Orator.*, c. 3, et *Qq. Acad.*, lib. I, c. 8), ut docet s. Thomas, duplici sensu sumi potest, vel prout significat formam, sive exemplar, ad cuius imitationem artifex opus efficit, vel prout significat principium, per quod intellectus ad rem cognoscendam determinatur, quodque, uti ex s. Augustino, et Scholasticis vidimus, est species intelligibilis, qua intellectus informatus rem intelligit. En verba Angelici Doctoris: « Idea graece, latine Forma dicitur. Vnde per ideas intelliguntur formae aliarum rerum praeter ipsas res existentes. Forma autem alicuius rei praeter ipsam existens ad duo esse potest; vel ut sit exemplar eius, cuius dicitur forma; vel ut sit principium cognitionis ipsius, secundum quod formae cognoscibilium dicuntur esse in cognoscente » (I, q. XV, a. I c.). Idea, si priori sensu accipiatur, ad intellectum practicum spectat, quia constituit cognitionem ordinatam ad opus; sin altero sensu, ad cognitionem, prout cognitio est, refertur, ac proinde ad intellectum speculativum pertinet. Hoc secundo sensu *idea* hic accipitur; quapropter quaestio de origine *idearum* huc recidit, quidnam sit, per quod rerum cognitio mentem humanam subeat.

fuse disseruimus, prae oculis habentes, quodnam illorum verum sit, explicabimus; deinde Philosophorum sententiam expendemus, qui humanam cognitionem sine sermonis ope evolvi non posse pertendunt.

ARTICVLVS PRIMVS

De Empirismo

3. Empirismus, si in universum consideretur, est illud systema, in quo, ope dumtaxat sensuum, totam humanam cognitionem acquiri asseritur. In materialisticum autem, et sensisticum dividitur, quorum ille fautores habuit Democritum, et Epicurum, omnesque recentes materialistas; hic vero, missis veteribus, quorum dux Protagoras fuit [1], in recenti aetate e Lockii philosophia ortus per totam Europam percrebuit.

4. Democritus, et Epicurus in ea sententia versati sunt, atomos, sive minimas quasdam particulas a corporibus avulsas, et horum simulacra prae se ferentes, huc atque illuc in aere circumvolitare, ab eisque, ubi per organa sensoria ad animam appulerint, cognitiones rerum in nobis effici [2].

5. In hoc crassissimo errore refellendo parum, aut nihil immorari opus nobis est. Etenim, si illa sententia admittatur, non modo intellectivae, sed ipsius quoque sensitivae cognitionis origo explicari non potest. Quandoquidem id s. Augustini argumento ex natura animae petito iam alibi ostendimus [3], lubet modo alia duo loca eiusdem sancti Doctoris exscribere, in quibus hoc ipsum ex natura obiecti sensilis, et ex natura sensationis luculenter evicit. Et primum ex natura obiecti sensilis; nam, quoniam, sententia Epicureorum, nihil aliud existit, quam atomi, et vacuum, quaerere licet, cuius naturae illa simulacra sint, et unde effluant. « Dicant ergo, inquit, in quo genere ponant imagines, quas de corporibus solidioribus affluere putant, ipsas minime solidas . . . Quaero, utrum etiam ab ipsis atomis affluant imagines? Si affluunt, quomodo iam sunt atomi, a quibus aliqua corpora separantur? Si non affluunt, aut potest aliquid sine imaginibus cogitari, quod vehementer nolunt, aut unde norunt atomos, quas nec cogitare potuerunt »? Secundo ex natura sensationis. « Si enim innumerabiles imagines e quolibet corpore fluunt, quid est, quod unius corporis una imago tantum videatur? Frustra

[1]) Cf Plat., *Theat.*, *Opp.*, vol. II, p. 68 sqq, Biponti 1782.

[2]) Cf Cic., *De nat. Deorum*, lib. I, c. 25, ed. Ernesti, et Lucret., lib. II, v. 292. — [3]) Cf p. 234, not. 4, et 237.

respondent id fieri ex eo quod frequenter fluunt, nam quousque constipentur, unum efficere nequeunt [1]». Cetera omittimus, licet enim nobis cum eodem sancto Doctore in haec verba erumpere. «Sed iam pudet me ista refellere, cum eos non puduerit ista sentire. Cum vero ausi sint etiam defendere, non iam eorum, sed ipsius generis humani me pudet, cuius aures haec ferre potuerunt [2] ».

6. Huic Epicureorum commento illud recentium Materialistarum, quorum agmen Thomas Hobbesius ducit, valde affine est. Re vera Hobbesius, cum animam a corpore haud distingui sibi persuasisset [3], inde confecit cunctas conceptiones animae non aliud esse, quam operationes corporis organici [4], proindeque « sensionem cognoscendi ipsa principia principium esse, scientiamque omnem ab ea derivari [5] ». At hi quoque in praesentia praetermittendi nobis sunt; nam, cum ipsi suum commentum e materialismi placitis derivent, illud, disiecto materialismo, sponte sua corruat necesse est. Et sane, cum immaterialitatem animae adversus illos asserturi erimus, luculenter demonstrabimus animam, si corporea esset, non modo nullius intellectionis, sed ne ullius quidem sensationis capacem fore, quippe quod vim sentiendi corpori inesse repugnat.

7. Ad empirismi sensistici examen progrediamur. Lockius docuerat duas facultates suppetere animae ad rerum cognitionem assequendam, easque esse *sensationem*, et *reflexionem*; si quidem anima sensatione res, quae sive extra se, sive in se fiunt, apprehendit; reflexione autem ad res sensibus apprehensas vim suam intendit [6]. At vero Condillachus, hanc Lockii sententiam enodans, reflexionem ad ipsam sensationem facillime revocari posse animadvertit; ideoque, uti alibi diximus [7], unicam sentiendi facultatem animae attribuit, et caeteras, quae a Philosophis enumerantur, non aliud esse, quam diversas sensibilitatis formas, earumque actiones nonnisi *sensationes transformatas* esse contendit. Ex sensibus igitur, tamquam ex unica fonte, Condillachi, eiusque sectatorum iudicio, origo totius cognitionis humanae repetenda est.

8. Momenta rationum, quibus systema istud radicitus evellitur, antea a nobis exposita sunt. Nos enim operationes intellectus tum ex obiecto, circa quod versantur, et modo, quo exercentur; tum

---

1) *Epist.* CXVIII, c. IV, n. 29 31.—2) *Epist. cit.*, n. 31.

3) *Leviathan*, sive *De Civ. Christi*, pars I, *De Homine*, c. 34, p. 183, *Opp. phil.*, t. II, Amstel. 1668.

4) *Physic.*, pars IV, c. 25, *Opp.* vol. I, ed. cit., p. 192 sqq.

5) *Physic.*, ibid., p. 193; *Leviath.*, part. I, c. 1, p. 3, etc.

6) *Essais* etc., lib. II, c. 2, § 2, ed. cit.—7) P. 360 361.

ex ipsis Condillachi principiis ad sensationes reduci non posse evidenter ostendimus [1]. Iam, si res ita se habet, vel sensus, tamquam unica nostra cognitionis fons, assignari nequeunt, vel homo cognitione intellectiva, qua ipse a belluis discriminatur, proindeque cognitionibus omnibus, quae necessitate, atque universalitate gaudent, expoliandus est. Atqui hoc secundum est absurdum. Restat igitur, ut primum asseratur, scilicet sensus non esse unicam fontem cognitionis humanae. Illud etiam, quod alibi ostendimus, memoria revocandum nobis est, scientiam in hoc systemate prorsus evanescere; scientiarum enim principia absoluta sint oportet, atque immutabilia; sensus e contrario nonnisi concretum, contingens, et mutabile referre possunt. Quapropter Cabanisius optime sibi constitit, quod, cum sensismi errores sine ulla ambage profiteretur, causas primas, et origines rerum extra omnem humanarum investigationum ambitum positas esse manifeste asseruit [2].

9. Denique, quamvis Sensistae immaterialitatem animae tueantur; tamen eorum systema latam viam materialismo sternit, quia hic, uti Nicolasius advertit, postremum illius pronuntiatum est [3]. Etenim ab iis, qui intellectum cum sensu confundunt, non aliae facultates, quam quae per organa corporea exercentur, animae concedendae sunt. Iam, si anima non aliis, quam hisce facultatibus, pollet, consequitur ipsam, dissolutis organis, nihil posse agere; atqui, si anima nihil agere potest, profecto non vivit: ergo, dissolutis organis corporis, anima corruptioni obnoxia foret. Accedit, quod sensatio a Sensistis, ut alibi innuimus [4], ita explicatur, ut anima illam excipiat, quin aliquid agat; unde dicendum est aut ipsam esse eiusdem naturae, ac corpus, aut ab ipso corpore non distingui, sensationesque non aliud esse, nisi encephali elaborationes. Id historia lu-

---

1) P. 361-363.

2) *Rapport du physiq.*, etc., Préf., ed. cit. Claessens in Ephem. Lovan., *Revue cath.* (an. 1864, mens. Aug., ser. 8a, vol. I, p. 461), nos reprehendit, quod in nostro opere *Philos. Christ.* etc. Cabanisium modo inter spiritualistas, modo inter materialistas numeravimus. Ast iniuria. Nam Cabanisius inter spiritualistas vulgo recensetur, quia ipse spiritualismum profitetur, sed eius placita sensismo, immo materialismo adfinia esse inter omnes convenit. Quare nos, et in locis *Phil. Christ.*, quae Claessens citavit, et in hisce *Institutionibus* (p. 211, et 241), cum scholas Philosophorum distinximus, illum spiritualistis accensuimus; sed cum de eius systemate iudicium tulimus, hoc ad materialismum ducere observavimus. Estne in his contradictio, quam Claessens nobis obiecit?

3) Nicolas, *Introd. à l' Étude de l' Histoire de la Philos.*, part. 2, c. 2, p. 118, 119, 123-127, Paris 1850.— 4) Cf p. 240.

culenter confirmat; quippe quae materialismum a sensismo, tamquam e trunco palmitem, semper propagatum esse nos edocet.

10. Porro sensismum Condillachi, aliorumque recentiorum e Lockii doctrina originem traxisse indubium est. Etenim, etsi Lockius, praeter sensationem, reflexionem admittat; tamen haec reflexio, ut merito Condillachus observavit, ad sensationem reducitur. Nam, cum huiusmodi reflexio nonnisi circa ea, quae sensibus percepta sunt, exerceatur, sensationes quidem vividiores reddit, atque ad summum in partes dissolvit, aut vario modo componit, sed non efficit, neque unquam efficere potest, ut mens ad intelligibilia, quae ab ipsis sensationibus specie differunt, adsurgere possit.

ARTICVLVS SECVNDVS

De systemate idearum innatarum

11. Nonnulli Philosophi, cum originem idearum per sensus explicari non posse perviderent, in eam sententiam adducti fuere, quod anima cognitionem suam saltem initialem naturaliter praeformatam habeat. Horum princeps fuit Plato. Hic primo *ideas* non solum a sensationibus, sed etiam *a notionibus* distinxit. Notiones, quas intellectus ex rerum sensilium observatione sibi conficit, communes ipsarum qualitates exhibent, ac proinde genus contingentium cognitionum sunt, quia ex rebus sensibilibus efficiuntur, quae contingentes, et mutabiles sunt. Ideae autem essentias rerum repraesentant, eaeque necessariae, immutabiles, et aeternae sunt; quapropter anima, nisi ideis polleret, nullius scientiae capax foret. Vt vero, quomodo mens ideas adipiscatur, explicaret, effinxit animam, antequam corpori uniretur, extitisse, eamque ideas illas aut *in se ipsis*, aut in Deo intuitam esse [1], deinde in corpus, tamquam in carcerem, ob quaedam crimina detrusam, omnium, quae ante intuebatur, esse oblitam. Itaque anima in hac vita obliteratas secum fert ideas, quas in anteacta vita contemplata est. Quoniam vero res externae ad *idearum* exemplar conditae sunt, efficitur, ut anima per sensationes, quibus res externas percipit, illas ideas in se exsuscitet, atque in praesentia contempletur. Hinc scientia rerum, quam in dies adipisci videmur, nonnisi reminiscentia est [2]. Ex his per-

---

1) Diximus *in se ipsis*, *aut in Deo*, quia, ut alibi dicemus, satis non liquet, utrum Plato in Deo, an in se ipsis ideas subsistere putasset.

2) Haec passim habet Plato in Dialogis, praesertim *Parmenides*, *Timaeus*, *Phaedrus*, necnon *de Republ.*, lib. X.

spicitur secundum Platonem 1° non ideas, sed cognitionem idearum naturaliter in anima praeformatam esse, quia ideae, Platonis iudicio, a nostro intellectu sunt seiunctae; 2° illam cognitionem in praesenti vita velut sopitam in anima esse.

12. At recentes Philosophi, qui in idearum origine explicanda quamdam primitivam cognitionem animae naturaliter insitam adstruunt, Platonis theoria, eiusque de praeexistentia animarum fabella reiectis, ipsas ideas animae innatas esse, eique a Deo in actu creationis inditas docent. Hanc autem sententiam diversis modis exponunt; unde diversa idearum innatarum systemata exoriuntur, quorum praecipui auctores sunt Cartesius, Leibnitius, et Rosminius.

13. Cartesius ideas distinxit in *adventitias*, *factitias*, et *innatas*. Adventitiae, eius sententia, sunt, quae animae obveniunt occasione motuum, qui ex rerum externarum appulsu in sensoriis organis excitantur; cuiusmodi, e. g., est idea solis. *Factitiae* sunt, quae ab ipsa anima ex diversarum idearum unione efficiuntur; puta idea hippocentauri. Denique *innatae* sunt, quae cum anima *concreantur*, id est, a Deo in actu creationis animae infunduntur, cuiusmodi est idea Dei, quam naturaliter habemus [1].

14. Leibnitius statuit facultatem cognitricem, quam ab ipsa essentia animae non distinguit, non posse esse *nudam* [2], nempe sine ullo actu cognitionis; huiusmodi enim facultas absurdum foret figmentum, et quidquam mere abstractum; sed esse quemdam primigenium actum cognitionis, in quo omnes ideae, ad quas postmodum sese porriget, quasi quaedam imperfecta lineamenta, uti venae in marmore hominis figuram describentes, implicantur. Hinc essentiam animae posuit in *schemate*, sive confusa repraesentatione totius universi, docuitque animam vi sibi insita illud evolvere, prout obiecta exteriora mutationes producunt in corpore, atque ita perceptionum, quae in ipsa continentur, apperceptionem, ideoque distinctam cognitionem adquirere [3].

15. Rosminius unam dumtaxat universalem ideam entis innatam menti esse, ab eiusque applicatione ad elementa sensilia perceptiones intellectivas rerum in mente exurgere contendit. Ipse in primis hoc statuit discrimen inter *perceptionem sensitivam*, atque *intel-*

---

1) *Medit.* III, c. 7, *Oeuvr. philos.*, ed. Garnier, t. I, p. 116.

2) *N. E.*, lib. II, c. 1, § 2, p. 222, et 223, ed. cit.

3) *Epist. ad Hanschium*, § 3, ed. Erd., p. 445, et 446; *Nouv. Ess.*, ed. cit., Avant-propos, p. 195-196; *ibid.*, lib. I, c. 3, § 16, p. 220-221, et lib. II, c. 1, § 20, p. 222.

lectivam, quod illa actualem existentiam rei nobis non exhibet, haec autem perceptioni sensitivae obiectivitatem largitur. Anima, eius iudicio, sui corporis sensum, ob suam cum eo unionem, pereniter habet, qui quidem *sensus corporeo-fundamentalis* commode vocari potest. Iam, quoties res externae aliquid in corpus agunt, nullum sensum sui in anima immediate gignunt, sed sensum fundamentalem sui corporis immutant. Hinc fit, ut anima in perceptione sensitiva immutationes a rebus in sensu corporeo-fundamentali factas sentiat, sive, quod idem est, se a causae externae vi permotam experiatur, sed non res ipsas percipiat. Quapropter perceptiones sensitivae, etsi non sint subiectivae, quia aliquid extra animam prae se ferunt, non sunt tamen obiectivae, quia proprium, et singulare obiectum non prae se ferunt. Eae igitur *extra-subiectivae* dicendae sunt [1]. E contrario, perceptio intellectiva non habetur, nisi cum menti de actuali existentia rei persuasum est, siquidem anima aliquid intellective percipere, seu cogitare tunc dicitur, cum illud existere affirmat. Quare in qualibet perceptione intellectuali duo veluti elementa, ex quibus componitur, distingui debent, eaque sunt conceptus, vel apprehensio rei perceptae, et tacita quaedam mentis affirmatio, seu iudicium de actuali existentia ipsius rei. Immo iudicium actum perceptionis intellectivae proprie constituit, et perceptiones sensitivas obiectivas reddit. Inde fluit mentem ex iudiciis, quibus existentia rerum affirmatur, in cognitionum suarum acquisitione exordiri, quia tum primo ipsa notionem rei consequitur, cum hoc internum profert iudicium, *Quod percipio sensibus, actu existit*. Illa iudicia *primitivorum* nomen sibi vindicant, quia prima sunt, quae de rebus fiunt, et ceteris iudiciis, cunctisque aliis mentis operationibus circa res ipsas praecedunt. Cum res ita se habeat, liquet problema de origine cognitionis humanae totum in eo positum esse, ut explicetur, quomodo illa primitiva iudicia conficiantur. Quod quidem in promptu est.

16. Primo statuendum est animae innatam esse ideam universalem *entis*. Enimvero 1° certum est praedicatum in quolibet iudicio semper universale esse oportere, quia nos non possumus ullum praedicatum cum subiecto copulare, nisi notionem universalem eius habeamus. Puta non licet nobis dicere, *Hic homo est albus*, nisi notio albedinis comperta nobis sit. 2° Certum quoque est nos nullam notionem universalem sine iudicii ope comparare nobis pos-

---

1) *Saggio* etc., sez. V, part. V, vol. II, p. 185 sqq., et sez. VI, part. III, vol. III, p. 94 sqq., Torino 1853.

se. Cum haec duo pronuntiata certa sint, inde prono alveo fluit, nisi progressionem iudiciorum in infinitum admittere voluerimus, in aliqua notione universali menti insita sistendum nobis esse, ex qua series iudiciorum, ac proinde initium cogitandi proficiscatur. Huiusmodi autem idea, cum ea sit, ex qua initium cogitandi sumitur, alia esse non potest, quam idea omnium maxime universalis, idest, idea existentiae; siquidem nihil, ut diximus, nisi existens cogitari potest. Iam, posita universali idea entis, simulque sensu fundamentali, qui ex rerum exteriorum actione diversis modis afficitur, anima naturali et spontaneo actu rationis illam ideam entis elementis sensibilibus, tamquam formam materiei, applicat, sive in eo, quod sensu percipit, quamdam entis universalis, quod naturaliter intuetur, *realizationem* videt, atque ita illud iudicium pronunciat: *Quod sentio, existit*; unde primas notiones quarumcumque rerum sibi conficit.

17. Postquam autem anima hoc modo ad rei cognitionem pervenit, sive rei perceptionem intellectualem sibi comparavit, ab ista iudicium de reali ipsius rei existentia abstrahit, indeque eius *simplicem apprehensionem* elicit, hoc est, merum et simplicem conceptum illius rei retinet. Huiusmodi conceptus id est, quod *idea* vocatur. Ex quo patescit mentem, perceptionis ope, rem tamquam actu existentem affirmare; unde perceptio definiri potest: cogitatio rei subsistentis; ope autem *ideae* illam cogitare uti possibilem, hoc est, concipere in se ipsa, nempe quatenus concipi potest, quin aliquid de ea affirmet, vel neget. Quamobrem idea definienda est cogitatio rei possibilis, vel intuitio possibilitatis alicuius rei; et quoniam possibilitas rei essentiam eiusdem constituit, idea dici potest: intelligibilis rei essentia. Quod si menti naturaliter insita est maxime universalis idea entis possibilis, sive idealis, patet ideas, quae diversis rerum speciebus referuntur, non esse, nisi determinationes, sive veluti *specificationes* universalissimae, et indeterminatae ideae *entis*, sive intuitiones possibilitatis rerum in luce eiusdem ideae entis factae. Hinc idea entis innata ea est, per quam in homine *cogitandi facultas*, vel *potentia idearum* proprie existit; per hanc enim primitiva iudicia formantur, quibus entia realia cognoscuntur, eorumque idea, quae ex abstractione iudicii de actuali ipsorum existentia exurgunt, in ipsa idea entis quasi substrato, aut, si ita loqui fas est, *fundo* communi haerent [1].

18. Antequam haec, quae recensuimus, Philosophorum placita,

[1]) *Nuovo Saggio* etc., sez. II, c. unic., vol. I, p. 10-12; sez. III, c. 3, art. 8, not. 1, p. 71-74; et art. 9, p. 72-80 ed. cit.

singillatim confutemus, pretium operae est systema idearum innatarum in universum considerare, et quaedam ex iam disputatis argumenta conficere, quae illud esse omnino absurdum luculenter demonstrant.

1° Si idearum innatarum hypothesis admittatur, consequitur animam per medium absolute, sive per se immateriale res intelligere. Atqui id, ut iam demonstratum est [1], naturae animae humanae repugnat, ac experientiae contradicit. Ergo hypothesis idearum innatarum reiicienda est.

2° Si ideae ingenitae menti essent, dicendum foret vel ipsam respectu illarum semper *in actu*, numquam *in potentia* esse, vel progressionem a potentia ad actum cognoscendi posse explicari, quin in anima intellectus possibilis admittatur. Atqui anima, uti ostensum est, a potentia ad actum cognitionis progreditur, ac huiusmodi progressio nonnisi ope intellectus possibilis obtineri potest [2]. Ergo ideas rerum menti innatas esse dici nequit.

3° Quandoquidem anima humana infimum locum inter substantias intellectuales tenet [3], perfectum illum intelligendi modum, qui substantiis intellectualibus superioris ordinis proprius est, ei convenire non potest. Atqui ad substantias intellectuales superioris ordinis, quippe quae « sunt a corporibus totaliter absolutae », pertinet suam perfectionem intelligibilem consequi « per intelligibilem effluxum, quo a Deo species rerum cognitarum acceperunt simul cum intellectuali natura [4] ». Ergo idem intelligendi modus animae humanae proprius esse nequit.

4° Iis, qui cognitionem esse menti humanae insitam tuentur, nisi secum pugnantia docere velint, animam in intellectione absolute passivam esse asserendum est; nam, si cognitio ab ipso Deo animae infunditur, anima illam non efficit, sed in se recipit. Atqui, posita absoluta intellectus passivitate, ratio intellectionis humanae, ut a nobis ostensum est, reddi nequit [5]. Ergo systema idearum innatarum origini nostrae cognitionis explicandae omnino impar est [6].

5° Intellectus, cum ad omne verum, quemadmodum alibi dixi-

---

[1]) P. 274 sqq. — [2]) P. 293-295.

[3]) Cf p. 341. — [4]) I, q. LV, a. 2 c. — [5]) Cf p. 309 sqq.

[6]) Hoc argumentum illos idearum innatarum assertores dumtaxat confodit, qui dogma creationis admittunt. Nam si, secundum Platonem, anima increata esse dicatur, ea nonnisi ex vi sibi insita, atque essentiali ideas rerum in anteacta vita intueri potuit. At sententia Platonis erroris ex eo redarguitur, quod absolutam activitatem intellectui humano tribuit; id quod falsum esse iam a nobis demonstratum est; Ibid.

mus [1], porrigatur, « quodammodo est, aiente s. Thoma, virtutis infinitae, inquantum potest in infinitum aliquid considerare; ut apparet in additione numerorum et linearum; unde infinitum aliquo modo sumptum est proportionatum rationi [2] ». Id sane, quo modo a nobis explicatum est, finitae eius naturae non repugnat; siquidem non per infinitas species, quae actu in eo sunt, sed per species, ad quas acquirendas adhuc in potentia est, *in infinitum* intelligere quit [3]. At contra, secundum sententiam, qua ideas nobiscum creatas esse asseritur, explicari id nequit, nisi vel infinitae species menti nostrae insitae admittantur, vel mens nostra per unam speciem omnia intelligere dicatur. Iam horum primum, uti ex se patet, absurdum est; alterum esse absurdum ex eo evincitur, quod plura per unam speciem ab intellectu distincte cognosci non possunt [4].

6° Denique, posito idearum innatarum systemate, de cognitionis nostrae realitate actum foret; mens enim ideis suis res extra se respondere nullo argumento persuadere sibi posset. Et sane, illae ideae vim res repraesentandi ex ipsa anima, cui insitae esse dicuntur, accipere nequeunt; siquidem anima, cum non sit causa rerum, ipsarum repraesentatrix esse nequit. Nec iuvat asserere illis ideis res ideo repraesentari, quod a Deo animae inseruntur. Etenim ratio, ob quam nostra cognitio est realis, cum natura ipsius animae consentire debet; naturale autem, ut saepe diximus, est animae per sensibilia ad intelligibilium cognitionem pervenire. « Animae, inquit Aquinas, habent esse affine corpori, inquantum sunt corporum formae; et ideo ex ipso modo essendi competit eis, ut a corporibus, et per corpora suam perfectionem intelligibilem consequantur; alioquin frustra corporibus unirentur [5] ». Hac sane ratione permoti alibi statuimus speciebus intelligibilibus reales naturas rerum ideo repraesentari, quia ex phantasmatis, quae ipsas obvolvunt, abstrahuntur [6]. Ergo ratio, ob quam nostra cognitio est realis, ex immediata Dei actione repeti nequit [7]. Quare, posito systemate idearum innatarum, ideae nonnisi aliquid subiectivum, sive in mente positum essent. Atqui ex elementis mere subiectivis nihil realis, et obiectivi elici posse in confesso apud omnes est. Ergo, si idearum

---

1) P. 277, 278. — 2) 1a 2ae, q. XXX, a. 4 ad 2.
3) Cf p. 278, not. 1. — 4) Cf p. 325, et 342.
5) I, q. LV, a. 2 c. — 6) Cf p. 287.
7) « Opinio (*quod formae intelligibiles effluunt in mentem nostram ab intelligentia agente*) excludit, inquit etiam s. Thomas, causas propinquas, dum effectus omnes in inferioribus provenientes solis causis primis attribuit, in

innatarum hypothesis admitteretur, de realitate nostrae cognitionis actum foret [1].

19. Haec in universum. Quod ad Platonem attinet, animae praeexistentia, eiusque cum corpore poenali coniunctione in praesentia omissis, rationem, qua cognitionem animae cum corpore coniunctae ipse explicat, prorsus absurdam esse ex ipsis eius principiis facile demonstrari potest. Et sane ideae, quarum anima reminiscitur, eaedem sunt, ac illae, quas ipsa in se consopitas naturaliter habet. Quare, si anima, secundum Platonem, sine ullo sensuum praesidio ideas rerum habuit, necesse est, ut sine hoc etiam illarum reminiscatur. Absurdum porro est corpus, quicum anima coniungitur, impedire, quin anima suarum idearum per se reminiscatur. Namque primo « nullus homo, ut inquit s. Thomas [2], obliviscitur ea, quae naturaliter cognoscit ». Atqui haec duo, Platonis iudicio, certa sunt, ideas esse animae naturales, atque animam ex eo, quod cum corpore coniungitur, naturam suam non amittere. Ergo coniunctio cum corpore in causa esse non potest, cur anima illarum idearum obliviscatur. Secundo, Plato, cum animam, ex eo quod cum corpore coniungitur, idearum suarum oblivisci, atque has per sensus excitari docet, duo secum pugnantia statuit. Etenim, quoniam anima ex eo, quod cum corpore coniungitur, cuiuscumque naturae haec coniunctio esse dicatur, vim sentiendi adquirit, coniunctio cum corpore esset simul causa, cur anima idearum obliviscatur, et causa, cur illarum recordetur.

20. Praeterea, si anima in hac vita non aliter res intelligit, quam quod illarum reminiscitur, necesse est, ut ipsa ideas omnium rerum *instar habitus* in se conservet, ob idque *habitualem* rerum cognitionem habeat. Atqui, ex Platonis doctrina, haec habitualis cognitio in anima non invenitur. Ergo falsum est animam res ex eo intelligere, quod idearum, quas in priori vita contemplata est, reminiscatur. Minor ita probatur: Natura habitus, ut iam diximus [3], expostulat, ut homo, quotiescumque ei libeat, illo utatur. « Vsus habituum, inquit s. Thomas, subiacet voluntati [4]». Quare si anima cum habituali rerum cognitione nasceretur, profecto illa pro suo lubitu uti posset. Atqui, secundum Platonem, anima ideas rerum in se actu considerare pro suo lubitu non potest, sed solum cum res externae

---

quo derogatur ordini universi, qui ordine, et connexione causarum contexitur »; *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. XI, a. 1 c.

[1]) Cf *Logic.*, p. III, c. II, art. 1, p. 172. — [2]) I, q. LXXXIV, a. 3 c.

[3]) P. 431. — [4]) *Qq. dispp.*, *De Virtut.*, q. I, a. 11 ad 14.

ipsam ad illarum considerationem excitant. Ergo anima habitualem rerum cognitionem non habet.

21. Nec quemquam moveat exemplum pueri a Platone memorati, qui, etsi nihil umquam didicisset, ordine tamen, et sensim interrogatus etiam de difficillimis problematibus protinus, et recte respondebat. Namque illud, quemadmodum iam a s. Augustino observatum fuit, non aliud innuit, nisi puerum naturali facultate intelligendi praeditum fuisse, qua e magis notis minus nota deducens interrogationibus,quae gradatim,et ordine fiunt,respondere potest [1]. Quod quomodo fiat, s. Thomas explicuit hoc modo: « Dicendum, quod ordinata interrogatio procedit ex principiis communibus per se notis ad propria. Per talem autem processum scientia causatur in anima addiscentis. Vnde, cum verum respondet de his, de quibus secundo interrogatur, hoc non est, quia prius ea noverit, sed quia tunc ea de novo addiscit [2]».

22. Quod ad Cartesianos attinet, horum opinio duobus pronuntiatis innititur, quorum primum est, essentiam animae in actuali cognitione consistere, alterum vero est, intellectum non posse species rerum ex ipsis rebus vi sua sibi comparare. Namque ex primo inferunt ideas rerum in anima cum ipsa anima a Deo; creari, quia essentia animae, quidquid est, ab actu creationis habet; atque ex altero ideas oportere esse menti innatas, quia ipsae a sensibus oriri non possunt.

23. Ast utrumque pronuntiatum falsum est. Primum quidem, quia,caeteris omissis,de quibus in *Anthropologia* agemus,non solum cognitio,sed ipsa quoque facultas cognoscendi,quemadmodum ostendimus, essentiam animae constituere nequit [3]. Alterum vero,quia futilia sunt rationis momenta, ob quae a Cartesianis propugnatur. Cartesiani argumentantur hunc in modum: Intellectus, antequam efformet species intelligibiles, aut cognoscit rem, quam species repraesentat, aut rem minime cognoscit. Atqui non primum, quia species rerum haberet,antequam ipsas efformaret;nec secundum,quia nequit intellectus in seipso rerum illarum species effingere,quas non cognoscit. Ergo, nisi ideae innatae admittantur,neutiquam ipsarum origo explicari potest [4]. Hoc argumentum ex iis,quae iam a nobis demon-

---

1) *De Trin.*, lib. XII, c. ult. Cf *De Retract.*, lib. I, c. 4, et S.

2) I, q. LXXXIV, a. 3 ad 3.

3) P. 213 215.

4) Cf Auctorem *Instit. phil. ad usum Sem. Lugd.*; *Met. special.*, pars II, Diss. II, art. 3, t. III, p. 205, Bassani 1791; et Purchotium, *Inst. Phil.*; *Met.*,

strata sunt, nullo negotio exploditur. Et sane, intellectus tunc rem cognoscit, cum eius speciem iam efformatam in se suscipit; hinc actio, qua res cognoscitur, non ad intellectum agentem, qui speciem intelligibilem efformat, sed ad intellectum possibilem pertinet [1]. Iam actio, qua intellectus agens speciem intelligibilem efformat, non est *formaliter*, sed *efficienter* cognitrix; quia ipsa obiectum, quod est *potentia* intelligibile, *actu* intelligibile reddit [2]. Intellectus autem agens ad hanc actionem exerendam expostulat quidem ut obiectum potentia intelligibile ipsi praesens sit, sed non ut ideam eius iam in se habeat [3]. Cuius rei ratio est, quod actio, qua intellectus agens speciem intelligibilem efficit, immaterialem naturam animae necessario consequitur, ac proinde ipsa non arte, sed naturaliter fit. Nam, cum relatio, quae inter quamlibet facultatem, et proprium obiectum eius existit, necessaria sit, oportet illas actiones cuilibet facultati necessario convenire, sine quibus versus obiectum suum ferri nequit. Atqui facultas intelligendi, quippe quae immaterialis est, obiectum suum, nempe essentiam rerum materialium, assequi non potest, nisi haec conditionibus materiae, per quas individua, et sensilis est, expolietur. Ergo actio, qua intellectus agens illam essentiam ex conditionibus materialibus eximit, atque ita speciem intelligibilem efficit, naturaliter, non arte [4] exeritur. Quod si huiusmodi actio naturaliter ab intellectu agente fit, profecto hic idea obiecti non indiget.

24. Omittimus alia Cartesianorum argumenta, eaque praesertim, quae ad ingenitam ideam Dei evincendam afferunt, quia horum mentio alias facienda nobis erit. Illud dumtaxat adnotatum volumus, Cartesium hac in re ambiguum esse; siquidem aliquando pro ideis innatis ipsam naturalem cognoscendi facultatem intelligere videtur [5]. At, si Cartesius idearum innatarum nomine ipsam naturalem cognoscendi facultatem intelligit, nobiscum consentit. Nihilominus liceat nobis ab eo sciscitari, si omnes ideae a naturali cognoscendi proficiscuntur, cur non omnes esse innatas dicat? cur adventitias praeterea, et factitias admittat?

---

pars II, sect. 3, c. 4, t. I, p. 423, Venetiis 1760. Fere eodem argumento Rosminius (vid. p. 298-299) etiam usus est.

1) Cf p. 291, et 313. — 2) Cf p. 299. — 3) Cf p. 300.

4) Quandoquidem intellectus agens actionem suam naturaliter exerit, hanc sine ulla regula fieri Rosminius inde confecit (*Op. cit.*, sez. IV, c. I, art. 17, vol. I, p. 206, et 207, ed. cit.). At falso; siquidem, cum illa actio naturam immaterialem animae necessario consequatur, ipsam secundum leges, quas Auctor rerum, nempe Deus, ipsi animae indidit, efficiatur oportet.

5) Cf *Réponses aux Obiect. 3*, Obiect. I, n. 56, *Oeuvr. phil.*, ed. Garnier, t. II, p. 104, et *Not. in Programm. Belgicum*, t. IV, p. 58, ed. cit.

25. Leibnitii systema non paucis incommodis laborat. In primis, cum statuit facultates *nudas*, nempe sine ullo actu non esse aliud, quam figmenta phantasiae, resque mere abstractas, actum primum, nempe illud, quod formam, sive essentiam rei constituit, cum actu secundo, sive operatione confundit. Potentiae actu primo nudatae procul dubio non sunt, nisi figmenta, quia rem sine sua forma existere repugnat. At non repugnat potentias esse sine ullo actu secundo; nam, cum notio potentiae dispositionem ad actum secundum, sive ad operationem, non vero ipsam operationem complectatur, certe actus secundus, sive operatio ad eius essentiam non pertinet [1]. Ex quo patescit potentias sine operatione non esse figmenta rationis. Namque ipsae, uti iam demonstravimus [2], sunt qualitates, quae necessario essentiae animae accidunt, hoc est, quae ab essentia animae *resultant*, et per quas animae diversas suas operationes exerit; quocirca, prout accidentia anima sunt, *esse* proprium accidentis habent; et prout ad operationem ordinantur, dispositionem ad operandum habent.

26. Praeterea essentiam animae in se totius Vniversi schema habere tam absurdum est, quam animam ab ipso Deo non distinguere; solius enim Dei, qui causa omnium rerum est, earum similitudines in se essentialiter habere, atque ideo per suam ipsam essentiam omnia cognoscere proprium esse potest. Audiatur s. Thomas: «Cum Essentia Dei habeat in se quidquid perfectionis habet essentia cuiuscumque rei alterius, et adhuc amplius, Deus omnia propria cognitione cognoscere in seipso potest. Propria enim natura uniuscuiusque consistit, secundum quod per aliquem modum Divinam perfectionem participat [3]». Et clarius alibi: « Si aliquis intellectus est, qui per essentiam suam cognoscit omnia, oportet, quod essentia eius habeat in se immaterialiter omnia. . . . Hoc autem est proprium Dei, ut sua Essentia sit immaterialiter comprehensiva omnium, prout effectus virtute praeexistunt in causa. Solus igitur Deus per Essentiam suam omnia intelligit: non autem anima humana, neque etiam Angelus [4] ».

27. Denique systema Leibnitii ex eo etiam reiiciendum est, quod, ipso fatente, cum Platonis reminiscentia consentit. Enimvero, quemadmodum Plato sensit animam idearum suarum reminisci, pro eo ut res sensiles ei occurrunt, ita ipse censuit animam *schema* ex vi

---

1) Cf p. 214. — 2) P. 214-215.

3) I, q. XIV, a. 6 c.

4) Ibid., q. LXXXIV, a. 2 c. Cf s. Bonav., *In lib. II Sent.*, Dist. III, p. 2, a. 2, q. 1 *resol.*

sibi insita, prout corpus a rebus sensibilibus movetur, evolvere, atque ita perceptionum, quae sine apperceptione in ea sunt, apperceptionem, sive conscientiam adquirere [1]. Quapropter eius sententia fere iisdem, ac Platonica, difficultatibus laborat. Nam si anima, Leibnitii iudicio, sine sensuum praesidio res intelligit, ne sensuum quidem praesidio opus ei esse debet, ut super ideas rerum reflectatur, earumque conscia fiat, quia eadem est facultas, qua anima res intelligit, et suarum intellectionum conscientiam habet. Iam, si anima sine sensuum praesidio intellectionum suarum conscia fit, consequitur corpus, quicum anima coniungitur, et per quod sentiens est, in causa esse non posse neque cur anima perceptionum, quae ei naturaliter insitae sunt, apperceptionem amittat, neque cur eam adipiscatur.

28. In Rosminii autem sententia tria vitia, ceteris omissis, adnotanda nobis esse censemus, 1° quod futili fundamento superstruitur; 2° quod absurda inest; 3° quod originem idearum perperam explicat.

Vt a primo capite ordiamur, 1° iam alibi adnotavimus [2] perceptionem sensitivam, ex ipsa doctrina Rosminii, esse obiectivam; ac proinde nullum esse discrimen, quod inter *obiectivum*, et *extrasubiectivum* Rosminius commentus est.

2° Fallitur Rosminius, quod notionem rei sine persuasione de reali eius existentia, ac proinde sine praecedenti iudicio haberi non posse docet. Etenim, ut scite advertit Galluppius [3], aliud est percipere rem, quae in se realis est, aliud est percipere rem, prout realis est. Primum ad genus cognitionis directae pertinet, quia circa ipsam rem versatur; alterum ad genus cognitionis reflexae, quia supra ipsam rei cognitionem, quae iam parta est, exercetur. Et sane, ut res, prout realis est, percipiatur, opus est iudicio; oportet enim intellectum super rem, quae iam percepta est, converti, ut inde perspiciat, utrum, necne perceptio realitati conveniat. At res primo modo sine iudicio percipitur; siquidem intellectus rem, quae in se obiectiva est, dumtaxat apprehendit, quin investiget, utrum sua cognitio realitati consentanea sit, necne. Iam compertum omnibus est cognitionem directam reflexae anteire [4], atque in quaestione circa originem idearum

---

1) *Reflex. sur l' Essai de l' entend. de Locke*; *Opp.*, p. 137, et *N. E.*, Avant-prop., p. 196, et lib. II, c. 1, § 2, p. 222.

2) P. 243, not. 1.

3) *Lezz.* etc., lez. 88, vol. 2, p. 269, ed. cit.

4) « Primo actus, inquit s. Thomas, ab ipsa (anima) exiens terminatur ad obiectum, et deinde reflectitur super actum »; *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. II, a. 2 ad 2.

de primis,et directis notionibus disputari. Hinc Rosminius,cum illam controversiam ope iudicii, quod non nisi in cognitione reflexa expostulatur, explicandam suscipit, a proposito digreditur.

3° Nos Rosminio lubenter concedimus cuiuslibet iudicii praedicatum nonnisi notionem universalem esse posse[1]; verum tum huiusmodi attributum esse ens universale, tum notionem universalem sine iudicio a mente nostra comparari non posse omnino inficiamur. Et sane, quod ad primum attinet, si de iudiciis asserentibus sermo sit, in his, quocumque modo explicentur, semper attributum est aliquid, quod cum subiecto coniungitur; illud autem, quod cum subiecto in iudicio coniungitur, ab ipso subiecto, in quo est, determinatur, ideoque non est ens universale, sed determinatus modus entis. Sin de negantibus, profecto quoties attributum de subiecto negatur, ipsum subiectum non negatur, sed potius illud sine aliqua qualitate esse sumitur. Atqui, si attributum esset ens universale, ipsum subiectum iudicii negaretur; nihil enim extra ens est. Ergo naturae iudicii negantis repugnat eius attributum esse ens universale.

29. Quod ad alterum attinet, notio universalis, ut in sequenti capite diligentius explicabimus, duplici ratione spectari potest, scilicet vel prout essentiam repraesentat seiunctam a notis individuantibus, proindeque eiusmodi, ut, cum a nullo individuo determinetur, ad plura determinari possit; vel prout ipsam universalitatem complectitur, seu prout comparatur ad inferiora, quae eius ambitu concluduntur. « Notandum est, inquit s. Thomas, quod aliud est dicere animal, in quantum animal, et animal, in quantum universale; et similiter homo in quantum homo, et in quantum species; quia animal, in quantum animal, est animal tantum, et significat essentiam simplicem [2] ». Omisso altero modo, qui ad hanc rem non pertinet, notio universalis, si primo modo spectetur, ope abstractionis comparatur; siquidem, cum intellectus agens essentiam a conditionibus, quibus ipsa individua est, seiungit, notio, quae in intellectu possibili relucet, repraesentat essentiam, quae ad plura indefinite determinari potest [3].

30. Neque rationis momenta, quibus Rosminius sententiam suam communire studuit, aliquid evincunt. Ipsa fere sunt haec: Intellectus essentiam a conditionibus individuantibus abstrahere non potest, nisi

---

1) Cf p. 338.

2) *Opusc.* LV, *De Vniversalibus*, tract. 1. Hocce opusculum Ioan. Alb. de Rubeis, aliique eruditi Aquinati iure abiudicant. Nihilominus nos ipsum, quasi genuinus sit eius foetus, interdum citamus, quippe quod doctrinam sancti Doctoris luculenter exponit, atque inter eius opera editum invenitur.

3) Cf p. 279-280.

res individuas, in quibus illa essentia cum conditionibus individuantibus existit, iam noverit; quare ad huiusmodi abstractionem requiritur, ut intellectus ideas rerum particularium iam adeptus sit. Insuper, intellectus essentiam communem ab individuis abstrahere non potest, nisi prius *nota communi*, sive idea generali potiatur; quapropter tantum abest, ut abstractio creet ideam universalem, ut potius ipsam expostulet [1].

31. Sed, quod ad primum attinet, abstractio, ex qua idea universalis exurgit, ut alibi diximus [2], non ea est, quae « contingit per modum compositionis, et divisionis, sicut cum intelligimus aliquid non esse in alio, vel esse separatum ab eo »; sed ea est, quae « contingit per modum simplicitatis, sicut cum intelligimus unum, nihil considerando de alio [3] ». Iam huiusmodi abstractio, uti etiam vidimus [4], cum sit naturalis actio intellectus agentis in phantasma, non expostulat ideas rerum particularium, sed solum praeviam cognitionem sensitivam, seu phantasma, a quo intellectus agens conditiones materiales separat. Nihil autem prohibet, quominus intellectus essentiam, quae cum conditionibus individualibus coniuncta reapse existit, sine his intelligat. Nam ad unum sine altero intelligendum non aliud requiritur, quam ut unum ad alterius notionem non pertineat [5]. Atqui conditiones individuales essentiam rei non ingrediuntur. Ergo intellectus essentiam rei sine conditionibus, a quibus ipsa individua fit, intelligere potest. Immo, quoniam intellectus est immaterialis, oportet ipsum res materiales immaterialiter, scilicet alio modo, quam quo in se sunt, intelligere; et quandoquidem res materiales immaterialiter cognosci possunt ex eo dumtaxat, quod illarum essentia sine conditionibus materiae cognoscitur, res materiales ex eo tantum intelligere posse, quod earum essentiam sine ulla conditione materiae cognoscat [6].

32. Eodem fere modo altera difficultas exolvitur. Etenim abstractio non expostulat, ut anima praeviam cognitionem *notae communis*, sive notam communem cognitam tamquam communem habeat, sed tantum ut animae obviam fiat obiectum, ex quo intellectus aliquid, quod pluribus commune sit, seiungere potest. Hoc obiectum est phantasma, in quo essentia, quae pluribus communis est, latet. Quocirca abstractioni, ut diximus, praecedit cognitio concreta, quae es-

---

1) *N. S.*, sez. 4, c. I, a. 16, t. I, p. 206 209.
2) P. 287. — 3) Cf p. 300. — 4) Ibid., et p. 454.
5) Cf s. Thom., *Contr. Gent.*, lib. I, c. 54.
6) Vid. *Sum.* I, q. L, a. 2 c.

sentiam una cum conditionibus individualibus exhibet. Intellectus autem ope abstractionis notionem illius essentiae a conditionibus individualibus exemtae sibi conficit; deinde super hanc notionem reflectens illi notam communem, sive *rationem universalitatis* apponit [1]. Cognitio igitur notae communis efficitur ex reflexione super notionem, quam intellectus ope abstractionis adipiscitur; tantum abest, ut abstractioni praecedat.

33. Frustra autem quisquam obiiceret intellectum non posse illud commune, quod in phantasmate latet, abstrahere, quia phantasma, cum ad facultatem sensitivam pertineat, praesens intellectui esse nequit. Etenim, quamvis animae facultates inter sese distinguantur; tamen una est earum radix, unumque est ipsarum subiectum, nempe essentia animae [2], ita ut non facultas, sed anima per facultatem aliquid agere proprie dicatur [3]. Hinc fit ut anima, cum per facultatem sensitivam phantasma percipit, per intellectum agentem actionem abstractivam in phantasma exerat.

34. Ex quibus omnibus intelligitur nihil esse, cur idea innata entis in anima admittenda sit, sapienterque s. Thomam illud statuisse: « Intellectus, quo anima intelligit, non habet aliquas species naturaliter inditas, sed est in principio *in potentia ad huiusmodi species omnes* [4] ».

35. Secundo, rosminianum systema absurdum in se est. Enimvero, 1° si idea entis, quam Rosminius confinxit, innata menti esset, ipsa non aliud, quam affectio ipsius mentis esse posset; et quoniam necessitate, infinitate, immutabilitate, aliisque notis propriis divinae naturae ornata passim ab eo dicitur, quamdam affectionem divinis characteribus ornatam menti nostrae inhaerere dicendum esset. Atqui id naturae nostrae mentis omnino adversatur. Ergo idea entis, quam Rosminius innatam menti humanae esse voluit, absurda est.

2° Idea entis, secundum Rosminium, est maxime abstracta, simulque nullius obiecti concreti cognitionem exigit. Atqui abstractio sine illo, ex quo abstrahitur, intelligi nequit. Ergo Rosminius sua idea entis pugnantia statuit.

3° Iudicium primitivum eo modo, quo a Rosminio explicatur, naturae iudicii adversatur. Etenim iudicium, quodcumque sit, in unico et non diviso actu consistit, quo relatio inter subiectum, et praedicatum perspicitur [5]. Atqui relatio inter subiectum, et praedi-

---

1) Cf s. Thom. I, q. LXXXV, a. 2 ad 2. — 2) Cf p. 216 217.
3) Vid. *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. X, a. 9 c..
4) I, q. LXXXIV, a. 3 c. — 5) Cf p. 340-341.

catum unico, et non diviso actu perspici non potest, nisi una, eademque sit facultas, quae utrumque cognoscit. Ergo, nisi subiectum, et praedicatum ad unam, eamdemque facultatem spectent, iudicium impossibile evadit. Iamvero in primitivo iudicio rosminiano subiectum, et praedicatum ad diversas facultates pertinent, quia subiectum est id, quod per sensationem extrinsecus animae advenit, praedicatum autem est intelligibilis idea entis, quae intrinsecus animae est. Iudicium primitivum igitur eo modo, quo a Rosminio explicatur, naturae iudicii repugnat.

36. Accedit, quod hoc iudicium, secundum Rosminium, est simul comparativum, et instinctivum; comparativum, quia per coniunctionem ideae innatae entis cum sensatione fit, et instinctivum, quia illa coniunctio per actionem spontaneam, et naturalem rationis efficitur. Atqui quodlibet iudicium, ut iam ostendimus, per comparationem terminorum fit [1], atque iudicium esse simul comparativum, et instinctivum repugnat [2]. Ergo absurdum est iudicium primitivum, quod Rosminius commentus est.

37. Tertio, absurdum etiam hoc systema se prodit, si modus, quo originem idearum explicat, inspiciatur. Et sane, 1° rem, quae sensationem producit, mens, secundum Rosminium, non cognoscit, nisi antea iudicium efformet, quo ideam innatam entis ipsi applicet; quapropter mens, cum hoc iudicium conficit, applicat ideam entis rei, quam nondum cognoscit. Atqui hoc absurdum est; nam, aiente s. Thoma, « nullus potest applicare aliquid ad alterum, nisi illud praecognoscat; unde dicta applicatio non potest esse ratio cognoscendi particularia, sed cognitionem singularium praesupponit [3]». Absurda igitur est ratio, qua Rosminius suo systemate originem nostrae cognitionis explicare conatur.

2° Etiamsi illam applicationem possibilem esse concedatur, tamen nullius rei intellectiva cognitio ex ipsa exurgere posse certum est. Satis foret ad hoc probandum illud nobis in memoriam revocare, quod alias ostendimus [4], scilicet lumen, quo res cognoscibiles fiunt, non esse, quemadmodum Rosminius contendit, ideam entis possibilis animae innatam. Nihilominus e re est id evincere hocce argumento: Ens, cuius ideam innatam in anima Rosminius agnovit, sensibilibus elementis applicatum, vel ex se in alicuius rei conceptum determina-

---

[1]) Cf p. 331-333. Inde quoque conficitur, uti ostensum est (p. 335-336), ideam, non vero iudicium esse primam operationem mentis, atque hanc esse, contra ac Rosminius contendit, sententiam s. Thomae. Vid. p. 336, not. 1.

[2]) Cf p. 332, not. 3. — [3]) I, q. XIV, a. 11 c. — [4]) P. 288.

tur, quasi sensationem in aliquem conceptum determinatum transmutet, vel ex vi sensationis, cui applicatur, quasi sensatio efficiat, ut ens universale aliquam determinatam ideam exhibeat. Atqui utrumque absurdum est. Ergo ex applicatione ideae entis ad elementa sensibilia nullus determinatus conceptus oriri potest. Assumptio ita probatur: Notio innata entis, Rosminii sententia, est maxime vaga, et indeterminata; atqui ex eo, quod est per se indeterminatum, nempe sine aliquo principio determinante, nihil determinati exurgere potest, aeque ac ex eo, quod est in potentia, sine aliquo principio, quod iam actu sit, nihil actuale oriri potest. Ergo absurda est prima hypothesis. Absurda est etiam altera; quia in effectu illud contineri nequit, quod nullo modo in causa invenitur: atqui sensatio, secundum Rosminium, non est cognitio [1]; ergo ex vi sensationis neutiquam effici potest, ut ens indeterminatum alicuius rei conceptum determinatum exhibeat.

3° Etiamsi ex applicatione ideae innatae entis ad elementa sensibilia aliquem determinatum conceptum exoriri posse daretur; tamen hic neque circa res incorporeas versaretur, quia sensatio ambitum rerum corporearum transilire nequit, neque ipsarum rerum corporearum realitatem nobis exhiberet, quia ope iudicii, quo mens ideam entis possibilis elementis sensilibus adiungit, conceptus possibilitatis rei, quae sentitur, non vero conceptus realis eius existentiae derivari posset. Exinde colligitur rosminianum systema idealismo latam viam sternere. Quod quidem comprobari potest hoc brevi argumento: Ex elementis subiectivis, ut diximus, nihil obiectivi elici potest. Atqui illud iudicium, quo mens realem existentiam rerum pronunciat, ex elementis prorsus subiectivis conflatur. Nam sensatio, secundum Rosminium, est dumtaxat affectio subiecti sentientis, quae obiectum externum non attingit; idea innata entis, quae sensationibus adiungitur, est quaedam idealis forma ipsius mentis; coniunctio denique sensibilium elementorum cum idea entis ex coeco instinctu efficitur. Ergo Rosminius suo illo primitivo iudicio obiectivam rerum cognitionem statuere frustra conatur [2].

4° In explicanda quoque origine notionis universalis Rosminius multa peccat. Mens, eius iudicio, uti iam diximus [3], postquam intellectivam rei cognitionem adepta est, ab hoc iudicio persuasionem de rei existentia seiungit, atque ita ideam, sive notionem universalem [4] rei sibi comparat. Quapropter notio universalis non est aliud,

---

[1]) Cf p. 448.

[2]) Cf Galluppi, *Lett. filof.*, VI, lett. Napoli 1838.—[3]) P. 449.

[4]) Rosminius quamlibet ideam esse generalem passim asserit. De hac eius

quam notio rei singularis ab existentia ipsius rei seiuncta, seu rei, prout possibilis est; notio enim rei singularis hoc modo considerata est typus, secundum quem cunctae res eiusdem naturae existere possunt, ob idque, cum in pluribus inveniri possit, est universalis [1]. Verum, notio universalis ex eo, quod res, prout possibilis est, consideratur, exurgere non potest. Et sane universale non innuit aliquid, quod existentiae opponitur, quia « commune, ut s. Bonaventura advertit, quantum est de se, indifferenter se habet ad actum, et ad potentiam [2] ». Atqui possibile, cum sit id, quod *in potentia* est, aliquid innuit, quod existentiae opponitur. Ergo universale, et possibile unum, idemque non sunt. Quod si universale, et possibile unum, idemque non sunt, concludendum adversus Rosminium est notionem alicuius rei non esse universalem ex eo, quod res, prout possibilis est, consideratur.

38. Vt hoc argumentum illustrius fiat, advertendum est aliam esse notionem singularitatis, aliam notionem existentiae; siquidem existentia, eodem Rosminio concedente, est id, per quod essentia *actu* est, seu, ut Scholae aiunt, est *complementum*, et *actualitas* essentiae; singularitas autem est id, per quod essentia una, et incommunicabilis est [3]. Quod cum ita sit, universalitati singularitatem relative opponi [4], atque existentiam relative opponi possibilitati, non universalitati nemo est, qui non videat. Quapropter, si notiones universalitatis, et existentiae sibi relative non opponuntur, notionem possibilitatis, quae notioni existentiae relative opponitur, cum notione universalitatis unam, eamdemque non esse concludendum est.

39. Perperam quoque Rosminius ideam universalem confundit cum notione rei singularis, prout haec seiuncta ab existentia veluti typus plurium rerum singularium consideratur. Etenim illa quoque notio, quae rem veluti principiis individuantibus determinatam repraesentat, uti plurium rerum singularium exemplar considerari potest; immo res individua tamquam exemplar plurium individuorum considerari non potest, nisi prout individua, et singularis est. Vnde, si individuum ex eo, quod plurium individuorum exem-

---

sententia cf P. Liberatore, *Della conoscenza intellettuale*, vol. I, c. 4, p. 274, ed. cit.

1) *N. S.* etc., sez. III, c. 2, a. 10, et sez. V, part. 2, c. 3, Napoli 1842.

2) *In lib. I Sent.*, Dist. V, a. 11, q. 2 *resol.*

3) « Est de ratione individui, inquit Angelicus Doctor, quod non possit in pluribus esse »; 3, q. LXXVII, a. 2 c.

4) « Vniversale, et singulare, ait s. Thomas, sunt differentiae entis »; *Cont. Gent.*, lib. I, c. 65, n. 3.

plar esse potest, universale esse dicatur, procul dubio ipsum per illud, quo est individuum, esse etiam universale dicendum est; id quod apertissimam repugnantiam continet. Accedit quod si universale non aliud esset, quam ipsum singulare, prout plurium aliorum singularium exemplar est, Nominalium sententia de vi universalium tenenda nobis foret. Enimvero, Nominales, uti alibi videbimus, autumabant universale non esse aliud, nisi conceptionem animi, quae plures res singulares repraesentat; quia mens humana, postquam plures res singulares similes novit, conceptionem sibi efformat, quae singulis illis individuis similibus convenit, simulque vocem adhibet, quae illas perinde significat. Atqui, si notio universalis, uti Rosminius contendit, esset notio singularis, prout est typus, et exemplar plurium rerum singularium, ipsa, uti per se patet, non aliud esse posset, quam conceptus singularis, qui plures res singulares repraesentat. Ergo, admissa sententia Rosminii de natura notionis universalis, sententia Nominalium de vi universalium admittenda etiam foret. Iamvero haec sententia Nominalium, eodem Rosminio docente, et absurda in se est, et ad exitiales errores ducit. Necesse est igitur absurdam quoque esse sententiam Rosminii, qua ideae nniversales cum ideis typicis confunduntur.

5° Absurdus etiam est modus, quo Rosminius mentem nostram ens possibile cognoscere statuit. Docet enim ens possibile, cum sit per se intelligibile, et immutabile, non posse ab intellectu immutari, proindeque inter ens possibile, et intellectum relationem praesentiae, atque intuitionis, non vero actionis, et passionis intercedere. Ex quo concludit ens possibile per solam praesentiam ab intellectu apprehendi, quia intellectus ens possibile intuetur ex eo quod illud ei praesens est, eique se manifestat [1]. At vero cl. vir in primis non advertit rem cognitam, cuiuscumque naturae sit, et quacumque facultate apprehendatur, a facultate, qua cognoscitur, minime immutari. Etenim, cum cognitio, ut saepe s. Thomas monuit [2], sit perfectio subiecti cognoscentis, non obiecti cogniti, ipsa non in re obiecta, sed in subiecto mutationem efficere debet; ex quo fit, ut relatio, quae inter rem scitam, et scientem intercedit, sit *realis* in sciente, et *logica* in re scita. Hinc nihil prohibet, quin inter facultatem, atque obiectum aliquod immutabile relatio actionis, et passionis intercedat, quia passio, quae est terminus actionis, in facultatem, non vero in obie-

---

1) *Psicol.*, part. 2, lib. II, c. 3, § 948, vol. II, p. 104, ed. Novara, et *N. S.*, sez. V, part. 2, c. 5, § 2, 3, t. II, p. 120, not. 1, Torino 1852.
2) 1a 2ae, q. XXXI, a. 5 c. Cf p. 232.

ctum cadit [1]. Praeterea, ex sola praesentia rei nulla relatio inter mentem, et ipsam rem gigni potest. Namque, ut saepe dictum est, quoniam cognitio est actio, quae in anima perficitur, anima rem cognoscere non potest, nisi res cum ipsa coniungatur; atqui res cum anima per seipsam coniungi nequit, alioquin unum idemque cum anima fieret; necesse igitur est, ut per aliquid, quod ipsam repraesentet, hoc est, per speciem suam in anima existat [2]. Hinc relatio inter rem, et mentem, quae ipsam cognoscit, non ex praesentia rei, sed ex specie, quae rem in mente repraesentat, oritur. « Ad hoc, inquit s. Thomas, quod aliquid cognoscitur ab anima, non sufficit, quod sit sibi praesens quocumque modo, sed in ratione obiecti. Intellectui autem nostro nihil est secundum statum viae praesens, ut obiectum, nisi per aliquam similitudinem ipsius, vel ab ipso effectu acceptam , quia per effectus devenimus in causas [3] ». Denique relatio intuitionis non opponitur, uti Rosminio visum est, relationi actionis et passionis; siquidem, admissa intuitione entis possibilis, quaerere licet, utrum anima, ens possibile intuendo, aliquid agat, an patiatur; ideoque num intellectus, cui illa intuitio, tamquam actus proprius assignatur, sit activus, an passivus.

40. Itaque theoria Rosminii de origine idearum non solum futili fundamento innititur, et commentitia in se est, sed etiam cum originem cognitionis intellectivae, tum notiones universales, tum denique ipsam intuitionem entis possibilis perperam explicat.

---

[1]) Rosminius, quoniam statuit nullam intercedere relationem actionis, et passionis inter intellectum, et ens possibile, cuius intuitio est, ut ipse inquit, « actus primus, qui intelligentiam humanam constituit » (*N. S.* ibid., c. 4, art. I, § 3, p. 92), inde confecit intellectum esse facultatem *receptivam*. Ipse praeter facultates, sive *functiones* activas, et passivas, in anima facultates receptivas agnovit, atque hoc nomine illas designavit, quae proprium obiectum non immutant. At, praeterquam quod haec sententia, ut diximus, falso sumit obiectum a facultate, qua cognoscitur, immutari, ipsam absurdam esse evicimus pp. 222, not. 6.

[2]) Cf pp. 232-233, et 281-282.

[3]) *In lib. 1 Sent.*, Dist. XVII, q. I, a. 4 ad 4. Rosminius sententiam suam de idearum origine cum placitis s. Thomae omnino consentire gloriatur. At sententiam istam Aquinati iniuria adiudicari tum ex iis, quae passim adnotavimus, tum ex iis, quae P. Liberatore (*Op. cit.* vol. I, c. IV, aa. X, et XI, p. 317-328; vol. II, c. VI, a. III-VI, p. 236-267) fuse disseruit, evidenter perspicitur.

ARTICVLVS TERTIVS

De Transcendentalismo

41. Quisquis systemata idearum innatarum, quae modo refutavimus, attente consideraverit, haud difficulter comperiet illorum fautores in ea sententia versatos esse, quod id, quod animae insitum est, *experientiam*, sive id, quod in cognitione reale est, antevertit, sed non efficit, ita ut mens humana per notiones sibi insitas non producat cognitionem rerum, sed ad hanc assequendam adducatur. At vero Emmanuel Kantius elementa cognitionis ita esse insita animae statuit, ut ea experientiam non solum praecedant, sed etiam efficiant. Exinde apud Germanos ortum duxere illa diversa philosophiae systemata, quibus cognitionis nostrae origo ita exponitur, ut mens ipsa sibi suae cognitionis obiecta construere dicatur [1]. Haec diversa systemata communi *transcendentalismi* nomine designantur, eorumque auctores, quorum dux fuit Kantius, *Transcendentales* sunt appellati. Ratio huius nominis est, quod hi Philosophi omnem experientiam *transcendentes*, seu transilientes, originem cognitionis humanae *a priori*, hoc est, ab ipsa analysi cogitationis remotae ab omni experientia demonstrare student.

42. Transcendentalismi primus, ut diximus, auctor fuit Kantius, cuius systema ita in compendium redigi potest: In quavis cognitione duplex elementum distinguendum est, *materia* nempe, quae mutabilis, et contingens est, atque ex sensilibus obiectis sive internis, sive externis advenit, et *forma*, quae est necessaria, et universalis, atque ex ipsa natura subiecti cognoscentis exurgit. Iam ad perspiciendum, quaenam sit haec forma, advertere in primis necesse est, res externas, nonnisi prout in quodam spatio existunt, et ipsum τὸ *ego* nonnisi per affectiones sibi invicem succedentes, sive prout in quodam tempore existunt, nobis necessario repraesentari. Hae repraesentationes ab experientia non pendent, quippe quae manent in nobis, etiamsi cogitationem ab obiectis avocemus. Quapropter appellari possunt *intuitiones purae*, ut ab *intuitionibus empiricis* distinguantur, quae sunt elementa sensilia per experientiam nobis manifestata. En igitur duas *formas* sensibilitatis, hoc est, *intuitiones puras spatii*, *et temporis*, quarum illa ad sensibilitatem externam, ista ad sensibilitatem internam spectat.

---

[1]) Cf quae diximus p. 181.

43. At vero hae duae formae sensibilitatis ad conceptus rerum efficiendos satis non sunt; si quidem per intuitiones puras spatii, et temporis mens nostra elementa sensibilia, quae divisim, et sparsim intuetur, quodammodo congregat, qualenus illa in quibusdam spatii, et temporis partibus collocat; sed nihil definiti concipit. Admittendae igitur sunt etiam in intellectu quaedam ingenitae generales formae conceptuum, quas ipse elementis sensilibus per intuitiones spatii, et temporis collectis applicans, diversas cogitationes rerum sibimetipsi conficit [1]. Quoniam autem cogitare non aliud est, quam quoddam iudicium proferre, patet huiusmodi generales formas totidem esse, quot sunt iudiciorum formae. Iam quatuor primariae formae in quolibet iudicio distinguendae sunt, nempe *quantitas* ratione subiecti, prout notio subiecti aut unum, aut plura, aut totum complectitur; *qualitas* ratione attributi, prout attributum aut subiecto convenit, aut repugnat, aut in eius cum subiecto connexione quidam limes ponitur, ita ut non attributum illud, sed quidquam aliud subiecto convenire enuncietur; puta cum dicitur, *circulus est non quadratum*; *relatio* ratione nexus inter subiectum, et attributum, prout attributum subiecto convenit, aut absolute, aut sub aliqua conditione, aut plura attributa ita de subiecto enunciantur, ut, uno eorum posito, cetera tollantur, atque e contrario, ceteris omnibus sublatis, unum reliquum ponatur; denique *modalitas* ratione modi, quo subiectum, et attributum ad mentem nostram referuntur, hoc est, prout consensus inter utrumque a nobis concipitur vel ut *possibilis*, vel ut *realis*, et rursus realis vel *contingens*, vel *necessarius*. Ex his intelligitur unaquaque illarum quatuor formarum tres formas contineri, ac proinde duodecim esse intelligentiae formas, quae Aristotelico more *categoriae* appellari possunt.

44. Huiusmodi autem categoriae numerantur hoc modo: Ad formam *quantitatis* pertinent hae tres peculiares categoriae: *unitas*, *pluralitas*, et *totalitas*: categoriae *qualitatis* subiiciuntur *affirmatio*, *negatio*, et *limitatio*: categoriae *relationis* respondent categoria *substantiae*, atque *accidentis*, categoria *causae*, et *effectus*, categoria *actionis*, et *passionis*; denique categoria *modalitatis* complectitur categorias *existentiae*, et *non existentiae*; *possibilitatis*, et *impossibilitatis*; *necessitatis*, et *contingentiae* [2].

45. Itaque anima, etsi materiam suae cognitionis per sensus hau-

---

1) Cf *Critique de la raison pure*, trad. par Tissot, *Esthetique transcend.*, t. I, p. 1-340, trad. Tissot, Paris 1835.

2) Cf *Critique* etc., *Anal. transc.*, liv. I, sect. 2, § 10-12, p. 129 sq, ed.cit.

riat, tamen cognitionis formas sibi insitas habet, et nonnisi per has formas res ab ea cognosci possunt; unde fit, ut cognitio non aliter, quam secundum leges ipsius subiecti cogitantis, evolvatur.

46. Quae cum ita se habeant, duo inde facile intelliguntur. Primum est, quod res ab anima cognoscuntur ope iudiciorum *syntheticorum a priori*[1]. Hoc nomine ea iudicia designantur, in quibus anima praedicatum neque per experientiam cognoscit, neque in notione subiecti detegit, sed ex subiectivis formis, quae sibi inhaerent, haurit, atque ex instinctu quodam materiae suae cogitationis applicat[2]. Alterum, quod ex primo consequitur, est, animam res non quales in seipsis sunt, sed quales ipsa sibi efformat, cognoscere, ita ut mundus *phaenomenicus* dumtaxat a nobis percipiatur, mundus autem *noumenicus*, sive realis nos prorsus lateat.

47. Nisi quod cognitio a sensibus profecta ne per intellectum quidem absolvitur; opus enim intellectus in eo dumtaxat consistit, ut elementis, quae sensus per visiones spatii, et temporis quodammodo coniuncta ei exhibent, formas intelligibilitatis sibi insitas impertiatur, ideoque eius obiectum circa id, quod solum experientiam constituit, versatur. Quapropter alia admittenda est facultas, nempe *ratio*, quae non circa *conditionata*, cuiusmodi obiecta experientiae sunt, versatur, sed synthesim conceptuum intellectus efformando ad cognitionem *inconditionati*, sive *absoluti*, quod obiectorum sensilium causa est, assurgit. Illa autem synthesis a ratione efficitur ope trium *idearum*, quibus naturaliter praedita est. Hae *ideae* sunt *idea psychologica*, per quam ad unitatem absolutam redigit omnia phaenomena interna, atque ita τοῦ *ego*, sive *subiecti cogitantis*, quod inter illa phaenomena invicem sibi succedentia idem semper, et immotum in se manet, cognitionem sibi praebet; *idea cosmologica*, per quam phaenomenis externis absolutam unitatem impartitur, et *mundum* intelligit; denique *idea theologica*, per quam ad Ens supremum, quod omnium causa est, pervenit. Itaque mens, quemadmodum per formas sensibilitatis, et intellectus ex elementis sensibilibus universum sensibile, ita per ideas rationis universum intelligibile construit; et quemadmodum, ope intellectus, res, quales nobis apparent, non quales ipsae in se sunt, cognoscit, ita, ope rationis, *absolutum* non tamquam reale, sed tamquam legem, secundum quam ratio in nobis

---

[1]) Cf *Critique* etc., *Introd.*, § 6, p. 55, ed. cit.

[2]) Iudicium, cuius praedicatum pertinet ad essentiam subiecti, ita ut resolventi notionem subiecti notio praedicati occurrat, dicitur *analyticum*. E contrario dicitur *syntheticum* illud iudicium, cuius attributum non pertinet ad essentiam subiecti, sed ei superadditur.

evolvitur, cognoscit. Quamobrem altera ratio menti nostrae tribuenda est, cuius ope realitatem obiectorum, quae intellectui, et rationi *purae* impervia est, attingit; atque haec ratio illa est, quae principia, et leges morum nobis suggerit; eaque, utpote quae ad *praxim* spectat, *ratio practica* nuncupatur [1]. Haec Kantius, cuius systema *criticismus* nuncupatus est, quia ipse initium philosophiae a *crisi*, hoc est, a *iudicio* facultatum animae sumpsit, ea ratione permotus, quod facultates animae tamquam idoneae ad verum cognoscendum sumi non possunt, nisi prius, quid ipsae valeant, perspectum fuerit.

48. At Theophilus Fichte scite pervidit pronuntiata philosophiae kantianae sibi haud cohaerere. Etenim, si anima non alium mundum, nisi quem ipsa sibi construit, intelligere potest, certe illius cognitionem ab obiectis extra se potitis derivare non potest; quia, si cognitio ab obiectis extra mentem positis materiam acciperet, mens per illam obiecta, prout in se sunt, assequeretur. Eapropter non a duplici principio, nempe *subiecto*, et *obiecto*, quemadmodum Kantius putavit, sed a sola libera activitate subiecti, hoc est, ex sola energia subiecto insita, sine ullius elementi exterioris ope derivanda est. Quod, ut quomodo fiat, intelligatur, oportet a τῶ *ego* removere quamlibet tum obiecti, tum suipsius repraesentationem. Ita τὸ *ego* consideratur *purum*, itemque sine conscientia suipsius, et mundi, infinitum, et indivisibile. Iam τὸ *ego purum*, primo per quemdam actum *activitatis*, sive *spontaneitatis* sibi essentialis se ipsum ponit, sive *creat* absolute, id est, tamquam *purum* sine ulla relatione ad subiectum, et ad obiectum. Deinde per *reflexionem*, quae ei quoque essentialis est, se in se ipsum retorquet, ac proinde se in subiectum, atque obiectum reflexionis distinguit. Hinc τὸ *ego purum* per reflexionem limites sibi imponit, seque in *ego subiectum*, atque in *ego obiectum* dividit. Quoniam autem subiectum reflexionis obiecto opponitur, liquet *ego obiectum* comparatum cum *ego subiecto* re ipsa esse *non ego*. Quapropter *ego purum* per reflexionem ponit tum seipsum *non purum*, hoc est, cum conscientia sui ipsius, divisibile, et finitum, tum *non ego* etiam finitum. Iam τὸ *ego tamquam purum*, sine ulla relatione ad subiectum, et obiectum, est Deus; τὸ *ego non purum*, id est, cum conscientia sui ipsius, est spiritus humanus; τὸ *non ego* est mundus. Quare quid-

---

[1]) Qua de causa istam rationem practicam obiectivam esse Kantius putaverit, inferius dicetur. Hoc autem Kantii systema uberius exposuimus in Ephem. *La Scienza e la Fede*, vol. VI, pp. 415 sqq, Napoli 1843, et vol. VII, p. 265 sqq, 1844.

quid cognoscitur, ideo cognoscitur, quia creatur a τῷ *ego*, atque idcirco τὸ *ego* est simul totius scientiae, et realitatis mensura [1].

49. Verum Frid. Schellinghius, et Georg. Heghelius Fihcteo concesserunt unicum esse universae cognitionis principium, sed contenderunt illud non posse esse relativum, quemadmodum est τὸ *ego*, alioquin obiectivam scientiam rerum parere non posset, sed oportere esse *absolutum*, nempe huiusmodi, ut subiecti, et obiecti principium sit. Iam Schellinghius voluit hocce principium esse *Identitatem absolutam*, quae *cognoscens*, et *cognitum*, *spiritum*, et *materiam*, *ideale*, et *reale* sine ulla differentia in se complectitur. Haec autem *Identitas Absoluta*, quae, secundum ipsum, Deus est, per continuam sui ipsius evolutionem se sub formis *materiae*, et *spiritus*, *obiectivi*, et *subiectivi*, *realis*, et *idealis* manifestat, atque hae formae extra *Absolutam Identitatem phaenomenice*, sive *apparenter* ab se distinguuntur, sed in *Identitate Absoluta*, in qua vere existunt, unum, idemque sunt. Hinc animus humanus non aliud est, quam forma, sub qua *Identitas absoluta* se manifestat, et reipsa unum, idemque est cum *Identitate Absoluta*. Ex quo efficitur, ut quilibet animus humanus in se ipso intueatur evolutiones *Identitatis absolutae*, et quoniam ex evolutionibus *Identitatis Absolutae* species, sive apparentiae rerum exoriuntur, sequitur animum humanum res ideo cognoscere, quod in se ipso intuetur modum, quo illae producuntur [2].

50. Heghelius autem contra Schellinghium contendit principium absolutum universae cognitionis non esse aliquid, in quo obiectum, et subiectum, sive reale, et ideale identificantur, sed esse *Ideam* absolute sumtam, sive cogitationem puram, quae nullam neque ad obiectum, neque ad subiectum relationem habet. Hinc *Ideam* mens assequitur non intuitione intellectuali, quae poetarum, non philosophorum est, sed ex eo, quod gradatim a rebus sensilibus omnes proprietates abstrahit, donec ad aliquid *omnino indeterminatum* perveniat, quod est *Idea*. Ex eo autem, quod mens a sensilibus proficiscens ad *Ideam* ascendit, cave colligas experientiam esse partem, sive fundamentum scientiae; illa enim non est, nisi pura putaque hypothesis, quae, iam comparata *Idea*, tamquam inutilis ad constructionem scientiae abiicienda est. Iam *Idea* omnem realitatem in se complectitur, ita ut quod est ideale, sit reale, et quod est reale, sit ideale; quapropter ipsa maxime concreta est, atque *Idea-Ens* vocari potest.

---

[1]) Cf *Doctrine de la science*, trad. par Grimblot, Paris 1843, et *Destination de l'homme*, trad. par Barchou de Penhoen, Paris 1836.

[2]) Cf *Système de l'idéalisme transcendental*, trad. Grimblot, Paris 1841.

Porro *Idea-Ens* in tribus momentis se evolvit, quibus ipsamet *Idea*, *mundus*, et *spiritus* constituuntur. Enimvero *Idea* in primo momento se *in se* ponit, atque est *Idea in se*, id est, *pura*, sive *indeterminata*; in altero, extra se progrediens, ponit *mundum*, et est *Idea extra se*; in tertio in se rediens, et conscientiam sui adquirens, ponit *spiritum*, et dicitur *Idea pro se*. Iam, quoniam spiritus humanus est ipsum *Ens-Idea*, quod sui conscientiam adquirit, sequitur eum ex eo res cognoscere, quod processum *Entis-Ideae* in seipso repetit, et recogitat [1].

51. Haec nuperorum Germaniae Philosophorum systemata omnino absurda esse ab iis, quae alibi demonstravimus, satis, superque intelligi potest. Etenim systemata illa, si in universum spectentur, in eo consentiunt, quod animam esse suae cognitionis unicam causam, immo suae cognitionis obiecta sibi construere statuunt; atqui utrumque pronuntiatum falsum, et abnorme esse iam a nobis ostensum fuit [2]: ergo systemata illa uti falsa, et abnormia habenda sunt. Nihilominus nonnihil adversus singula speciatim adnotare iuvabit. Ne vero fines idealogiae egrediamur, ea praetermittemus, quae ad doctrinam de criterio veri spectant, et pauca dumtaxat persequemur, quae ad modum, quo cognitionis origo explicatur, propius pertinent.

52. Atque in primis Kantiani systematis vitia haec praecipua sunt:

1° Kantius secum minime consentit. Enimvero, uti saepe Frid. Iacobius advertit, ipse obiectivam existentiam rerum sensilium sub ipsum *suae Critices* initium pro certa sumit, quippe qui docet omnem cognitionem humanam ab apprehensione rerum sensilium proficisci; deinde in eiusdem *critices* progressu totus in id incumbit, ut demonstret illas non esse, nisi *phaenomena*, quae animus ex illis sensilibus per formas sensibilitatis, et per categorias intellectus sibi confingit. Quocirca nemo potest Kantii *criticam* ingredi, nisi sumat res externas vere existere, illasque in animum vim suam exercere; sed postquam illam ingressus est, nequit in ea immorari, nisi illud ipsum abiiciat, sine quo illam ingredi non potuit [3]. Nec iuvat kantianos asserere Kantium sibimetipsi non contradixisse, quippe qui existentiam subiecti, et obiecti nonnisi ex hypothesi admisit, ut possibilita-

[1]) *Encyclopaedia scientiarum phil.* (germ.), ed. 3, Berolini 1830. Cf Wilm, *Histoire de la phil. allem.* etc., vol. IV, Paris 1849.

[2]) P. 312, 313, et p. 181-182.

[3]) Iacobi, *Idealismus, et Realismus* (germ.), *Suppl.*, *Opp.*, t. II, Lipsiae 1712-1725.

tem experientiae stabiliret. Nam, si hypotheticum est fundamentum, super quo Kantius *criticen* rationis posuit, sequitur totam criticen hypotheticam esse, ideoque ineptam ad possibilitatem experientiae evincendam [1].

2° Kantius vehementer errat, quod visiones puras spatii et temporis ad sensibilitatem revocat, tum quia sensibilitas, cum ex ipso Kantio sit facultas mere passiva, visiones illas, quae universales, et necessariae sunt, parere nequit; tum quia nulla ratio reddi potest, cur conceptiones purae ad intellectum pertineant, intuitiones autem purae, quae, perinde ac illae, universales, et necessariae sunt, sensibilitati adscribantur.

3° Intelligi nequit, unde existant illae *formae*, quae nec ab experientia provenire, nec ab intellectu formari dicuntur. Si illae esse nativae intellectus affectiones dicantur, perquam absurda assertio ponitur. Nam singulae hae formae, seu purae notiones, ut ipsas inspicienti patet, una cum notionibus sibi e diametro oppositis ponuntur; unde si illae essent internae intellectus affectiones, intellectui affectiones secum pugnantes convenirent. Accedit, quod huiusmodi formae, cum sint, Kantii iudicio, notiones inanes, et omni obiecto expertes, sunt notiones, per quas nihil cognoscitur; at, ubi nihil cognoscitur, ibi nulla quoque notio, sed pura negatio notionis, seu cognitionis est.

4° Doctrina Kantii de iudiciis *syntheticis a priori* naturae mentis humanae aperte repugnat. Iudicium enim *a priori* efformatur, cum attributum in subiecti analysi vel immediate, vel mediate, seu per ratiocinationem invenitur; unde quodlibet iudicium *a priori* est analyticum. *Synthetica* autem iudicia sunt natura sua *a posteriori*, quia, cum mens internum nexum inter subiectum, et praedicatum non perspicit, experientiae, vel auctoritatis subsidio indiget, ut utriusque relationem statuere possit; alioquin non secundum rationis naturam, sed ex coeco instinctu iudicaret; quod quantum absurdum sit, suo loco demonstravimus [2].

5° Falsus est Kantius, tum quod rationem ab intellectu, tum quod rationem practicam a speculativa specie differre autumavit; haec enim duo, uti alibi demonstratum est [3], sunt prorsus absurda. Quod si officium, quod Kantius rationi tribuit, consideretur, ipsam ab intellectu haud distingui magis, magisque patescet. Nam

---

[1]) Cf Degerando, *Hist. comp.*, ed. 1ᵉ, t. III, p. 512-513.
[2]) Cf p. 331 sqq.
[3]) Cf p. 345 sqq.

Kantius proprium rationis esse dixit synthesim conceptuum efformare, hoc est, conceptus ad quemdam ordinem revocare. Iamvero, ut anima conceptus suos ad quemdam ordinem revocare possit, non aliud expostulatur, nisi ut supra ipsos suos conceptus reflectatur, et relationem, quam inter se habent, cognoscat. Atqui intellectus super conceptus suos reflecti potest, quia ipsum vi reflectendi pollere in confesso apud omnes est; et relationem, quae inter illos intercedit, cognoscere potest, quia huiusmodi relatio ad obiectum intellectus, nempe intelligibile, pertinet. Ergo facultas, quae conceptus ad quemdam ordinem revocat, et quam Kantius nomine rationis designat, ab intellectu non differt.

53. Ad Fichteum quod attinet, eius doctrina multis absurdis scatet.

Et sane, 1° Mens nostra, Fichteo docente, ope abstractionis, ad τοῦ *ego puri* conceptionem ascendit. Atqui nemo vel in logica novitius ignorat abstractionem non posse confici, nisi sit subiectum, quod ipsam conficit, et obiectum, circa quod conficitur. Ergo τοῦ *ego puri* conceptio exurgere non potest, nisi subiecti, atque obiecti realitas praestituatur. Iam, quoniam conceptio τοῦ *ego puri*, secundum Fichteum, quamlibet tum obiecti, tum ipsius subiecti repraesentationem excludit, liquet Fichteum turpiter sibi contradicere, cum conceptionem τοῦ *ego puri* veluti sui systematis fundamentum ponit.

2° Τὸ *ego purum* veluti sui conscientia destitutum, simulque essentiali reflexione praeditum a Fichteo admittitur. Hoc autem valde absurdum est; si enim τὸ *ego purum* sui conscientia destituitur, sane non est ullius reflexionis capax; et vicissim, si reflexione essentialiter praeditum est, sui conscium esse debet. Accedit, quod fieri non potest, quemadmodum alibi diximus [1], ut animus quacumque sui conscientia etiam habituali destituatur. « Quid, ait, s. Augustinus, tam cognitioni adest, quam id, quod menti adest? Aut quid tam menti adest, quam ipsa mens? [2] »

3° Omnino absurdum est τὸ *ego purum*, cum sit infinitum, limites sibi assignare; infinitum enim limitum capax non est. At demus τὸ *ego purum*, utut infinitum, posse aliquem limitem sibi ponere, certe cum odierno Scriptore [3] sciscitari a Fichteo licet, num τὸ *ego purum* ad limites sibi ponendos ab aliqua causa exteriori moveatur, an ipsum se moveat. Si primum, Fichteus fateatur necesse est esse ali-

---

1) Cf p. 326. — 2) *De Trin.*, lib. X, c. 3, n. 10.

3) Nicolas, *Introd. à l' étude de l' Histoire de la Phil.*, part. 2, c. 3, vol. I, p. 164 168, Paris 1850.

quam causam τῷ *ego puro* superiorem, a qua ipsum vim limites sibi ponendi accipit, ideoque vim passivam cum vi activa τὸ *ego* inesse; quae duo Fichtei systemati adversantur. Sin alterum, ab eo quaerere nobis licet, cur τὸ *ego purum* ad limites sibi ponendos moveatur? An ad id quadam interna necessitate fertur? At nulla res ad imperfectionis statum spectat. An ex eo, quod in quodpiam obstaculum incidit? At nihil, Fichtei sententia, extra τὸ *ego* existit. Praeterea, cur τὸ ego hos, non vero alios limites sibi ponit, hoc est, ut communem loquendi morem sectemur, cur potius hanc, vel illam rem, puta potius arborem, quam montem, an potius arborem, quam brutum sibi repraesentat? Cur hos solum, et non plures his limites sibi ponit? Nulla sane, posita absoluta animi activitate in rerum repraesentationibus, horum ratio reddi poterit [1].

4° Ex libera vi activa τοῦ *ego puri* aliquid produci absurdum est. Etenim, τὸ *ego purum* est mera abstractio, quia anima se tamquam *ego purum* ponere dicitur, eo quod a seipsa omnem ad subiectum, et ad obiectum relationem excludit. Atqui quidquid in subiecto abstracto inesse intelligitur, nonnisi tamquam abstractum intelligi quit. Ergo vis activa τοῦ *ego* puri aliquid abstractum, non vero reale esse oportet. Iam, si quidquam per vim abstractam produci non posse certum est, nihil ex vi activa τοῦ *ego puri* produci posse pro certo etiam habendum est. Accedit, quod actus liber, uti suo loco diximus, sine praevia repraesentatione illius, in quod fertur, existere nequit; atqui τὸ *ego purum* sui ipsius, et rerum exteriorum conscientia destituitur; ergo tantum abest, ut ipsum ad repraesentationes sui ipsius, et rerum exteriorum producendas libere determinetur, ut potius sine his repraesentationibus illius actio intelligi nequeat.

5° Absurdam doctrinam asserit Fichteus, cum actionem, qua τὸ *ego* seipsum, et τὸ *non ego* cognoscit, nomine *creationis* appellat. Et sane, praeterquam quod absurdum est, uti alias demonstravimus [2], animam res ex eo, quod illas producit, cognoscere, creatio, et cognitio sunt actiones prorsus diversae. Etenim omnis actio cognitrix, cum, ut saepe diximus, sit perfectio subiecti cognoscentis, non vero obiecti, quod cognoscitur, in ipso subiecto, a quo proficiscitur, manet; dum e contrario actio creatrix in aliquid positum extra subiectum creans transit, quia ipsa non est perfectio subiecti creantis, sed obiecti, quod creatur [3].

---

1) Cf p. 312 313. — 2) Cf p. 181-182.

3) Cf s. Thom., *In lib. I Sent.*, Dist. XL, q. I, a. 1 ad 1; *Contr. Gent.*, lib. I, c. 79, n. 3, et s. Bonav., *In lib. II Sent.*, Dist. I, part. I, a. 1, q. 1 *ad arg.*

6° Denique illa sententia, qua τὸ *ego*, eo ipso, quod se cognoscit, seipsum ponere, sive creare dicitur, adeo abnormis est, ut aliquando in mentem humanam cecidisse vix credibile videatur. Re quidem vera, si τὸ *ego* ex eo, quod se cognoscit, sibimetipsi existentiam largitur, sequitur ipsum se cognoscere, ac proinde operari, antequam existat. Iam, si res ita se haberet, cognitio sine subiecto cognoscente, et operatio sine subiecto, quod operatur, admittenda foret; atqui haec manifeste absurda sunt; ergo fichtiana positio τοῦ *ego puri* est prorsus absurda. « Nulla res, apposite inquit s. Augustinus, se facit, aut gignit, alioquin erat, antequam operaretur [1] ».

54. Contra Schellinghium advertendum est 1° ipsum a Fichteo potius verbo, quam re dissentire. Etenim, quemadmodum τὸ *ego purum* Fichtei est mera abstractio, quia Fichteus illud ex remotione subiecti, et obiecti effici dixerat; ita mera abstractio est *Absolutum*, sive *Identitas Absoluta* Schellinghii, quia ipse sciscit mentem nostram *intuitionem intellectualem Absoluti* non aliter posse consequi, quam per *remotionem conscientiae*, sive per abstractionem ab iis, quae conscientia, eo fatente, nobis testatur, id est, ab obiecto, et subiecto. Quapropter identitas absoluta Schellinghii, ut merito Hamiltonus observavit, non est *existentia absoluta*, sed *privatio absoluta* [2], sive, ut ait Heghelius, *merum nihil* [3]. Quin etiam Schellinghius in contradictionem manifestius, quam Fichteus, incurrit. Nam Fichteus, quoniam τὸ *ego purum* esse mere abstractum posuerat, facile vidit, ingenueque fassus est tres illius positiones, nempe *non ego*, *ego non purum*, et *Deum*, non aliud esse, nisi figmenta mentis, quae omni obiectiva realitate destituuntur. Contra ea, Schellinghius *Absolutum*, quod mens per remotionem omnis realitatis in se contemplatur, quodque est merum *Nihil*, in ens realissimum transmutavit, quia illud non solum reale, sed etiam totam realitatem, et fontem omnis realitatis esse contendit.

2° *Intuitio Intellectualis* Schellinghii, ut iure Heghelius ei obiecit, est visio imaginaria, quia mens, omni realitate remota, nihil, nisi vanum phantasma, intueri potest [4].

---

1) *De Immort.*, c. VIII, n. 14. Cf Clem. Alex., *Strom.*, lib. VIII, c. 9.

2) *Op. cit.*, art. Cousin-Schelling, p. 29, et 30.

3) Hinc nemo mirabitur Oken Schellinghii discipulum eo usque insaniisse, ut Absolutum, sive Deum *Magnum Nihil* appellarit; *Enchiridion philosophiae naturae* (germ.), Ienae 1831.

4) Iam ante Heghelium Aug. Grohman philosophiam Schellinghianam cum poësi comparaverat; *De recentissimae philosophiae vanitate*, p. 11, Vitembergae 1809.

3° Evolutio Absoluti, quocumque modo explicetur, concipi haud potest. Equidem non potest concipi velut quaedam *manifestatio*; nam repugnat quidquam manifestum se facere, nisi sit aliud, cui se manifestet; atqui nihil omnino est, cui Absolutum manifestare se potest, quia nihil reale est, praeterquam quod ipsum Absolutum, et quidquid praeter Absolutum existere videtur, re ipsa non existit; ergo fieri nequit, ut Absolutum Schellinghii se manifestet [1]. Neque illam evolutionem in ipso Absoluto fieri intelligi potest. Nam quidquid est in Absoluto, aut non omne est *actu*, sed aliquid *potentia*, aut omne est *actu*. Si primum dicatur, notio Absoluti, secundum ipsum Schellinghium, perit; quia repugnat in Absoluto esse aliquid *potentiale*: sin omne *actu* esse statuatur, nulla evolutio in eo esse, et intelligi potest; quia, cum illud, quod evolvitur, a *potentia* ad *actum* progredi debeat, repugnat in aliquo evolvi illud, quod actu in eo est. Iam, si evolutio Absoluti, quocumque modo explicetur, est absurda, ipsum Absolutum, quod pro principio supremo philosophiae ponitur, absurdum esse ex hoc etiam colligitur, quod evolutio Absoluti, secundum ipsum Schellinghium, essentiam eius constituit.

55. Ex his, quae in Fichtei, et Schellinghii systemata animadvertimus, systema Heghelii erroris facile redarguitur. Etenim, quemadmodum mera abstractio est cum τὸ *ego purum*, a quo Fichteus, tum *Identitas absoluta*, a qua Schellinghius supremum cognitionis humanae principium derivat; ita mera abstractio est *Idea-Ens* Heghelii, quippe quod hic manifeste asseruit *Ideam* esse ultimam abstractionem, ad quam mens pervenit. Quapropter, si Schellinghius turpiter sibi contradixit, cum Absolutum, quod mens per remotionem omnis realitatis in se contemplatur, in Ens realissimum transmutavit, idem Heghelio obiiciendum est, qui *Ideam*, ad quam mens, a rebus proprietates earum gradatim removendo, pervenit, cum fonte omnis realitatis, ac proinde cum idea omnium maxime concreta unum, idemque fecit. Praeterea, cum *Idea*, Heghelii iudicio, sit ipsum Ens Absolutum, et Infinitum, extra quod nihil est, eadem argumenta, quibus evolutionem *Absoluti* schellinghiani absurdam esse demonstravimus, absurdam etiam evolutionem *Ideae* heghelianae produnt. Insuper *positiones ideae* Heghelii ad positiones, sive ad creationes τοῦ *ego puri* Fichtei reducuntur; quocirca illae, aeque ac de istis ostensum a nobis est, velut phantasiae deliramenta habendae sunt.

---

[1]) Cf Ancillon, *Essais de phil. et de littérat.*, t. I, p. 357, Paris 1832.

56. Accedit 1° quod tota Heghelii constructio, uti iure Schellinghius ei obiecit, in orbem vertitur; siquidem ipse primo a sensilibus profectus, omnes proprietates e rebus gradatim removendo, *Ideam* assequitur; deinde *Ideam* in Ens convertens, ex eius evolutione omnia, quae post *Ideae* assecutionem everterat, iterum revocat [1].

2° Si *Idea* in spiritu nostro tandem sui conscia fit, qua ratione anteriores status evolutionis *Ideae* cognoscere Heghelio licuit?

3° *Idea*, a qua Heghelius principium philosophandi ducit, non solum, ut diximus, est abstracta, sed etiam absurda. Nam, cum idea visionem, sive repraesentationem significet, admittere ideam, quae neque ad obiectum, neque ad subiectum ullo modo refertur, idem est, ac admittere visionem sine re, quae videtur, et sine subiecto, quod videt. Heghelius quidem pertendit *Ideam*, a qua ipse exorsus est, esse etiam *Ens*, ideoque principium scientiae esse simul ideale, et reale. At futile adeo, et lubricum hoc est, ut confutationis non indigeat. Nam quid reponas homini, qui ideas esse res, et res esse ideas non solum serio asserit, sed etiam pertinaciter tuetur? Ceterum, s. Thomas contra Parmenidem, et Neoplatonicos, Heghelii praecessores, in humana cognitione haec tria, nempe subiectum intelligens, obiectum intellectum, atque intellectionem revera inter se distingui perbelle demonstravit. Atque in primis, intellectio non est eadem cum re intellecta, quia mens non solum intelligit rem, sed per facultatem in seipsam redeundi, qua pollet, intelligit intellectionem rei; ex quo fit, ut non solum scientiae rerum existant, sed etiam scientia cognitionis rerum confici possit. Secundo, intellectio distinguitur ab intellectu, sive a subiecto cognoscente; quia si intellectus idem esset cum intellectione, ipse numquam in potentia, sed semper in actu foret, hoc est, semper cognosceret, quidquid cognoscit, neque umquam novas cognitiones adquireret. Tertio, intellectus a re intellecta discriminatur; quippe quod, cum res ab intellectu non creentur, sed ab eo cognoscantur, ipsae sunt principium, per quod anima intelligit, ac proinde intellectus idem cum re intellecta non est [2]. Quae distinctio inter subiectum intelligens, et rem intellectam tum quoque locum habet, observante Balmesio, cum mens seipsam, suasque actiones cognoscit; ipsa enim se diversa ratione af-

---

1) *Jugemens de M. de Schelling sur la philos. de M. Cousin*, trad. par Willm, Strasbourg 1835.

2) *Cont. Gent.*, lib. IV, c. II. Cf quae in h. l. habet Ferrariensis, *Opp. s. Thom.*, t. X, p. 431 sqq, Antverp. 1612. Breviter ipse s. Thomas ait: «Actus cognitionis est medius inter cognoscentem, et cognitum»; *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. I, a. 9 c.

fectam cognoscit, et se, tamquam obiectum cognitum, sibi, tamquam subiecto cognoscenti, opponit [1].

ARTICVLVS QVARTVS

De Ontologismo

56. Ontologismus, ut alibi vidimus, est illud systema, in quo a Deo, tamquam unico intelligibili, et unico intelligibilitatis fonte, cognitionem nostram repetendam esse statuitur [2]. Hocce systema in recenti aetate, ad quam proprie pertinet [3], Malebranchium, Oratorii presbyterum, primum auctorem habuit. Ipse, reiectis diversis modis, quibus Philosophi originem idearum exponere studuerunt, suam sententiam exposuit hoc modo: Cum mens nostra intimior Deo, quam sibimetipsi sit, necesse est, ut Deum, et quidquid in Deo est, videat, et quoniam in Deo sunt ideae, sive exemplaria omnium rerum, necesse quoque est, ut ipsa res intelligat ex eo quod illarum ideas in Deo videt. Hinc statuit « in Deo solo esse lumen, quod Eum, ceterasque intelligentias illustrat [4] », seu, quod idem est, Ipsum solum esse per se intelligibilem, ceteraque omnia non esse intelligibilia, nisi ex Eo, et per idem lumen, quo Deus ipsa intelligit.

57. Haec theoria Philosophi Oratoriani, si suis non caruit defensoribus [5], multos nacta est adversarios, atque ab his brevi tempo-

---

1) *Filos. fundament.*, lib. I, c. 8, § 91-95, t. I, p. 61, et 62, ed. cit. Cf s. Aug., *De Trin.*, lib. XIV, c. 5 et 6, n. 8.

2) P. 176-177.

3) Ontologi suam sententiam cum philosophia Platonis consentire falso asserunt. Etenim Plato, ut ex dictis (p. 446-447.) perspicitur, non docuit animam nostram hac in vita ideas intelligibiles in Deo intueri, sed illas, antequam in corpus obtruderetur, intuitam fuisse aut in se ipsis, aut in Deo; neque sensit animam in hac vita res intelligere lumine increato Dei, quod sibi praesens est, sed penes se ideas velut consopitas habere, earumque, cum occasio ei a rebus sensilibus offertur, reminisci.

4) *Entretiens sur la métaphysique* etc., Entr. VIII, t. I, p. 534 sqq, Paris 1712; cf *De inquirenda veritate*, praesertim Illustr. ad lib. II, t. II, p. 267 sqq., Genevae 1753.

5) Inter hos nominandi sunt Lud. Thomassinus ex eodem Oratorio, qui hac in re eruditionem suam abutens, philosophorum sententias adversa fronte secum pugnantes componere, omnesque veluti ontologismo faventes exhibere studuit (*Dogmatum Theologicorum de Deo, Deique proprietatibus*, lib. I, III, VI, t. I, passim, Parisiis 1684), et Hugenius, Vniversitatis Lovaniensis Antecessor (*De Veritate aeterna, sapientia, et iustitia aeterna*, apud Arnaldum, *Dissertatio bipartita, an veritas propositionum, quae necessario*,

re profligata est [1]. At nostra aetate Giobertius ipsam instauravit, et novo quodam modo exposuit, ut permulti eum veri, germanique ontologismi auctorem salutent. Quandoquidem huius itali Philosophi systema in compendium redactum alibi exposuimus [2], hic dumtaxat memoria repetamus oportet giobertianae sententiae illud proprium esse, quod anima ideas rerum in Deo intuetur, non quod Deus has ei manifestat, quemadmodum sensit Malebranchius; sed quod cum intuitione substantiali, et perenni Dei creantis mundum a Deo creatur.

58. Ontologi huius nostrae aetatis Malebranchium, et Giobertium magistros suos venerantur, iique etsi de modo, quo intuitio Dei efficitur, inter se digladientur, tamen omnes in eo consentiunt, quod mens nostra Deum intuetur, hoc est, Deum per se, et immediate intelligit, atque in Divinis Ideis reliqua intelligibilia cognoscit. Cum antea ostensum a nobis sit inania esse momenta rationum, quibus Ontologi omne principium scientiae a Deo sumendum esse sibi persuadent [3], et fieri haud posse, ut lumen, quo res intelligimus, sit ipsum lumen intelligibile Dei [4], nostrum in praesentia est dumtaxat fundamentum Ontologismi disiicere, hoc est, patefacere, quam absurdum sit mentem nostram Deum intueri, seu immediate cognoscere.

59. Atque in primis, quid cognitio immediata, seu intuitio Dei sibi velit, declaremus oportet. Cognitio immediata, et directa, prout hic accipitur, ea est, qua res cognoscitur *in seipsa* [5], ita ut vel ipsa, prout cognoscibilis est, praesens sit *per suam essentiam*, vel eius propria similitudine potentia cognitiva informetur [6]. E.gr., immediata est cognitio lucis, *quae praesens est oculo* [7]. Item lapis a visu immediate cognosci dicitur; quia, ut a nobis adnotatum fuit [8], haec cognitio fit per similitudinem lapidis in oculo *immediate de-*

---

et immutabiliter vera sint, videatur a nobis in prima, et increata veritate, quae Deus est, inter *Opp.* vol. XLI, p. 117 sqq, ed. cit.). Sigism. Gerdilius, Barnabiticae familiae ornamentum, inter malebranchiani systematis fautores vulgo habetur. Ast iniuria; etenim si ipse, cum adhuc iuvenis esset, Malebranchii decreta, ad hanc controversiam spectantia, contra Lokii *Examen* speciali opere defendit, in multis, quae deinceps scripsit, libris, systema, illis prorsus adversum, tutatus est. Cf Opus nostrum *Saggio di Risposte* etc., in Ephem. *La Scienza e la Fede*, vol. XXIV, p. 5-32, Napoli 1852.

1) Vid. Bouillier, *Hist. de la phil. cartes.*, c. VII sqq, t. I, p. 143 sqq, Paris 1854.

2) P. 177. — 3) Cf p. 178 sqq. — 4) Cf p. 289-291.

5) Cf s. Thom., I, q. XII, a. 9 c.

6) Ibid., q. LVI, a. 3 c. Cf Scot., *Quodlib.* XIV, Schol.

7) *In Epist. ad Cor. c. XIII*, lect. IV.—8) P. 234-235.

rivatam ab ipso lapide [1], ita ut ipsa species lapidis *resultet in oculo* [2]. Huiusmodi cognitio ab ea distinguitur, qua res non in se ipsa, sed *in suo simili*, sive *in sua imagine* cognoscitur [3], ita ut « similitudo rei cognitae non accipiatur immediate ab ipsa re cognita, sed a re aliqua, in qua resultat [4]». E.g., huiusmodi est cognitio alicuius hominis, qui in aliquo speculo videtur, quia in hac visione « non similitudo hominis immediate est in oculo, sed similitudo hominis resultantis in speculo [5]»; quapropter immediata est cognitio imaginis hominis, at non cognitio ipsius hominis, quem illa repraesentat. Iam intellectus, cum aliquam rem immediate cognoscit, ipsam *intueri*, hoc est, videre dicitur, atque ipsa immediata cognitio intellectiva *intuitus*, seu *visio* nuncupatur. Etenim, ut s. Thomas post s. Augustinum [6] animadvertit, nomen visionis, « quod primo impositum est ad significandum actum sensus visus . . ., propter dignitatem, et certitudinem huius sensus, extensum est . . . secundum usum loquentium, ad omnem cognitionem aliorum sensuum . . . , et ulterius etiam ad cognitionem intellectus [7]».

60. Ex his plane colligitur ad visionem intellectivam potissimum expostulari, ut principium, per quod res cognoscitur, sit proprium ipsius rei, et cum re perfectam similitudinem, et convenientiam in *esse cognoscibili* habeat. Primum quidem, alioquin res non in se ipsa, ac proinde non immediate cognosceretur; alterum, alioquin « non diceretur, ut inquit Aquinas, res illa immediate videri, sed quaedam umbra eius [8]».

61. Iamvero, cum de visione Dei agitur, huiusmodi principium aliquid extra Deum esse nequit. Id repetendum est tum ex eo, quod

---

1) *In Epist. ad Cor.*, loc. cit.

2) I, q. LVI, loc. cit. — 3) Ibid., q. XII, loc. cit.

4) Ibid., q. LVI, loc. cit. — 5) *In Epist. ad Cor.*, loc. cit.

6) Lib. *De videndo Deo*, seu *Ep.* CXLVII, c. 1, n. 7.

7) I, q. LXVII, a. 1 c. Clarius alibi: « Quia in cognitionem intelligibilium ex sensibilibus pervenimus, etiam sensibilis cognitionis nomina ad intelligibilem cognitionem transumimus, et praecipue quae pertinent ad visum, qui inter ceteros sensus nobilior est, et spiritualior, ac per hoc intellectui affinior; et inde est quod ipsa intellectualis cognitio nominatur visio »; *Cont. Gent.*, lib. III, c. 53.

8) *Quodl.* VII, q. I, a. 1 c. Haec eadem ad immediatam visionem sensitivam, ex qua, uti iam adnotavimus, intellectiva cognitio nomen visionis sumit, requiruntur. Satis sit hunc s. Thomae locum afferre: « Similitudo rei corporalis recipitur in visu *secundum eamdem rationem*, qua est in re, licet non secundum eumdem modum essendi; et ideo similitudo illa ducit in illam rem *directe* »; *In lib. IV Sent.*, Dist. XLIX, q. II, a. 1 ad ult. Cf s. Bonav., *In lib. III Sent.*, Dist. XXXI, q. I, a. 2 *ad arg.*

quidquid extra Deum est, cum sit creatum, ac proinde infinite distet a Deo, principium, ex quo Deus in se ipso intelligitur, esse nequit; tum ex eo quod repugnat Deum, qui est per se intelligibilis, immo et sua intelligibilitas, fieri proxime intelligibilem per aliquid creatum, atque a se distinctum, aeque ac, cum sit sapiens per seipsum, repugnat fieri sapientem per sapientiam creatam [1]. Quapropter principium, ex quo visio intellectiva Dei obtineri potest, non aliud esse quit, nisi ipse Deus, sive ipsa Divina Essentia. « Deus, inquit s. Thomas, non immediate videretur, nisi Essentia sua coniungeretur intellectui [2] ».

62. Ontologi non diffitentur nihil extra Deum posse esse principium immediatae visionis Dei; sed pertendunt huiusmodi principium non esse ipsam Divinam Essentiam, sed vel Divinam substantiam [3], vel ideas necessarias, atque absolutas, prout concretae, et reales sunt in Deo, quae non aliud sunt, nisi ipsa attributa Dei [4]. Verum On-

---

[1]) Cf s. Thom., I, q. XII, a. 2 c., et *Quodl.* VII, a. 1 c. Hinc sanctus Doctor advertit *lumen gloriae*, quo Beati Deum vident, non requiri « ex parte rei visae », sed « ex parte visivae potentiae, qua scilicet intellectus sit efficax ad videndum Deum », ita ut ipsum sit lumen « confortans intellectum ad videndum Deum » ; I, q. et a. citt. Sed haec ad Theologos spectant.

[2]) *In lib. IV Sent.*, Dist. XLIX, q. II, a. 1 ad ult. Illud autem monere hic praestat, coniunctionem Essentiae Divinae cum intellectu, sine qua immediata Dei visio explicari nequit, non accipiendam esse hoc sensu, quod ipsa Essentia Divina substantialiter cum intellectu coniungitur, sed hoc sensu, quod ipsa, ut ita dicamus, vices gerit formae intelligibilis, ex qua intellectus fit *actu* intelligens. « Dicendum quod in visione, qua Deus per essentiam videbitur, ipsa Divina Essentia erit quasi forma intellectus, qua intelligit; nec oportet quod efficiant unum secundum esse simpliciter, sed solum quod fiat unum, quantum pertinet ad actum intelligendi » (*In lib. IV Sent.*, Dist. XLIX, q. II, a. 1 *sol.*). Nulla autem repugnantia in eo est, quod Divina Essentia *comparetur ad intellectum creatum ut forma intelligibilis.* Namque essentiae rerum creatarum non possunt secundum se esse formae intelligibiles. Et sane, quaelibet res « est intelligibilis secundum id quod habet de actu, non secundum quod habet de potentia ». Atqui nullius rei creatae essentia est actus purus. Ergo essentiae rerum creatarum non possunt fieri formae, per quas intellectus est *actu* intelligens, nisi a quolibet principio potentiali, sive materiali abstrahantur. Cum igitur Essentia Divina sit *actus purus*, et *non habeat aliquid in se, praeter id, quod est intelligibile in ipsa*, sequitur illam posse esse *per se formam, qua intelligitur* »; *Op. cit.*, loc. cit., et *Contr. Gent.*, lib. III, c. 51.

[3]) Ita sentiunt Malebranchius (*De Inquir. verit.*, Illustr. ad lib. II, t. II, p. 270, ed. cit.), et Giobertius, *Introd.*, vol. II, not. 38, p. 418, 423, 424; ibid., c. 4, vol. cit., p. 179 sqq, Brusselle 1844.

[4]) Hanc sententiam tuentur Lovanienses, quorum antesignanus est Vbaghs;

tologi, cum haec asserunt, realem existere distinctionem inter essentiam, et substantiam, vel inter essentiam, et attributa Dei sumunt. Atqui huiusmodi distinctio, quemadmodum in Theodicea demonstrabimus, naturae Dei repugnat. Vanum igitur est Ontologorum effugium. Quoniam vero absurdum est admittere in Deo realem distinctionem inter essentiam, et attributa, vel ideas Dei, licet nobis contra Ontologos arguere hoc modo: Principium, ex quo immediata visio Dei efficitur, aliquid esse debet, quod in ipso Deo est; atqui quidquid in Deo est, unum, idemque cum Eius Essentia re ipsa est; ergo, si principium, ex quo Deus cognoscitur, non est Essentia Dei, sed aliquid, quod in Deo non est, huiusmodi cognitio Dei dici nequit visio immediata Eius [1].

63. His praestitutis, ad demonstrandum accedamus fieri non posse, ut intellectus creatus Deum naturaliter videat. Longum sane foret ea omnia exscribere, quae ad huius propositionis veritatem evincendam Angelicus Doctor perbelle, et egregie disseruit. Satis sit pauca in medium proferre. Vt intellectus aliquid naturaliter intelligere queat, ad principium, quo illud intelligitur, sive, ut Scholae more loquamur, ad formam intelligibilem, ex qua perficitur, atque in actu intellectionis constituitur, naturalem dispositionem habeat necesse est; si quidem subiectum nulla perfectione ornari potest, nisi ad illam in se recipiendam naturaliter comparatum sit. Atqui intellectus creatus nullam habet naturalem dispositionem ad principium, seu formam intelligibilem, ex qua immediata visio Dei efficitur. Ergo fieri non potest, ut intellectus creatus immediatam visionem Dei naturaliter habeat. Assumptio ita demonstratur: Principium, ex quo Deus immediate videtur, non aliud, uti iam ostendimus, esse potest, nisi ipsa Divina Essentia, quae, ceu forma intelligibilis, cum intellectu coniungitur. Iamvero intellectus creatus natura sua ita comparatus esse nequit, ut Essentia Divina, tamquam forma intelligibilis, cum eo coniungatur. Et sane forma naturalis intellectus creati ad idem genus pertinere debet, ad quod ipsa potentia intellectus creati pertinet; unde forma sensibilis, quippe quae ad genus inferius, quam potentia intellectiva creata, pertinet, non potest esse forma ipsius. Atqui Essentia Divina ad idem genus, ac potentia intellectiva creata, non pertinet, quia est infinite ipsa superior. Ergo Essentia Divina naturalis

---

cf *Logicae elementa*, ed. 5, p. 266, Lovanii 1856, et *Revue Catholique*, Mai 1854, p. 176 sqq.

[1]) Cf quae de hac re scite disseruit Salv. Calvanese in Ephem. *La Scienza e la Fede*, vol. XXXVII, p. 29 sqq, et vol. XLIV, p. 273 sqq, et vol. XLV, p. 22 sqq.

forma intelligibilis intellectus creati esse non potest. Iam potentia intellectiva ad formam, quae genus sui proprium supergreditur, naturalem dispositionem habere non potest; quia, ut s. Thomas inquit, « ad hoc, quod aliqua perfectio introducatur . . ., ex parte recipientis requiritur, ut dispositio sua proportionetur eodem modo perfectioni inducendae [1]». Liquet igitur intellectum creatum natura sua esse non posse ita comparatum, ut Divina Essentia, tamquam forma intelligibilis, cum eo coniungatur [2].

64. Aliud argumentum, quod fere iisdem principiis, ac superius, innititur, concinnari potest hunc in modum: Iam exploratum nobis est 1° obiectum ex eo esse intelligibile, quod est immateriale; 2° cognitionem naturalem alicuius rei nonnisi secundum modum naturae cognoscentis fieri posse. Iam ex hisce duobus perspicitur obiectum in se ipso intellectum, et substantiam, quae illud naturaliter in se ipso intelligit, in eodem gradu immaterialitatis convenire oportere, ita ut, si immaterialitas obiecti immaterialitatem substantiae intelligentis excedat, haec illud in seipso naturaliter intelligere, hoc est, videre non possit. Atqui immaterialitas Dei immaterialitatem cuiuslibet substantiae intelligentis creatae excedit: nam a Deo, cuius proprium est esse *suum esse subsistens*, quaecumque compositio, et potentialitas, ut suo loco dicemus, removenda est; creaturae autem intelligentes, tametsi immateriales, cum *non sint suum esse*, sed *habeant esse participatum*, potentialitatem, et quamdam compositionem in se complectuntur. Ergo substantiae intelligentes creatae Deum in seipso intelligere, sive videre naturaliter non possunt [3].

65. Ex his, quae attulimus, argumentis tria facile deducuntur. Primum est, quod visio immediata Dei nonnisi ipsi Deo naturaliter propria esse potest. Etenim, ut s. Thomas inquit, « operari secundum propriam formam est proprium cuiuslibet operantis [4] »; atqui videre immediate Deum est operari secundum Divinam Essentiam, tamquam per formam intelligibilem, et Divina Essentia nonnisi propria ipsi Deo esse potest; ergo solus Deus seipsum

---

1) *In lib. I Sent.*, Dist. XVII, q. II, a. 3 ad 4.

2) *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. VIII, a. 3. Cf *In lib. IV Sent.*, Dist. XLIX, q. II, a. 6 *sol.* Advertendum est hocce argumentum vi sua haud destitui, etiamsi absurda distinctio, quam Ontologi comminiscuntur, inter Dei Essentiam, atque esse, vel attributa admittatur; siquidem, cum Esse, vel Attributa Dei infinita sint, aeque ac Eius Essentia, impossibile est intellectum visionem Dei naturaliter assequi, sive huius visionis principium Essentia, sive Esse, vel Attributa Dei esse dicantur.

3) I, q. XII, a. 4 c. — 4) *Contr. Gent.*, lib. III, c. 52.

immediate videre naturaliter potest. Praeterea immaterialitas Dei solum Divinum Intellectum non excedit, quia Intellectus Divinus unum, idemque est cum ipso Deo. Quare si immateriale naturaliter in se ipso cognosci, seu videri non potest, nisi ab intellectu, qui aeque, ac illud, immaterialis est, inde efficitur, ut videre Deum « sit connaturale soli Intellectui Divino [1]».

66. Alterum, quod ex primo fluit, est, visionem Dei intellectui creato convenire non posse, nisi « in quantum Deus per suam gratiam se intellectui creato coniungit, ut intelligibile ab ipso [2] ». Etenim « quod est superioris naturae proprium, non potest consequi natura inferior, nisi per actionem naturae superioris, cuius est proprium, sicut aqua non potest esse calida, nisi per actionem ignis[3]». Hinc immediata visio Dei, cum nulli intellectui creato, sed soli Deo naturaliter propria sit, creaturae nonnisi ex supernaturali actione Dei ipsam ad sublimem illam, et Divinam operationem elevantis convenire potest. Iam haec elevatio fit ex eo, quod *augetur virtus intellectiva per alicuius novae dispositionis adeptionem*, sive ex eo, quod *aliqua dispositio supernaturalis ei superadditur*. Haec autem dispositio, qua intellectus creatus ad intellectualem Dei visionem extollitur, *lumen gloriae* nuncupatur [3].

67. Tertium, uti ex secundo intelligitur, est, quod Ontologorum sententia ad Beguardorum, et Beguinarum errorem proxime accedit. Etenim, si immediata visio Dei intellectui creato naturalis est, ipsi opus non erit lumine gloriae, ut ad illam visionem perveniat. Iam Beguardi, et Beguinae a Clemente V in Viennensi Concilio an. MCCC damnati fuere, quia asserebant, ut legitur in Clementina, « quod anima non indiget lumine gloriae ipsam elevante ad Deum videndum, et Eo beate fruendum [5]».

68. Ontologi vim huius argumentationis effugere volentes contendunt visionem Dei, quam intellectui creato attribuunt, esse imperfe-

---

[1]) I, q. et a. citt. — [2]) Ibid.

[3]) *Contr. Gent.*, lib. III, c. 52.

[4]) De hoc lumine legitur in *Psalm.*: *In lumine tuo videbimus lumen.* Cf s. Thom., ibid., c. 53; *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. VIII, a. 3; *In lib. IV Sent.*, Dist. XLIX, q. II, a. 6; I, q. XII, a. 5. Advertit idem sanctus Doctor, *lumen gloriae* non eodem sensu, ac lumen intellectus agentis, accipiendum esse. Namque intellectus agens, uti iam ostendimus, dicitur lumen, quia illud, quod *potentia* intelligibile est, efficit *actu* intelligibile: lumen autem gloriae dicitur ex eo quod efficit, ut intellectus possibilis actu intelligat id, quod, etsi per se sit actu intelligibile, tamen ab eo naturaliter intelligi non potest. Vid. *Contr. Gent.*, loc. cit.

[5]) Clement. *De Haeret.*, cap. *Ad nostrum.*

ctam, proindeque ab illa distingui, qua Beati in patria Deum perfecte assequuntur. Sed ipsi ludunt verbis. Etenim discrimen inter visionem perfectam, et imperfectam Dei in hoc constitui non potest, quod per illam, non vero per istam licet obtinere cognitionem *comprehensivam* Dei, hoc est, illam cognitionem, qua Deus *tantum cognoscitur, quantum cognoscibilis est* [1]. Cuius rei manifesta ratio est, quod *comprehensivam* cognitionem Dei mens creata non solum in hoc statu *viae*, sed ne in illa quidem aeternae felicitatis patria assequi potest [2]. Quare dicendum est discrimen illud vel consistere in eo, quod visione imperfecta *obscure*, visione autem perfecta *clare* Deus cognoscitur; vel dumtaxat in diversitate graduum, ita ut una sit maior, altera autem minor. At primum, quod a plerisque Ontologis admittitur, plane repugnat. Etenim visio immediata alicuius obiecti in immediata eius cognitione, prout in seipso est, consistit; atqui nulla cognitio clarior ea esse potest qua obiectum immediate in seipso cognoscitur; ergo visio immediata Dei, qua Deus *obscure* cognoscitur, ipsa sibi repugnat. Alterum autem ad differentiam inter visionem naturalem, et beatificam constituendam omnino impar est. Namque, si naturalis immediata visio Dei daretur, haec, quantumvis imperfecta gradibus esse dicatur, certe, quia est visio immediata, ac proinde cognitio clara, et distincta, beatum faceret videntem; unde omnes, qui in coelis sunt, beatitudine fruuntur, quamquam pro meritorum differentia unus perfectiorem, quam alius, visionem Dei obtineat [3]. Accedit, quod supernaturale lumen gloriae ad Dei beatificam visionem obtinendam necessario non expostularetur; quippe quod, si ista gradibus tantum est perfectior ea, qua nunc gaudemus, perfectiori lumine naturali illam quoque assequi possemus: quod Fides haud possibile esse decernit. Audiatur s. Thomas: « In hoc unaquaeque rationalis creatura beata est, quod Essentiam Dei videt, non ex hoc, quod ita limpide vel plus, vel minus videt. Non igitur visio beati a visione viatoris distinguitur, per hoc, quod est perfectius, vel minus perfecte videre; sed per hoc, quod est videre, et non videre [4] ».

69. Neque suam causam meliorem Ontologi faciunt, cum Essentiam ab Esse, vel ab Attributis secernentes docent limites creati intellectus in causa esse, cur Esse, vel Attributa, non vero Essentia Dei obiectum sint visionis naturalis; atque ex hac parte visionem naturalem distingui a beatifica, in qua ipsa Essentia Dei vi-

---

1) Cf s. Thom., I, q. XII, a. 7 c. — 2) Cf s. Thom., ibid.

3) Cf s. Thom., q. cit., a. 6.

4) *Qq. dispp., De Ver.*, q. XVIII, a. 1 c.

debitur. Etenim, etsi dicatur limites creati intellectus in causa esse, cur Essentiam ab Esse, vel ab Attributis Dei distinguamus; tamen huiusmodi distinctio, cum de Dei visione agitur, ad rem non facit. Re sane vera, 1° non alia ratione huiusmodi visio obtineri potest, uti iam ostendimus, nisi ex eo, quod ipse Deus, tamquam forma intelligibilis, cum intellectu nostro coniungitur. Iam id, quemadmodum adnotatum a nobis fuit, naturaliter evenire haud potest, etiamsi non essentiam, sed Esse, vel Attributa Dei esse principium huius visionis propugnetur. 2° Cum intellectus, qui Deum videt, ipsum, prout in se ipso est, cognoscat, liquet, si in Deo Essentia ab Esse, vel Attributis re vera non distinguitur, fieri non posse, ut intellectus Esse, vel Attributa, non vero Essentiam Dei videat. Quamobrem, si intellectus Deum videt, eius limites, ut s. Thomas advertit, impedire non possunt, quominus ipse Essentiam Dei videat, sed solum efficiunt, ut non *ita efficaciter* videat, sicut eam ipse Deus videt, quia « efficacia in cognoscente sequitur virtutem cognoscentis, sicut qui habet visum fortem, acutius videt [1] ». 3° Si limites intellectus creati impedirent, quominus ipse in visione naturali Dei Essentiam videret, intellectus creatus Essentiam Dei ne per visionem quidem beatificam videre posset; quia ipse, cum ad beatificam visionem extollitur, limitibus circumscribi non desinit. Hinc ratio illa, quam ex limitibus creati intellectus Ontologi repetunt, ut visionem naturalem a visione beatifica Dei distinguant, non solum hanc distinctionem statuere non valet, sed destruit quoque ipsam visionem beatificam, quae, ut Fides docet, in eo posita est, quod ipsa Dei Essentia videtur.

70. Hactenus demonstravimus nullum creatum intellectum natura sua ita comparatum esse, ut Deum videre possit. Iuvat modo pauca alia argumenta afferre, ex quibus id potiori iure de intellectu humano dicendum esse evincitur. Et sane, quoniam unicum est in homine principium sentiens, atque intelligens, inde fluit, quemadmodum vidimus [2], cognitionem intellectivam effici non posse, nisi sensitiva ipsi praecedat, atque aliquid ad illam efficiendam conferat; proindeque obiectum proprium intellectui humano esse non posse intelligibile *purum*, sed intelligibile abstractum a phantasmatibus. « Intellectus humani, ait s. Thomas, qui est coniunctus corpori, proprium obiectum est quidditas, sive natura in materia corporali existens, et per huiusmodi naturas visibilium rerum, etiam in invisibi-

[1]) *In lib. IV Sent.*, Dist. XLIX, q. II, a. 1 ad 2.
[2]) P. 274-275.

lium rerum aliqualem cognitionem ascendit [1] ». Hinc cum de substantiis spiritualibus « aliquid intelligimus, necesse habemus converti ad phantasmata corporum, licet ipsorum non sint phantasmata [2] ». Quod cum ita sit, facile perspicitur intellectum humanum in Dei cognitionem assurgere non posse, nisi per aliquas species, seu similitudines, quas ex rebus sensilibus arripuit. Iamvero cognoscere Deum per huiusmodi species prorsus diversum est, ac Illum per se ipsum, uti est in se, cognoscere; nulla enim species creata, uti iam diximus, ipsum Deum, uti est in se, repraesentare potest. Ergo « impossibile est animae hominis secundum hanc vitam viventis Essentiam Dei videre [3] ».

71. Exinde aliud argumentum conficit idem sanctus Doctor. Cum Deus sit intelligibile *vehementissimum*, non potest intellectui nostro conspiciendum se praebere, nisi huius *tota intentio in hanc visionem colligatur* [4]. Atqui, quoniam unica est vis, quam anima per suas potentias diversis modis exerit, necessario evenit, ut, quoties ea totam vim suam in exercitatione alicuius potentiae intendit, nullam aliam potentiam exercere valeat [5]. Ergo anima humana ad Divinam visionem elevari non potest, nisi *toto conamine intellectus* in Deum *intendens*, a ceteris potentiis, ac proinde a potentiis sensitivis omnino se abstrahat [6]. Quod quidem, cum in hoc statu vitae, in quo cum corpore coniungitur, naturaliter consequi nequeat, concludendum est fieri non posse, ut anima humana Deum naturaliter videat.

72. Idem fere argumentum construere lubet hoc modo: quo mens nostra magis ad incorporalia contemplanda se extollit, eo magis a sensilibus abstrahitur; quare Divinae revelationes ab ipsa eo melius percipiuntur, quo magis a corporis sensibus se avertere conatur. Atqui Deus, uti est in seipso, est ultimus terminus, ad quem contemplatio assurgere potest. Mens igitur, ut Deum per se ipsum immediate cognoscat, omnino aliena fieri a corporis sensibus debet. Atqui aliena a sensibus fieri nequit, nisi aut per dissolutionem corporis, aut per aliquem raptum, qui quidem non est animae naturalis [7].

---

[1]) I, q. LXXXIV, a. 7 c.

[2]) Ibid. ad 3. — [3]) I, q. XII, a. 11 c.

[4]) *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. XIII, a. 3 c. Id ipsemet Giobertius fatetur in op. *Del Buono*, p. 9, ed. cit.

[5]) Ia 2ae, q. XXVIII, a. 1 c. cf p. 225.

[6]) *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. XIII, a. 3 c.

[7]) Raptus, aiente s. Thoma, « est ab eo, quod est secundum naturam, in id, quod est contra naturam, vi superioris naturae elevatio »; *Op. cit.*, q. cit., a. 1 c.

Fieri igitur non potest, ut anima in hac vita Deum immediate, seu per se ipsum naturaliter cognoscat [1]. « Eum (Deum), ad rem ait s. Augustinus, nemo videns vivet vita ista, qua mortaliter vivitur in istis sensibus corporis, sed nisi ab hac vita quisque quodammodo moriatur, sive omnino exiens de corpore, sive ita aversus, et alienatus a carnalibus sensibus, ut merito nesciat, sicut Apostolus ait, utrum in corpore, an extra corpus sit, cum in illam rapitur, et subvehitur visionem [2] ».

73. His tamquam cumulus accedit, quod si anima humana perenni visione, quam Ontologi comminiscuntur, gauderet, huius conscientia destitui non posset, quippe quod ipsa *factum* internum eius foret. Atqui nemo hac visione gaudere conscius sibi est. Ergo haec, quam Ontologi comminiscuntur, visio Dei inter calentis suae phantasiae figmenta amandanda est. Cui quidem argumento maius robur ex duplici capite adiungitur. Primum est, quod, secundum Ontologorum placita, perennis visio Dei est principium, ex quo cognitionem rerum mens nostra adipiscitur. Iamvero ipsa huiusmodi principium esse non posset, nisi mens eius conscia esset, quia origo cognitionis per principium menti ignotum explicari non potest. Alterum vero est, quod intuitio primitiva, secundum Giobertium, ad essentiam animae humanae pertinet. Nam, si intuitio primitiva ad essentiam animae pertineret, fieri non posset, ut anima umquam conscientia illius destitueretur; siquidem anima se ipsam, atque omnia, quae in ea fiunt, non per aliquem actum reflexionis, sed per solam praesentiam sui primum habitualiter cognoscit [3]. Neque illud omittendum est, etiamsi anima per actum reflexionis intuitionem primitivam cognosceret, intuitio, secundum ipsius Giobertii placita, non posset ab illo actu disiungi. Et sane « animus humanus, ut ille scribit, ex eo, quod per intuitionem actus creativi seipsum in mundo implicatum videt, super se converti cogitur, atque ex hac conversione reflexio oritur [4] ». At, si reflexio, eius iudicio, simul cum intuitione primitiva in animo exurgit, necesse est, ut illa huic non praecedat, sed simul cum ea existat. Illa autem distinctio inter con-

---

1) 2a 2ae, q. CLXXV, a. 5.

2) *De Gen. ad litt.*, lib. XII, c. 27, n. 55.

3) Cf p. 315. Hac in re eiusdem Giobertii iudicio uti possumus. Ipse enim Rosminio succensuit asserenti primam cogitationem seipsam *secundo actu* cognoscere, propterea quod « cogitatio prima se necessario cognoscit, quia, nisi se cognosceret, ens apprehendere non posset »; *Protol.*, Saggio I, vol. I, p. 172, et 173, ed. cit.

4) *Op. cit.*, ibid., p. 156.

scientiam *ontologicam*, et *psychologicam* [1], qua Giobertius vim allati argumenti effugere conatur, ipsum haud iuvat; siquidem huiusmodi distinctio, ut iam a nobis demonstratum fuit [2], absurda est.

74. Denique ontologismus ex eo etiam reiiciendus est, quod rationalismo theologico [3], et pantheismo latissimam viam sternit. Enimvero, quod ad rationalismum attinet, primo, cum visio Dei, quam naturalem menti humanae esse Ontologi contendunt, a visione beatifica, quemadmodum paulo ante ostendimus, speciei diversae esse nequeat, naturalis ordo cum supernaturali ab Ontologis confunditur [3]. Secundo, plerique Ontologi, Malebranchium [5] secuti, asserunt illam *lucem veram, quae*, ut in Evangelio Ioannis legitur, *illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum*, seu *Verbum carnem factum*, esse ipsam Rationem Divinam, per quam homines res intelligunt. Iam, quoniam medium, quo anima humana res intelligit, ita naturale homini esse debet, uti naturalis ei est ipsa cognitio rerum, inde Rationalistae cohaerenter elicuerunt mysterium Incarnationis esse merum symbolum, quo natura rationis significatur [6], ob idque, uti Damironus loquitur, esse quamdam *poësim*, et *figuram* [7].

75. Inde etiam perspicitur ontologismum cum pantheismum arcte colligari. Etenim, quemadmodum alibi innuimus, ex illo Ontologorum pronuntiato, lumen, quo mens humana res intelligit, esse ipsum lumen intelligibile Dei, id est, ipsas ideas, vel secundum Vbaghsium [8], veritates Divinas, quae Rationem Divinam consti-

---

[1]) Cf p. 320. — [2]) Ibid.

[3]) Rationalismus theologicus dictus est in hac nostra aetate illa ratio tractandi theologiam, qua dogmata Christianae Religionis secundum pronuntiata rationis ita explicantur, ut non aliud exhibeant, quam quod intra rationis limites includitur. Hinc Amandus Saintes, qui historiam criticam rationalismi germanici scripsit, rationalismum *transmutationem theologiae in philosophiam religiosam, et criticam* definivit (*Histoire critique du rationalisme en Allemagne*, lib. II, c. I, p. 109, Paris 1841). Cf quae de hac re scripsimus in Ephem. *La Scienza e la Fede*, vol. VI, p. 174 sqq, Napoli 1843.

[4]) Hoc argumentum pluribus prosequitur P. Liberatore, *Op. cit.*, part. I, c. 2, p. 89 sqq, ed. cit.

[5]) Cf p. 290, not. 3. Videsis Gioberti, *Considerazioni sopra la dottrina religiosa di V. Cousin*, c. 5, *Introd.*, vol. IV, p. 387 sqq.

[6]) Cf Cousin, loc. cit. p. 356, not. 5.

[7]) Damiron, *Hist. de la phil. au XIX siècle*, Conclus., p. 393, Bruxelles 1832. Cf quae de nuperis Transcendentalibus Germaniae circa hanc rem passim exposuit Amand-Saintes in suis opp. *Hist. crit. du rationalisme*, ed. cit., et *Hist. de la vie, et des ouvrages de Spinosa*, ed. cit.

[8]) Cf *Elem. Log.*, Part. alt., c. I, § 2, et 3, p. 121, 126; ibid., c. IV, §

tuunt, pantheismus prono alveo fluit. Re vera, lumen, per quod mens humana res intelligit, quocumque modo ab illa adquiri dicatur, intrinsecum, et essentiale rationi esse debet; intrinsecum, quia, ut saepe diximus, fieri nullo modo potest, ut facultas per principium, quod extra ipsam est, actiones suas exerat; essentiale autem, quia, cum ratio humana naturalem ordinem ad cognitionem rerum habeat, quidquid ad cognitionem necessario expostulatur, quemadmodum est lumen intelligibile, essentiale ipsi sit oportet. Hinc, si lumen , per quod ratio humana res intelligit, est ipsum lumen intelligibile Dei, hoc ad rationis humanae essentiam pertinere dicendum est. Atqui lumen intelligibile Dei ab ipsa Ratione Divina non distinguitur [1]. Ergo ipsa Ratio Divina ad essentiam rationis humanae pertinere debet, sive, quod idem valet, unica, et eadem esse debet essentia Rationis Divinae, et rationis humanae. Quod si ea, quorum una, eademque est essentia, unum, idemque sunt, Rationem Divinam , et rationem humanam esse unicam rationem, secundum Ontologorum placita, dicendum est. Quo sane pacto homo, qui est subiectum rationis humanae, cum Deo, qui est ipsa Ratio Divina, secundum capitale dogma pantheismi, confunditur [2].

76. Idem evinci potest hoc alio argumento : Quoniam non intelligitur aliquid, nisi prout est , sequitur, quidquid habet *esse* in se, intelligibile etiam in se esse, et quidquid in se non est intelligibile, non habere *esse* in se. Atqui , secundum Ontologos, res non sunt in se, sed dumtaxat in Deo intelligibiles. Ergo earum *esse* non ipsis proprium,sed quaedam ipsius *Esse* Dei derivatio secundum Pantheistas dicendum est. Ontologi, ut huius argumenti vim infringant, observant res creatas quidem in se existere, sed, quoniam a Deo pendent, esse intelligibiles in Deo. Ast hoc effugium futile est. Etenim argumentum, quo usi sumus , intelligibilitatem rerum, prout res in se ipsis propria realitate gaudent, non vero prout a Deo originem

---

550, p. 264, Lovanii 1856; *Anthrop.*, *Par. psych.*, c. I, § 1, p. 44-49, Lovanii 1848 ; *Revue Catholiq.* , ser. 3 , t. II, p. 551 sqq, Décembr. 1850, et ibid., p. 651 sqq, Ianvier 1851.

[1]) Cf s. Thom., *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. XVIII, a. 1 ad 1, et *Quodlib.* I, a. 1 ad 2.

[2]) Quomodo Giobertius, hoc argumento pressus, pantheismum vitare studeat, et quomodo operam suam abutatur, diximus p. 290, not. 4. Ceterum ipse Giobertius in epistola, cui titulus: *Demofilo alla giovine Italia*, sine ulla ambage professus est pantheismum esse unicam solidam philosophiam.De authentia illius epistolae cf *La Scienza e la Fede*, vol. XVIII, p. 305 sqq, et p. 390 sqq, et Liberatore, *Op. cit.*, vol. I, p. 82, ed. cit.

habent, ab Eoque pendent, spectat. Fatemur quidem res creatas, si, prout creatae sunt, considerentur, nonnisi per actum creativum Dei intelligi posse; sed illud nobis volumus illas, etsi a Deo sint creatae, eiusmodi tamen esse, ut propria, et a Deo distincta realitate haud destituantur. Quocirca Ontologi, si nobis concedunt res in sua realitate intelligi posse, nuntium ontologismo remittunt; sin illud inficiantur, pantheismum vitare nequeunt [1].

77. Cum haec sint ontologismi consectaria, Sanctae Romanae, et Vniversalis Inquisitionis Congregatio (die 18 sept. 1861) declaravit *tuto tradi non posse* hanc propositionem, *Immediata Dei cognitio, habitualis saltem, intellectui humano essentialis est, ita ut sine ea nihil cognoscere possit; siquidem est ipsum lumen intellectuale* [2]; et Neapolitani Regni Episcopi in *Epistola collectiva ad Clerum saecularem, et regularem suarum Dioecesium* (die 29 iun. 1862), illius definitionis mentione facta, inter absurda philosophica systemata ontologismum numerarunt, atque ab hoc cavendum praeceperunt [3].

78. Restat, ut argumenta disiiciamus, quibus Ontologi ad suum systema probandum magnam vim inesse sibi persuadent. Quoniam vero illa, ob quae ipsi scientiam nonnisi ontologica methodo acquiri posse contendunt, iam a nobis explosa fuerunt [4], hic non alia excutienda a nobis sunt, quam quibus immediatam Dei intuitionem menti nostrae naturalem esse ostendere conantur.

79. Obiic. 1° Si Deus est obiectum proprium intellectus humani, Eum ab hoc immediate cognosci dicendum est; atqui antecedens est verum; ergo et consequens.

80. Resp., *conc. mai.; neg. min.; neg. conseq.* Prob. min. Obiectum intellectus est intelligibile; atqui Deus est summe intelligibilis; ergo Deus est obiectum maxime proprium intellectui. Id ex eo confirmatur, quod, cum intelligibile eo magis perficiat intellectum, quo excellentius est, veritas, quae est maxime intelligibilis, nempe Deus, est obiectum intellectui maxime proprium.

---

1) Cf p. 181.

2) Cf Ephem. *La Scienza e la Fede*, vol. XLIII, p. 468. Circa hanc declarationem, praeter ea, quae laudatus Salv. Calvanese disseruit in cit. ephem. vol. XLIV, p. 273 sqq, et vol. XLV, p. 22 sqq, e re est legere p. Ramière, *De l' Vnité dans l' enseignement de la philosophie au sein des écoles catholiques d' après les récentes décisions des Congregations Romaines*, p. 113 sqq, Paris 1861; necnon Kleutgen, *L' Ontologismo e le sette Tesi censurate dalla sacra Inquisizione*, Roma 1867.

3) Cf Ephem. cit., vol. XLVI; Append., p. XXXII.

4) Cf p. 178-182.

81. Resp., *Dist. min.*; Deus est summe intelligibilis *in se*, *conc. min.*, *quoad nos*, *neg. min.*; *neg. cons.* Et sane, cum res intelligibiles in se sint, quatenus sunt immateriales [1], sequitur Deum, quippe qui est maxime immaterialis, esse etiam in se maxime intelligibilem. At vero intelligibilitas rerum, si ad intellectum, qui eas intelligit, relata consideretur, non ex natura rerum, sed ex natura ipsius intellectus spectanda est. Etenim, ut saepe diximus, *modus cognoscendi sequitur naturam cognoscentis*; atqui immaterialitas Dei est *extra genus* cuiuscumque intellectus creati; ergo, etsi Deus sit in se maxime intelligibilis, tamen huiusmodi non est, si ad intellectum creatum referatur [2]. Quod ad confirmationem attinet, responsio in promptu est. Namque intellectus ex illo excellentiori intelligibili naturaliter perfici potest, ad quod intelligendum naturaliter comparatus est; ast intellectus creatus, uti iam ostendimus, ad visionem Dei naturaliter comparatus esse non potest. « Excellentia intelligibilis, inquit s. Thomas, quamvis non corrumpat intellectum, sed confortet eum, tamen excedit quandoque repraesentationem formae, qua intellectus intelligit, et ex hac causa intelligibilis excellentia impedit intellectum [3] ».

82. Obiic. 2° Deus arctissimo vinculo cum mente humana coniungitur. Atqui haec coniunctio necessario efficere debet, ut mens humana Deum immediate videat. Ergo mens humana Deum immediate videt.

83. Resp., *Dist. mai.*, ut causa cum effectu, *conc. min.*, ut obiectum immediatum potentiae cognoscitivae, *neg. min.*; *neg. cons.* Re sane vera, satis non est, quemadmodum a s. Thoma, et a s. Bonaventura scite observatum fuit, rem esse menti humanae praesentem, ut ipsam cognoscat, sed oportet illam esse praesentem in ratione obiecti immediatae cognitionis; hoc autem modo Deum esse menti humanae naturaliter praesentem haud possibile est. « Quamquam, inquit Doctor Angelicus, Divina Essentia sit praesens intellectui, non tamen est ei coniuncta, ut forma intelligibilis, quam intelligere possit, quamdiu lumine gloriae non perficiatur. Ipsa enim mens non habet facultatem videndi Deum per essentiam, antequam praedicto lumine illustretur. Et sic deficit et videndi facultas, et visibilis praesentia [4] ». Et alibi: « Visio intellectualis est eorum, quae

---

1) Cf p. 273 274.

2) Cf s. Thom., *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. X, a. 11 ad 13, et *ibid.*, q. VIII, a. 3 ad 2. Cf s. Bonav., *In lib. I Sent.*, Dist. III, p. 1, a. 1, q. 1 *resol.*

3) *Op. cit.*, q. VIII, a. 3 ad 5.

4) *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. X, a. 11 ad 11. Cf *In lib. I Sent.*, Dist. XVII, q. I, a. 1 ad 4.

sunt in anima per suam essentiam, sicut intelligibilia in intellectu. Sic autem Deus est in anima Beatorum, non autem in anima nostra, sed per praesentiam, essentiam, et potentiam [1]». Quare statuit « Essentiam Divinam coniungi intellectui creato in statu viae, sicut sustinens eam in esse [2] ». Doctor autem Seraphicus, quemadmodum alibi innuimus [3], advertit animam quidem ex eo, quod per se intelligibilis, et perenniter sibi ipsi praesens est, se ipsam habitualiter cognoscere, sed inde haud posse inferri ipsam ita comparatam esse, ut immediata Dei cognitione gaudeat; siquidem Deus, quippe qui vires intellectus creati supergreditur, naturaliter praesens non est intellectui tamquam obiectum intelligibile, quod illum ad sui cognitionem determinat. En aurea eius verba: « Esse praesens alicui hoc est dupliciter; vel ut principium conservans, et continens; vel ut obiectum immutans, et movens. Priori modo est Deus praesens Angelo, et lux coeco; secundo modo non; et ideo non est simile de anima, et eius habitibus, quoniam praesentes sunt animae utroque modo. Et ratio huius est, quoniam haec cognoscibilia non superexcedunt cognoscentis potentiam, et naturam [4] ».

84. Obiic. 3° Deus est illa veritas, per quam ceterae veritates cognoscuntur; atqui veritas huiusmodi immediate cognoscitur; ergo immediate Dei cognitio menti humanae attribuenda est.

85. Resp., *Dist. mai.*, ita ut sit causa, propter quam alia cognoscimus, *conc. mai.*, ita ut sit obiectum, quo cognito, alia cognoscimus, *neg. mai.*; sub eadem distinctione *conc.*, et *neg. min.*; *neg. cons.* Enimvero res per Deum a nobis intelliguntur, tum quia Deus res ita condidit, ut et *potentia* intelligibiles sint, et intellectum ad intellectionem sui actu determinent [5]; tum quia Deus nobis largitur, et in nobis conservat lumen, quo res intelligimus [6]. Quapropter « mens, ut s. Thomas inquit, non sine operatione Causae Primae in suam operationem procedit [7] ». At vero inde haud inferri potest nihil a nobis cognosci posse, nisi primo Deum cognoscamus. Etenim, sicut res a nobis cognoscuntur, quin prius cognosca-

---

[1]) I, q. XII, a. 11 ad 4.

[2]) *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. VIII, a. 3 ad 7.

[3]) P. 317, not. 2.

[4]) *In lib. II Sent.*, Dist. III, part. 2, a. 11, q. 2 ad 3. Brevius alibi: « Ad illud, quod obiicitur, quod Deus nobis est praesens, dicendum, quod, quamvis Deus sit praesens, tamen propter coecitatem, et caliginem intellectus nostri, in qua sumus, Ipsum cognoscimus, ut absentem » ; *In lib. II Sent.*, Dist. X, a. 1, q. 1 *ad arg.*

[5]) Cf Scot., *In lib. I Sent.*, Dist. III, q. 4, n. 19. — [6]) Cf p. 290-291.

[7]) *Super Boët. de Trin.*, q. I, a. 1 ad 6.

mus lumen ipsius nostri intellectus, quod est causa proxima nostrae cognitionis [1]; ita necesse non est Deum, qui nostrae cognitionis causa prima est, a nobis primo cognosci, ut ceterae res cognosci possint. « Cum ipsum lumen intellectus nostri, inquit idem sanctus Doctor, non se habeat ad intellectum nostrum, sicut quod intelligitur, sed sicut quo intelligitur, multo minus Deus est id, quod primo a nostro intellectu intelligitur [2]». Itaque « propter Deum alia cognoscuntur, non sicut propter primum cognitum, sed sicut propter primam cognoscitivae virtutis causam [3] ».

86. Obiic. 4° *Finis*, ut Scholae aiunt, *qui est ultimus in consecutione, est primus in intentione*, seu in cognitione; atqui Deus est ultimus noster finis: ergo Deus est, qui primo cognoscendus nobis occurrit.

87. Resp. , *Dist. min.*, Deus est ultimus noster finis, ad quem ex viribus nostrae naturae trahimur *appetitu naturali*, vel *appetitu elicito confuso*, *conc. mai.*, *appetitu elicito distincto*, *neg. min.*; *neg. cons.* Vt haec responsio plana fiat, in memoriam nobis revocandum est ultimum nostrum finem, sive beatitudinem appeti posse vel *naturali*, vel *elicito* appetitu [4]. Iam anima appetitu naturali ad beatitudinem fertur, quin per se illam cognoscat [5]. Appetitui autem elicito praecedit cognitio vel *confusa*, nempe illa, qua cognoscitur beatitudo, ut

---

1) Cf I, q. LXXXV, a. 2 c., et *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. XIV, a. 8 ad 5.

2) I, q. LXXXVIII, a. 3 ad 1. Cf *Super Böet. De Trin.* , q. I, a. 3 c.

3) Ibid. ad 2. Cf *Contr. Gent.*, lib. I, c. 11. Hac ratione etiam explicat illud s. Augustini, quod *omnia in luce Primae veritatis cognoscimus*, *et per Eam de omnibus iudicamus*; nempe quatenus mens nostra de omnibus iudicat *per participationem Divini luminis*, sive per rationem (I, q. XII, a. 11 ad 3; q. LXXXVII, a. 3 ad 1); vel, ut alibi idem s. Thomas inquit, secundum prima principia intellectus, omnium mentium communia, per quae in ipsis mentibus quaedam imago Divinae veritatis existit (*Contr. Gent.*, lib. II, c. 47). Hanc re ipsa esse s. Augustini mentem s. Thomas ex eo sapienter colligit, quod ipse non semel in suis libris docuit nos veritates immutabiles in Deo videre, et secundum ipsum de omnibus iudicare , sicut res sensiles videmus in sole (*Solil.*, lib. I, c. 8; *De lib. arb.*, lib. II, c. 9, n. 27, c. 12, n. 27, c. 13, n. 35). En eius argumentatio: « Dicendum, quod omnia dicimur in Deo videre, et secundum Ipsum de omnibus iudicare, in quantum per participationem sui luminis omnia cognoscimus, et diiudicamus. Nam et ipsum lumen naturale rationis participatio quaedam est divini luminis; sicut etiam omnia sensibilia dicimur videre, et iudicare in sole, idest, per lumen solis. Vnde dicit Augustinus primo *Soliloquiorum*: Disciplinarum spectamina videri non possunt, nisi aliquo velut suo sole illuminentur : videlicet Deo. Sicut ergo ad videndum aliquid sensibiliter, non est necesse, quod videatur substantia solis; ita ad videndum aliquid intelligibiliter, non est necessarium, quod videatur essentia Dei »; I, q. XII, art. 11 ad 3.

4) Cf p. 365 367. — 5) Cf *ibid.*

s. Thomas inquit, *secundum communem rationem*, quin cognoscatur obiectum, in quo illa reipsa consistit; vel *distincta*, nempe illa, qua cognoscitur *secundum specialem rationem*, *quantum ad id*, *in quo beatitudo consistit*; ex qua duplici cognitionis specie fit, ut appetitus elicitus in *confusum*, et *distinctum* dividatur. Iam ex eo, quod Deus appetitu naturali, vel elicito confuso appetitur, nihil pro ontologismo colligi potest. Cuius hanc praeclaram rationem attulit s. Thomas: «Dicendum quod, quamvis Deus sit ultimus finis in consecutione, et primum in intentione appetitus naturalis, non tamen oportet quod sit primum in cognitione mentis humanae, quae ordinatur in finem, sed in cognitione ordinantis, sicut et in aliis, quae naturali appetitu tendunt in finem suum. Cognoscitur tamen a principio, et intenditur in quadam generalitate, prout mens appetit se bene esse, et bene vivere, quod tunc solum est ei, cum Deum habet [1]». Quod vero spectat ad appetitum elicitum distinctum, sane voluntas ex naturae suae viribus illud appetere non potest, ad quod cognoscendum intellectus naturaliter impos est [2]; quocirca qui asserit voluntatem posse ex se appetere visionem Dei, intellectum illius visionis naturaliter capacem esse simul asserat necesse est [3]. Si igitur Ontologi contendunt a nobis appeti id, in quo beatitudo reipsa consistit, nempe visionem Dei, pro concesso sumunt id, quod demonstrandum ipsis est, quodque certe demonstrari non potest, quippe quod intellectus, uti ante vidimus, visionem Dei ex se assequi nequit. Itaque huiusmodi difficultas vel ad rem non facit, si ad appetitum naturalem, vel elicitum confusum spectat; vel, si ad appetitum elicitum distinctum, petitione principii laborat.

88. Obiic. 5° Plerique illorum, qui menti nostrae immediatam cognitionem Dei denegant, notionem Dei ex rebus creatis in nobis gigni docent; atqui haud fieri potest, ut notio Dei a rebus creatis suppeditetur; ergo immediata cognitio Dei admittenda est.

---

[1]) *Super Böet.*, *De Trin.*, q. I, a. 3 ad 4. « Cognoscere, alibi ait, Deum esse in aliquo communi, sub quadam confusione est nobis naturaliter insertum, inquantum scilicet Deus est hominis beatitudo; homo enim naturaliter desiderat beatitudinem; et quod naturaliter desideratur ab homine, naturaliter cognoscitur ab eodem. Sed hoc non est simpliciter cognoscere Deum esse, sicut cognoscere venientem, non est cognoscere Petrum, quamvis sit Petrus veniens; multi enim perfectum hominis bonum, quod est beatitudo, existimant divitias; quidam vero voluptates; quidam autem aliquid aliud »; I, q. II, a. 1 ad 1.

[2]) Cf s. Thom., *In II ad Cor. c. V*, lect. 2; et I, q. LXII, a. 2 c.

[3]) Cf nostrum op., *I principali sistemi di Filosofia sul Criterio*, vol. I, c. 3, § IX, p. 454 sqq, Napoli 1858.

89. Resp., *Neg. min*. Et sane non solum omnes Scholae Doctores [1], sed etiam omnes Patres mentem nostram a rebus creatis ad cognitionem Dei ascendere aperte docuerunt. Satis sit haec pauca s. Augustini afferre: « Quia occurrebat animo, ut quaereretur, unde illis esse potuerit cognitio veritatis, quibus Deum legem non dederat; neque hoc tacuit, unde habere potuerint; per visibilia namque creaturae pervenisse eos dixit ad intelligentiam invisibilium Creatoris. Quoniam re vera sicut magna ingenia quaerere perstiterunt, sic invenire potuerunt [2]. Et rursus: « In similitudine sua Deum quaeramus, in imagine sua Creatorem agnoscamus [3] ».

---

[1]) « Deus, inquit s. Thomas, non est primum, quod a nobis cognoscitur, sed magis per creaturas in Dei cognitionem devenimus »; I, q. LXXXVIII, a. 3 c. Et alibi : « Nos aliter Deum notum habere non possumus, nisi ex creaturis ad eius notitiam veniamus » ; *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. XVIII, a. 2 c. Cf ibid., a. 1 ad 1. Atque s. Bonaventura: « Primum principium reddit se nobis cognoscibile et per Scripturam , et per creaturam ; et per librum creaturae se manifestat ut principium effectivum ; per librum Scripturae ut principium reparativum, et principium reparativum non potest cognosci, nisi cognoscatur et effectivum »; *Breviloq.* p. 2, c. 5. Et alibi : « Cognoscere Deum per creaturam est elevari a cognitione creaturae ad cognitionem Dei, quasi per scalam mediam, et hoc est proprie viatorum »; *In lib. I Sent.*, Dist. III, p. I, a. 1, q. 3 *resol.*

[2]) *De Spirit. et litt.*, c. XII, n. 91. Quam ob rationem Concilium Vaticanum hanc edidit definitionem : « Si quis dixerit Deum unum et verum, Creatorem et Dominum nostrum, per ea, quae facta sunt, naturali rationis humanae lumine certo cognosci non posse, anathema sit »; *Constit. dogmat. de Fide Cathol.*, sess. III, Canones, n. 1, § I.

[3]) *In Ioan. Evang. c. V*, tract. 23, n. 10. Vt sexcenta pene alia omittamus loca, haec duo tantum addimus: « Quod notum est Dei, Ipse manifestavit eis, cum ab eis invisibilia Eius per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciuntur, sempiterna quoque Virtus Eius, et Divinitas »; *De Civ. Dei*, lib. VIII, c. 6. « Vnde scio, quia vivis, cuius animam non vides ? Vnde scio ? « Respondebis, quia loquor, quia ambulo, quia operor. Stulte, ex operibus « corporis agnosco viventem ; ex operibus creaturae non potes agnoscere « Creatorem ? » *Enarr. In Psalm. LXXXIII*, n. 25. Cf *Contr. Adimantum Manichaei discipulum*, c. 28, n. 2; *De Gen. ad lit.*; lib. IV, c. 32; *Conf.* lib. VII, c. 17, n. 23, et alibi *passim*. Ex his vides s. Augustinum ab Ontologis inter eorum sententiae fautores immerito adnumeratum fuisse. Ceterum quid s. Augustinus hac de re senserit, vidimus in cit. Eph. *La Scienza e la Fede* (vol. XXIV, p. 305 sqq), ubi tum potiora ex innumeris locis protulimus, quibus sanctus Doctor constanter, firmiterque visionem ab Ontologis admissam reprobat; tum Ontologos illa, quibus utuntur, loca perperam esse interpretatos ostendimus. (Cf etiam P. Liberatore, *Op. cit.*, vol. I, c.2, art. 14, § 3, p. 170 sqq, ed. cit.) Quare Ontologi nobis videntur eorum numero accensendi, de quibus idem s. Augustinus scribebat: « Arbitror sane nonnullos tardiores in quibusdam locis librorum meorum opinaturos me

90. En autem quomodo ex creaturis in Dei cognitionem devenimus. Principio, ex adspectabilibus rebus cognoscimus Deum esse, et illarum esse causam. « Per effectus, inquit D. Thomas, de Deo cognoscimus quod est, et quod caussa aliorum est, et aliis supereminens, et ab aliis remotus [1] »; cum enim res coeperint esse, oportet, ut ab aliqua caussa sint, quae dat omnibus esse. « Ecquis, ait Damascenus, hoc nobis non assentiatur, omnia, quae sunt, mutabilia esse? Cum ergo mutabilia sint, sane etiam creata esse oportet. Si vero creata, haud dubium, quin ab aliquo Opifice sint condita. Atqui Creatorem increatum esse necessum est; nam si Ipse quoque creatus est, a quodam profecto creatus erit, sicque donec ad aliquod increatum venerimus [2] ». Postquam vero cognovimus Deum esse, et omnium esse primam Caussam, ad ceteras Eius perfectiones investigandas gradum facimus; siquidem, cum omnis perfectio, quae effectibus continetur, eminentiori modo Causa Prima contineatur necesse sit, conamur a Deo amoliri imperfectiones illas, quas in creaturarum perfectionibus admixtas videmus, simulque creaturarum perfectiones sine ullo limite ipsi Deo attribuere. « Deum, inquit Angelicus Doctor, cognoscimus ut caussam, et per excessum, et per remotionem [3] ». Puta, nos removemus a Deo rationem corporis, mutationem, omnem temporis differentiam, et Deum incorporeum, immutabilem, aeternum esse dicimus. Rursus, ex eo quod sapientiam, iustitiam, et bonitatem in creaturis perspicimus, has, quam maxime possumus, augemus, Deumque infinite bonum, sapientem, iustum profitemur; quia Prima Caussa, ut in Theodicea ostendemus, cum sit a seipsa, puram omnem perfectionem, realitatemque ita in se complectitur, ut terminis nullis coarctetur.

91. Inst. 1° Creaturae, cum sint contingentes, cognosci a nobis non possunt, antequam cognoscatur Deus, a quo ipsae pendent. 2° Nulla est proportio inter Deum, atque creaturas; unde ex his ad Illum assurgere nobis non licet. 3° Si creaturae nobis cognitionem Dei suppeditarent, sequeretur, quoties creaturas cognoscimus, etiam de Deo cogitandum esse, quod falsum est.

---

sensisse quod non sensi. Quorum errorem mihi tribui non debere quis nesciat? si velut me sequentes, neque apprehendentes deviaverint in aliquam falsitatem »; *De Trin.*, lib. I, c. 3, n. 6.

1) *Cont. Gent.*, lib. III, c. 49. Cf s. Bon., *Lum. Eccles.*, Serm. V.

2) *De Fide*, lib. II, c. 3. Cf s. Aug., *Conf.*, lib. VII, c. 17, n. 23, et s. Bonav., *Myst. Theol.*, c. 3, partic. I. De his uberius in Theodicea.

3) I, q. LXXXIV, a. 7 ad 3. Cf s. Bonav., In *lib. I Sent.*, Dist. III, p. I, a. 1, q. 2 *ad arg.*

92. At nullius momenti haec sunt. Ad primum reponimus creaturas, etsi sint contingentes, tamen realitate sibi propria pollere; quare seorsum, nempe in se, et in quantum sunt, perbelle considerari a nobis possunt [1]. Hanc vero praeviam cognitionem alia consequitur, qua earum relatio, sive contingentia investigatur. Quo quidem modo a nobis cognosci non possunt, quin cognoscatur Deus, *relata* enim, ut fert effatum, *quatenus relata sunt, sunt simul cognitione* [2].

93. Ad secundum cum D. Thoma respondemus hoc modo: « Proportio dicitur dupliciter. Vno modo certa habitudo unius quantitatis ad alteram, secundum quod duplum, triplum, et aequale sunt species proportionis. Alio modo quaelibet habitudo unius ad alterum proportio dicitur. Et sic potest esse proportio creaturae ad Deum, in quantum se habet ad ipsum, ut effectus ad causam, et ut potentia ad actum. Et secundum hoc intellectus creatus proportionatus esse potest ad cognoscendum Deum [3] ». Ex immensa autem intercapedine, quae inter Deum, et creaturas extat, inferri non potest nullam Illius cognitionem ab his arripi posse, sed dumtaxat hanc cognitionem non posse esse perfectam. « Per effectus non proportionatos caussae, subdit s. Thomas, non potest perfecta cognitio de caussa haberi; sed tamen ex quocumque effectu potest mani-

---

[1]) I, q. XII, a. 1 ad 4. Praestat eamdem responsionem his s. Bonaventurae verbis confirmare: « Dicendum quod distantia dicitur contra convenientiam; convenientia autem invenitur in triplici differentia. . . Est enim convenientia commensurationis, sive adaequationis, et convenientia participationis alicuius communis, et convenientia ordinis. Dico ergo, quod si distantia dicatur per privationem convenientiae adaequationis, et participationis, infinita est distantia creati ad increatum, sicut infiniti ad finitum. Si vero dicatur distantia per privationem convenientiae ordinis, dicendum quod falsum est, quia creaturae immediate ordinantur ad Deum, sicut ad principium, et sicut ad finem »; *In lib. III Sent.*, Dist. XIV, a. 1, q. 3 *ad arg.* Cf *ibid.*, lib. I, Dist. III, p. 1, a. 1, q. 1 *ad arg.*, et lib. II, Dist. XVI, a. 1, q. 1 *ad arg.* S. Bonaventuram ex industria saepe laudavimus, ut perspiciatur Ontologos huius sancti Doctoris patrocinium incassum implorare. Qua de re fuse in nostra *Phil. Christ.* etc. agemus. Cf interea ea, quae ibi de s. Bonaventura iam diximus in *Dynamilogia*, vol. III, c. VII, art. 41, p. 1525 sqq.; P. Liberatore, *Op. cit.*, vol. I, c. 11, art. 14, § 1, pp. 162 sqq. De s. Anselmo, cuius auctoritate etiam gloriantur Ontologi, nihil disseruimus, quia ratio, qua ipse statuit Deum a nobis cognosci, ut in *Theodicea* videbimus, ab Ontologorum sententia prorsus aliena est. Cf Iosephum Prisco in *Ephem.*, *La Scienza, e La Fede*, vol. XXXV, pp. 50, 206, 377 sqq, vol. XXXVII, p. 35 sqq, et vol. XXXVIII, p. 89 sqq; et P. Liberatore, loc. cit., § 11, p. 108.

[2]) Cf *Logic.*, p. I, c. I, a. 4, p. 34.

[3]) I, q. XII, a. 1 ad 4.

feste nobis demonstrari caussam esse; et sic ex effectibus Dei potest demonstrari Deum esse; licet per eos non perfecte possimus Eum cognoscere secundum suam Essentiam [1] ».

94. Ad tertium sic respondet idem s. Thomas : « Quamvis in creatura inveniatur aliqua Creatoris similitudo, non tamen quandocumque ad creaturam convertimur, convertimur ad eam, ut est similitudo Creatoris. Vnde non oportet, quod semper intentio nostra feratur ad Deum [2] ».

ARTICVLVS QVINTVS

De Psychologismo rationali

95. Hactenus Philosophorum opiniones de idearum origine, quas a veritate longe aberrare certum nobis videtur, expendimus; restat ut illud systema exhibeamus, quod modum huius problematis explicandi tum rationi, tum experientiae consentaneum prae se fert. Hoc systema, quod ab Aristotele profectum s. Thomas, ceterique Scholastici propugnarunt, *psychologismus rationalis* dici potest. Etsi autem eius notio antea a nobis explicata sit, praestat tamen hic illam summatim revocare: « Cognitio nostra hoc ordine progreditur, ut primo incipiat in sensu, secundo perficiatur in intellectu [3]». *Incipit primo a sensu*, quia sensus exteriores *mediate* [4], et phantasia *immediate* [5] materiam cognitionis intellectui praebent: *Perficitur* autem *in intellectu*, quia intellectus, qui dicitur *agens*, duplicem actionem in phantasmata exerit, quarum una ipsa *illuminat*, seu efficit, ut ipsa sint *potentia proxima* intelligibilia, hoc est, ad essentiam rerum manifestandam magis idonea, quam species, quae sensibus exterioribus arripiuntur; altera autem, eo quod abstrahit ab eis conditiones materiae, et sic efformat species intelligibiles, quae nudam rerum essentiam repraesentant, efficit, ut phantasmata *actu intelligibilia* evadant [6]. Hae species intelligibiles eo ipso tempore,

---

1) I, q. II, a. 2 ad 3.

2) *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. X, a. 11 ad 11. Adversus ontologismum nuperrime egregium edidit opus P. F. Alb. Lepidi, *Examen philosophico-theologicum de ontologismo*, Lovanii 1873.

3) *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. I, a. 11 c.

4) Cf p. 275. — 5) Ibid.

6) Vt alios Doctores praetereamus, s. Bonaventura idem, ac s. Thomas, docuit, et fere iisdem verbis usus est. « Cognitio humana, ait, incipit a sensu, tamquam ab exteriori, quae non perficitur, nisi perveniatur ad intelle-

quum ab intellectu agente a phantasmatis abstrahuntur, in intellectum possibilem imprimuntur, ac proinde *impressae* nuncupantur [1]. Species intelligibilis ab intellectu possibili recepta [2], est principium, quo hic ad actum intellectionis eliciendum determinatur. Ipse autem ab illa specie informatus, speciem *expressam*, seu *verbum* producit, in quo, veluti in speculo, illud cernit, quod a specie impressa repraesentatur, atque ita rem ipsam *concipit*, sive rei cognitionem adipiscitur [3].

---

ctum, qui vere cognoscit, quid est res »; *De septem donis Spiritus Sancti, De dono int.*, c. 1. « Imaginatio inter sensum, et rationem, quasi ancilla inter dominum, et servum discurrit, et quidquid exterius haurit, per sensum carnis intellectui repraesentat ad obsequium rationis »; *De septem itin. aetern.*, itin. 3, d. 4, a. 3. Cf quae de hoc sancto Doctore passim diximus in cap. tertio. Scholastici autem non solum ab Aristotele, sed etiam a s. Augustino hanc doctrinam acceperunt. Prae ceteris praeclara sunt haec duo sancti Doctoris loca: « Haec sunt defendenda ratione, vel a sensibus corporis *inchoata*, vel intelligentia mentis inventa »; *Enchir. ad Laurent.* c. IV, n. 1. « Facilius quippe inclinamur ad solita, et amicum est infirmitati humanae conversationem introrsus vel mittere, vel admittere. Proinde si non potes aciem mentis tuae a corporalium similitudinum quasi nubilo perspicue serenare, eas apud teipsum vigilanter attende »; *De vid. Deo*, c. 17, n. 42, 43. Cf *De Gen. ad litt.*, lib. V, c. 12, n. 28; *De imm. anim.*, c. 10, n. 17. E locis, quae ante attulimus, cf praesertim p. 174, not. 2, et p. 176.

[1]) Cf p. 298.

[2]) Cf p. 291, et 313.

[3]) Cf p. 301 sqq. Incredibile est nonnullos extitisse, qui Scholasticos putidi sensismi insimulare auderent. Lubet, ceteris omissis, s. Thomam ab hac nota liberare. Infiniti propemodum essemus, si omnia hic adducere vellemus illius Doctoris loca, quae adeo abnormem calumniam ab eo propulsant. Satis sit haec pauca exscribere, quae nulla indigent explicatione: « Ex parte phantasmatum intellectualis operatio a sensu caussatur, sed quia phantasmata non sufficiunt immutare intellectum possibilem. Sed oportet, quod fiant intelligibilia actu per intellectum agentem, non potest, dici quod sensibilis cognitio sit totalis, et perfecta causa intellectualis cognitionis, sed magis quodammodo est materia caussae » (I, q. LXXXIV, a. 6 c.). « Sensitiva cognitio non est tota caussa intellectualis cognitionis; et ideo non est mirum, si intellectualis cognitio ultra sensitivam se extendit » (*Ibid.* ad 3). « Etsi intellectualis operatio oriatur a sensibus, tamen in re apprehensa per sensum intellectus multa cognoscit, quae per sensum percipere non potest » (I, q. LXXIX, a. 4 ad 4). « Pro tanto dicitur cognitio mentis a sensu originem habere, non quod omne illud, quod mens cognoscit, sensus apprehendit, sed quia ex his, quae sensus apprehendit, mens in aliqua ulteriora manuducitur, sicut etiam sensibilia intellecta manuducunt in intelligibilia Divinorum » (*Qq. dispp., De Ver.*, q. X, a. 6 ad 2; cf quae diximus p. 360-363). Ex his perspicitur illud effatum Scholasticorum, *Nihil est in intellectu, quod prius non fuerit in sensu*, intelligendum esse hoc modo, quod cognitio intellectiva sine phantasmatis, quae per sensus hauriuntur,

96. Quoniam haec, quae summatim delibavimus, veritati valde consentanea esse antea a nobis demonstratum est, in praesentia oportet ea dumtaxat in memoriam revocare, quibus cognitionis intellectivae rationem nullo modo reddi posse ostenditur, nisi ipsa a sensibus oriri, atque ab intellectu perfici dicatur.

97. Et sane illud solum systema ad explicandam originem cognitionis intellectivae accommodatum est, quod naturae nostri intellectus respondet [1]. Atqui intellectus humanus, ut perbelle ostensum a Scholasticis fuit, eius est naturae, ut ad primas cognitiones rerum pervenire non possit, nisi ipsas a sensu oriri, et vis intellectivae opere perfici dicatur. Ergo origo intellectivae cognitionis nonnisi secundum Scholasticorum systema explicari potest.

98. Assumptio argumenti, quod modo concinnavimus, probatur hoc modo: 1° Natura intellectus expostulat, ut eius cognitio a sensibus oriatur. Enimvero unicum est in homine principium', quod res sentit, atque intelligit, quia, ut in *Anthropol.* ostendetur, una, eademque est anima, quae simul sentiens est, atque intelligens, hoc est, quae est subiectum intellectus, et simul cum corpore subiectum facultatum sentientium. Ex hac coniunctione facultatum intelligentium cum sentientibus, quemadmodum suo loco ostendimus, efficitur, ut obiectum nostro intellectui proportionatum non sit intelligibile *purum*, sed essentia rerum, quae *esse* suum in materia habent [2]. Atqui res, quae habent *esse* suum in materia, nonnisi per potentias sentientes apprehendi possunt. Ergo natura intellectus humani expostulat, ut obiectum sibi proprium assequi nequeat, nisi cognitioni eius cognitio sensitiva praecedat [3]. Hinc s. Thomas illud

---

evolvi non potest, non vero quod intellectus illud ipsum apprehendit, quod a sensu percipitur. Audiatur s. Bonaventura: « Dicendum quod illud verbum (*Nihil est in anima, quod prius non fuerit susceptum a sensu*) intelligendum est, quod anima non habet aliquam similitudinem, quam non susceperit extra vel secundum totum, vel secundum partem » (*In lib. III Sent.*, Dist. XXXVII, dub. I). Et alibi: « Nihil est in intellectu, quod prius non fuerit in sensu..., verum est vel in se, vel in suo simili; multa tamen fingit homo, quae numquam vidit, multa etiam, postquam vidit, cogitat » (*Op. cit.*, lib. II, Dist., XXIV, p. 2, a. 11, q. 1 *ad arg.*). Cf *ibid.*, Dist. XXXIX, a. 1, q. 2 *ad arg.* et quae diximus p. 173-176.

[1]) « Oportet, inquit s. Thomas, quod cognitio fiat secundum modum cognoscentis »; *In lib. I Sent.*, Dist XXVIII, q. 1, a. 2 *sol.*, et alibi passim.

[2]) Cf p. 274 sqq.

[3]) Hoc argumentum Aquinas noster complexus est his paucis: « Operatio proportionatur virtuti, et essentiae; intellectivum autem hominis est in sensitivo; et ideo propria operatio eius est intelligere intelligibilia in phantasmatibus »; *De Mem., et Rem.*, lect. 1.

asseruit, et inculcavit: « Naturale est homini, ut per sensibilia ad intelligibilia veniat; quia omnis nostra cognitio a sensu initium habet [1] ». Id, quod ex natura ipsius intellectus eruitur, experientiae testimonio comprobatur. Et sane, « videtur manifeste per id, quod experimur, quod anima indigeat sensibus; quia qui caret sensu aliquo, non habet scientiam de sensilibus, quae cognoscuntur per sensum illum, sicut coecus natus nullam scientiam habet, nec aliquid intelligit de coloribus [2] ».

2° Natura intellectus etiam expostulat, ut eius cognitio, quae a sensu initium sumit, ab ipsa vi intellectiva perficiatur, quippe quod, etsi intellectus cum corpore coniungatur, tamen ipse actiones suas sine ullo organo corporeo exercet [3]. Ex hoc, quemadmodum alibi vidimus, consequitur proportionem inter intellectum, atque obiectum eius proprium intercedere non posse, nisi essentiam rerum materialium ab intellectu apprehendi statuatur, non prout ipsa est in hac, vel in illa re singulari, quemadmodum a sensibus apprehenditur, sed *altiori modo*, id est, prout a quavis conditione materiali abstrahitur [4], ac proinde sub universali ratione consideretur [5]. Iam, si res ita se habet, in mente agnoscenda est aliqua virtus superioris ordinis, quam sensus, ut per ipsam cognitio sibi propria perficiatur [6], eaque est, quae nomine *intellectus agentis* [7] designatur.

99. Potiora, quae contra hoc systema aristotelico-scholasticum

---

1) I, q. I, a. 9 c. Cf *ibid.*, q. XII, a. 12 c.

2) *Cont. Gent.*, lib. II, c. 83. Cf alium locum, quem adduximus p. 276. Hoc ipsum iam a s. Augustino observatum fuit. « A prima aetate coeci, ait, cum de luce, coloribusque interrogantur, quod respondeant, non inveniunt. Non enim coloratas ullas patiuntur imagines, qui senserunt nullas »; *Epist. VII ad Nebrid.*, n. 6. Cf *De Gen. ad litt.*, lib. VII, c. 19, n. 25; *De Trin.*, lib. IX, c. 6, n. 11, et lib. XIV, c. 5, n. 7.

3) Cf p. 271.

4) Cf p. 279.

5) Cf p. 279-280.

6) Huiusmodi argumentum ita ab Aquinate exhibetur: « Intellectus humanus medio modo se habet; non enim est actus alicuius organi, sed tamen est quaedam virtus animae, quae est forma corporis. Et ideo proprium eius est cognoscere formam, in materia quidem corporali individualiter existentem, non tamen prout est in tali materia. Cognoscere vero id, quod est in materia individuali, non prout est in tali materia, est abstrahere formam a materia individuali, quam repraesentant phantasmata; et ideo necesse est dicere, quod intellectus noster intelligit materialia, abstrahendo a phantasmatibus »; I, q. LXXXV, a. 1 c.

7) Cf p. 284.

obiecta ab eius adversariis sunt, iam diversis in locis exsolvimus [1]. Vnum, aut alterum e re erit hic adiicere.

Obiic. Genuensis: A Scholasticis explicatum non est, neque explicari posse videtur, quanam ex causa intellectus agens, dum non semper, eorum consensu, aliquid agit, in actum deducatur. Ergo in systemate Scholasticorum ratio originis idearum non redditur.

100. Resp., *Neg. ant.* Prob. *antec.* Causam, ex qua intellectus agens in actum deducitur, vel esse phantasma rei, vel Deum, vel ipsum intellectum sumi potest. Atqui non primum, quia id fieri non posset sine mutua animae in corpus, et corporis in animam actione, quae adhuc *qualitas occulta* est; non alterum, quia hoc et systema caussarum occasionalium invehit, et ipsum intellectum agentem inutilem reddit; non postremum, quia nihil seipsum e potentia in actum deducere potest. Ergo explicari nequit, qua ex causa intellectus agens in actum deducatur [2].

101. Resp., *conc. mai.; conc.* duas priores partes *min.*, et *neg.* tertiam; *neg. cons.* Genuensi lubenter concedimus Deum non esse proximam causam, ex qua intellectus agens in actum deducitur ob rationes, quas ipse attulit: neque hanc causam phantasma esse posse, quia, cum phantasma rem materialem repraesentet, repugnat ipsum esse causam, ex qua intellectus agens in actum deducatur [3]. Verum contendimus hanc causam esse ipsum intellectum agentem, atque hoc illi pronuntiato Scholasticorum, quo nihil posse de potentia ad actum per se deduci statuitur, minime adversari. Et sane, cum intellectus agens sit natura sua activus [4], sive lumen intelligibile [5], actio eum naturaliter concomitatur [6]. At, quia est quaedam vis activa indeterminata, aliquam determinatam actionem exercere non potest, nisi a phantasia quoddam obiectum ei offeratur. Quapropter intellectus agens per se ad actum reducitur, non quia per se a potentia ad actum transit, sed quia, posito phantasmate, illam actionem, naturae suae consentaneam, exercet, quam sine phantasmate exercere non poterat.

---

1) Cf p. 298-300, et p. 453-454.

2) *Elem. Met.*, Pars altera, c. 3, prop. 32, t. II, p. 157 sqq, ed. cit.

3) Haec quidem, non vero illa, quam Genuensis contendit, est ratio, propter quam phantasma nequit esse caussa, ex qua intellectus agens in actum deducitur. Nam mutua actio animae in corpus, et corporis in animam non est, ut ipse deridicule ait, *qualitas occulta*, sed, quemadmodum suo loco demonstrabitur, est res adeo explorata, ut de ipsa nullo modo dubitari queat.

4) Cf p. 295-296.

5) Cf p. 286, not. 5.

6) Cf p. 453-454.

102. 2° Obiic. Corsinius: Intellectus agens non potest imaginem incorpoream, et universalem, quae singularibus, et corporeis circumstantiis admixta est, abstrahere, nisi non solum illam imaginem incorpoream, sed etiam circumstantias corporeas cum illa coniunctas distincte videat. Atqui intellectus, secundum Scholasticos, circumstantias corporeas imagini incorporeae, et universali adiunctas videre non potest. Ergo origo idearum, secundum Scholasticorum sententiam, explicari non potest [1].

103. Resp., *Neg. mai.; conc. min.; neg. cons.* Perperam Corsinius sumit in phantasmate, secundum Scholasticos imaginem, sive speciem incorpoream, et universalem cum circumstantiis corporeis coniunctam *actu* contineri; quia Scholastici speciem, quae in phantasmate actu est, rem corpoream repraesentare, proindeque non solum in se, sed etiam prout obiectum repraesentat, esse singularem tenent. Intellectus autem agens ex imagine phantastica imaginem, sive speciem universalem, et incorpoream efformat ex eo quod essentiam rei, quae in specie phantastica conditionibus corporeis, et singularibus obtegitur, sine hisce conditionibus considerat. Nec putandum est intellectum agentem non posse id efficere, nisi essentiam rei, et conditiones corporeas eius intelligat, quia, ut antea demonstravimus [2], intellectus agens est quaedam vis intellectiva non *formaliter*, sed dumtaxat *efficienter* intelligens [3].

104. 3° Obiic. idem Corsinius [4]: Si intellectus ex phantasmate speciem abstraheret, naturam ipsius phantasmatis mutaret, quia corporeum in incorporeum converteret. Atqui absurdum est naturam alicuius rei mutari. Ergo etc.

105. Resp., *Neg. mai.; conc. min.; neg cons.* Etenim intellectus agens speciem intelligibilem ex phantasmate efformat, non quod phantasma conditionibus materiae re ipsa exuit, sed quod in ipso, ut diximus, essentiam rei considerat, quin consideret conditiones materiae, quibus ipsa obvolvitur. Quocirca ipse non mutat naturam corpoream phantasmatis in incorpoream, sed illud, quod in eo singulare, et sensibile est, intelligibile, ac universale efficit, atque hoc modo effectum intellectui possibili tradit.

---

1) *Instit. phil.*, *Log.*, p. I, c. 2, § 7, p. 86, Venetiis 1764.
2) Cf p. 299.
3) Cf quae diximus p. 453-454. — 4) *Ibid.*

ARTICVLVS SEXTVS

De connexione verborum cum cogitatione

106. Ex doctrina idealogica, modo statuta, pronum est intelligere, quid de connexione verborum cum conceptibus, quorum ipsa signa sunt, sentiendum sit.

107. Antequam controversias, quae hac de re agitatae sunt, dirimamus, nonnihil de signis in universum, et maxime de natura signorum, quae verba appellantur, in antecessum dicamus oportet.

Signum, ut s. Augustini verbis utamur, « est res, praeter speciem, quam ingerit sensibus, aliquid aliud faciens in cogitationem venire [1] ». Ex quo intelligitur, si notionem signi in elementa, ex quibus componitur, resolveris, tria in ipsa tibi occurrere; scilicet unum, quod aliquid significat; alterum, quod per ipsum significatur; et quoddam principium, cuius vi e cognitione unius ad cognitionem alterius progredimur. Puta, cum fumum, tamquam signum ignis spectamus, tria menti nostrae obversantur, eaque sunt *fumus*, qui ignem significat, *ignis*, qui a fumo significatur, et relatio inter caussam, et effectum; si quidem nos, viso fumo, ignem existere inde conficimus, quia fumum ab igne produci cognoscimus.

108. Signorum autem diversa genera sunt, quia diversi sunt modi, quibus signum, ad rem, quam significat, referri potest. Enimvero, si signum sine voluntate, sed natura sua rem significat, *naturale* vocatur; e. g., fumus est signum naturale ignis [2]. Sin tantum ex hominum instituto, ita ut ad rem, quam significat, nullam, vel tenuem relationem natura sua habeat, dicitur *arbitrarium*, vel, ut s. Augustinus ipsum vocavit, *datum*[3], puta oliva est signum arbitrarium pacis.

109. Homini autem quibusdam signis opus esse, quibus conceptiones suas extrinsecus proferre possit, res manifesta est. Namque « homo, s. Thomas ait, si esset naturaliter animal solitarium, sufficerent sibi animae passiones, quibus ipsis rebus conformaretur, ut earum notitiam in se haberet; sed, quia homo est animal naturaliter politicum, et sociale, necesse fuit, quod conceptiones unius hominis innotescerent aliis [4] ». Iamvero, homines, ut s. Basilius observavit [5],

---

1) *De Doctr. Christ*, lib. II, c. 2, n. 1. Cf s. Thom., 3, q. LXII, a. 4 ad 2.

2) *Ibid.*, n. 2.—3) *Ibid.*, n. 3.

4) *In lib. I Post.*, lect. II; cf *In lib. I Polit.*, lect. I.

5) *Homil.* in illud, *Attende tibi ipsi* etc., n. 1, *Opp.* t. II, p. 16, ed. Garnier, Paris 1722.

cum non ex spiritu tantum, sed ex corpore etiam constent, non possunt secum invicem cogitationes suas communicare per se ipsas, sed solum per quaedam media sensibilia, quae illas significant. Hominibus igitur ad cogitationes sibi invicem manifestandas opus est quibusdam mediis sensibilibus, atque haec sunt, quae signa vocantur.

110. Iamvero, homines re ipsa multos modos in promptu habent, quibus cogitationes suas cum aliis communicare valent. In primis, ipsi interdum cogitationes suas per quosdam motus corporis manifestant, sive hos motus ex instinctu naturali, sive ex quadam conventione edant. *Motus corporis ad animi cogitationes patefaciendas comparati* vocantur *gestus*, atque hi, si ex instinctu naturae fiant, sunt *naturales*; sin ex conventione inter homines facta confingantur, *artificiosi*. E. g., oculi torvi naturaliter indignationem significant, et motus corporis, quibus surdo muti defectum loquelae supplent, cogitationes eorum *artificiose* pandunt [1]. Iam liquet gestus naturales eosdem esse apud omnes populos, quia id, quod a natura oritur, omnium hominum commune est; sed artificiosos apud singulos homines plerumque variare, quia consuetudines, utpote quae vel a conditionibus cuiusque loci propriis, vel ab arbitrio hominum pendent, non sunt apud singulos homines eaedem [2].

111. At cunctis modis signorum, quae ad gestus referuntur, verba, eodem s. Augustino observante [3], longe praestantiora sunt. Cuius augustinianae sententiae s. Thomas hanc rationem assignavit : « Quia verba diversimode formari possunt ad significandos diversos conceptus mentis, et propter hoc per verba magis distincte possumus exprimere, quod mente concepimus [4]». Quid sit verbum, sive vox, et oratio, iam in *Logica* dictum est [5]. Illud hoc in loco addendum censemus, *locutionem*, quae in verborum, seu vocum nexu consistit, esse propriam hominis; nam, si belluae, ut s. Thomas advertit [6], so-

---

1) Gestus naturales homini cum belluis communes sunt; illis enim belluae affectiones suas secum invicem communicant. Vt exempla a s. Augustino mutuemur, « gallus gallinaceus, reperto cibo, dat signum vocis gallinae, ut accurrat, et columbus gemitu columbam vocat, vel ab ea vicissim vocatur »; *Op. cit.*, lib. II, c. 2, n. 3.

2) De doctrina gestuum legere e re est nostratem Can. Andream De Iorio, *La mimica degli antichi investigata nel gestire de' napoletani*, Napoli 1832.

3) *Op. cit.*, ibid., c. 3, n. 4.

4) 3, q. LX, a. 6 c. Cf 2a 2ae, q. LV, a. 4 ad 2; q. LXXII, a. 1 c., et q. CX, a. 1 ad 2.

5) Cf Pars I, c. II, art. 1, p. 49-50.

6) *In lib. I Polit.*, lect. I.

nus quosdam voces imitantes edunt, quibus *passiones*, sive affectiones suas produnt, certe locutione uti non possunt, quia plures voces ita inter se connectere, ut sensa animi pandant, sine intellectu haud possibile est.

112. At sola locutio homini ad suas cogitationes manifestandas non sufficit. Namque homo, eodem Aquinate monente, quoniam non solum cognitionem habet, quae circa praesentia versatur, sed etiam quae ad praeterita, et futura spectat, signis indiget permanentibus, ut hominibus, qui loco, aut tempore ab eo distant, conceptiones suas manifestet [1]. Horum signorum potissimum est *scriptura*, quae *alphabetica* dicitur, quia haec per litteras alphabeti varie dispositas mentis conceptiones manifestat [2].

113. Iamvero, verba sive ore prolata, sive scripta secundum sententiam Aristotelis [3], quam Scholastici post Arnobium [4], s. Augustinum [5], aliosque Ecclesiae Scriptores tuiti sunt [6], signa naturalia haud sunt dicenda, quasi ex ipsa natura sui rerum, quas significant, naturas nobis repraesentent. Huius sententiae veritatem

---

1) *In lib. I Post. Anal.*, lect. II; Cf s. Aug., *Op. cit.*, *ibid.*, c. 4, n. 5.

2) Neminem certe latet homines aliquando *picturis*, vel *symbolis* usos esse, ut memoriam eventuum apud posteros perpetuarent. *Pictura* res per suas imagines manifestat; puta, si quis proelium significaturus duas manus ensibus armatas, aliam adversus aliam, pingeret. *Symbolum* vero notionem abstractam, vel rem spiritualem per imaginem alicuius rei sensilis, quae cum ipsa aliquam similitudinem habet, significat; e. g., oculus providentiam, spica feracitatem, columba innocentiam. Pictura vocatur scriptura *figurata*, et symbolum scriptura *symbolica*; quia illa per signum permanens figurae, haec per signum permanens symboli conceptiones animi declarat. Vtraque genus scripturae *ideographicae* constituunt, quia significant ideas, non vero voces, quae ideas repraesentant. Scriptura autem *alphabetica* genus scripturae *phoneticae* efficit, quia denotat voces, τάς φωνας, non ideas, quas voces repraesentant. Haec scriptura phonetica ita caeteris praestat, ut scripturae nomen iure sibi vindicet. Etenim ipsa, secus ac omnis scriptura ideographica, non tot expostulat signa, quot sunt conceptiones animae, quas significat, sed ex perpaucis signis, quot sunt litterae alphabeti, omnia vocabula componit, quibus ad conceptiones animae, quaecumque sint, significandas opus habet. Qua in re voces, et articulationes verbi oralis ratione prorsus mirabili imitatur; quemadmodum enim verbum orale perpaucas vocis articulationes ea varietate disponit, ut inde pene innumerae voces existant, ita ipsa ex variis litterarum alphabeti dispositionibus innumera vocabula, quae illas voces repraesentant, pingit.

3) *De interpr.*, c. 2, § 3, ed. Didot. Historiam huius controversiae videre licet apud Origenem, *Contr. Cels.*, lib. I, c. 24.

4) *Adversus Gentes*, lib. I, p. 36, Lugd. Batav. 1651.

5) *De Doctr. Christ.*, lib. II, c. 2, n. 3.

6) Loc. cit.

tria satis luculenta, ni fallimur, argumenta suadent. Primum in eo consistit, quod nulla convenientia, uti Arnobius advertit [1], inter nomina, et naturas rerum, quas ipsa significant, intercedere potest. Nam nomina tum solum res natura sua significare possent, si prout res quaedam sunt, sive, ut Scholae aiebant, *materialiter* considerata [2], eiusdem, ac res, quas significant, naturae essent. Atqui nomina considerata, prout sunt quaedam res, non sunt eiusdem naturae, ac res, quas significant, sed propriam naturam habent, per quam a reliquis rebus discriminantur. Nomina igitur res natura sua non significant. Alterum argumentum, quod ex B. Alberto M. [3], s. Thoma [4], aliisque nobis suppetit, se habet hunc in modum: Eaedem res non iisdem nominibus apud omnes populos significantur, sed varia ad eamdem rem significandam nomina ab eis adhibentur. Atqui naturae rerum eaedem, immotaeque semper, et ubique terrarum sunt. Nomina igitur res natura sua non significant. Tertium argumentum ex eo peti potest, quod vulgus hominum, saepe auditis aliquibus nominibus, non modo quid sint res, quas ipsa significant, sed etiam quaenam ipsae res sint, ignorant. Atqui, si nomina res natura sua significarent, quisquis, audito nomine, non solum quamnam rem ipsum significet, sed etiam quid ipsa res sit, procul dubio cognoscere deberet. Ergo nomina res natura sua non significant.

114. B. Albertus M. ex eo quod eaedem res, ut diximus, non iisdem nominibus apud omnes populos designantur, directam demonstrationem confecit, quae ita se habet: Quoniam ad easdem res significandas non eadem, sed varia nomina a diversis populis adhibentur, id argumento est, variabilem esse causam, ob quam nomina rebus imponuntur. Atqui haec causa variabilis non potest quidem

---

1) Nomina considerari possunt vel *materialiter*, hoc est, prout sunt quaedam res, quae dicuntur voces, vel *formaliter*, hoc est, prout res significant. Puta, hoc nomen *homo* considerari potest et prout quaedam est res, quae dicitur vox, et prout significat rem, quae homo vocatur.

2) « Quamquam, en verba Arnobii, si verum spectes, nullus sermo natura sua est integer, vitiosus similiter nullus. Quaenam est enim ratio naturalis, aut in mundi constitutionibus lex scripta, ut hic paries dicatur, et haec sella? cum neque sexus habeant foemininis generibus, masculinisque discretos, nec quisquis docere doctissimus me possit, ipsum hic, et haec quid sint, aut cur ex his unum, sexum virile designet, foemininis generibus id, quod sequitur, applicetur. Humana ista sunt placita, et ad usum humani sermonis faciendi non sane omnibus necessaria: nam et haec paries forsitan, et hic sella dici sine ulla reprehensione potuissent, si ab initio sic dici placuisset, et a sequentibus communi esset in sermocinatione servatum »; *ibid.*

3) *Perhierm.*, lib. I, tract. II, c. I.

4) *In lib. I Perhierm.*, lect. II.

esse natura, sed dumtaxat voluntas. Vocabula igitur non sunt naturalia, sed arbitraria [1].

115. Quae quidem sententia, ut s. Thomas docet, ita explicanda est, ut *naturale sit homini significare conceptus suos, sed determinatio signorum sit ad placitum* [2]. Scilicet, nomina conceptionibus nostrae mentis oportet quidem ut respondeant. Etenim, quoniam «ratio, quam significat nomen, est conceptio intellectus de re significata per nomen [3]»; illud consequitur, quod «intellectus, secundum quod apprehendit res, ita significat per nomina [4]». At vero, quoniam ex variis nominibus illud eligere licet, quod cum ea ratione, qua rem apprehendimus, magis consentire videtur, nomina ex hominum arbitrio res significant.

116. His praestitutis, ad propositam controversiam de connexione verborum cum cogitatione accedamus. Duae sunt hac de re philosophorum praecipuae sententiae. Alii cum Scholasticis, et maxima parte recentium [5], docent sermonem maximo quidem esse subsidio menti humanae, ut cognitionem rerum, quam facultatum suarum exercitatione sibi comparavit, perficiat; sed nec ad directam, nec ad reflexam cognitionem adquirendam necessarium esse. Alii vero contendunt mentem humanam ita comparatam esse, ut eius evolutio a sermone pendeat.

117. Ii, qui hanc alteram sententiam tuentur, in duas sectas scinduntur. Philosophi enim, qui Traditionalistae dicuntur, statuunt institutionem socialem, ac proinde sermonem esse unicam causam, ex qua homo vel quascumque notiones abstractas, et generales, vel saltem illas, quae ad ordinem metaphysicum, et moralem spectant, cuiusmodi sunt notiones Dei, naturae, originis, et destinationis hominis, acquirere potest. Quapropter sermonem ad cognitionem non solum reflexam, sed etiam directam vel omnium veritatum generalium [6], vel saltem illarum, quae ad ordinem metaphysicum, et mo-

---

1) *Op. cit.*, *ibid.*

2) 2a 2ae, q. LXXXV, a. 1 ad 3.

3) I, q. XIII, a. 4 ad 1.—4) *Ibid.*, a. 3 c.

5) Nos non latet plerosque cum veteres, tum recentes Philosophos hanc controversiam data opera non tractasse; ast ipsos in hac sententia versatos fuisse ex illis, quae de origine cognitionis humanae docuerunt, luculenter intelligitur.

6) Ita sensit De Bonald, *Recherches philos. sur les premiers objets des connaissances morales*, c. 2, t. I, p. 145. Ipse autem institutionem socialem modo per sola verba (*Essais sur les lois naturelles de l' ordre social*, p. 49-111), modo per quaelibet genera signorum (*Législation primitive*, t. I, p. 74-334) fieri asseruit.

ralem pertinent [1], necessarium esse volunt. Alii vero institutionem socialem non esse causam effectricem ullius cognitionis tenent; unde docent sermonem esse necessarium non quidem ut homo directam, sed tantum ut reflexam cognitionem rerum adquirat; quippe quod mens super cognitionem rerum iam sibi comparatam reflecti non potest, nisi ad vim suam super ipsam retorquendam a sermone excitetur. Hac ratione necessitatem sermonis propugnarunt in Italia Rosminius [2], Giobertius [3], et P. Romanus e S. I. [4], ad eorumque opinionem Scriptores Lovanienses quam proxime accedunt [5].

118. Nobis prima sententia omnino probatur, quia ipsa ex principiis idealogicis, quae tuiti sumus, prono alveo fluit.

Et sane, quod ad cognitionem directam attinet, nos vidimus, 1° ipsam a mente nostra adquiri per primum actum intellectus possibilis, quo essentiam alicuius rei a conditionibus materialibus denudatam cognoscimus; 2° obiectum cum suis conditionibus materialibus se menti nostrae sistere per phantasma, quod ex perceptione sensili ope imaginationis conficimus; 3° mentem nostram per actum intellectus agentis, sive luminis intelligibilis, quo pollet, essentiam obiecti, quod phantasma ei exhibet, conditionibus materiae exuere. Si haec prae oculis habeantur, nullo negotio intelligetur mentem nostram viribus naturaliter sibi insitis praeditam esse, ut cognitionem directam rerum adquirat. Nam mens, quemadmodum ex dictis patet, ad alicuius rei cognitionem directam adquirendam duobus indiget, scilicet praesentia obiecti, et lumine intellectuali, quo essentiam obiecti conditionibus materiae expoliat. Atqui obiectum fit ei praesens per phantasiam, quae est facultas sentiens animae, et lumen intelligibile est intellectus agens ipsius animae. Ergo mens humana naturalibus mediis, sive viribus pollet, quibus cognitionem directam rerum apprehendere potest.

119. Ad maiorem huius argumenti intelligentiam memoria revocandum est omnem facultatem intelligendi ita comparatam esse, ut

---

[1]) Vid. Bonnetty, *Annales de phil. chrét.*, Ser. 4, t. VII, p. 63, 64, 67, et t. VIII, p. 374; et p. Ventura, *La Tradizione e i Semipelagiani della Filosofia*, c. 1, § 6, p. 23 sqq., ed. cit., et c. 6, § 204 sqq, ed. cit.

[2]) *N. S.*, sez. V, part. II, c. 4, a. 3, t. II, p. 87, 88, ed. cit., et *Teodicea*, lib. I, c. 20 et 21, p. 50 sqq, Napoli 1847.

[3]) *Err. fil.*, lett. V, t. I, p. 277 et 278, ed. Capolago, et *del Buono*, c. 3, p. 52, ed. cit.

[4]) *Scienza dell' uomo interiore* etc., *Riassunto*, § 3, vol. IV, ed. cit.

[5]) *Revue Cathol.*, Fevr., p. 70 sqq, Juin p. 346 sqq; Nov, p. 680 sqq, an. 1859. Cf eorum *Epist.* ad Card. de Andrea S. Cong. Ind. iam Praefectum in Ephem. *La Scienza, e la Fede*, t. XXXIX, p. 471-475.

quoties obiectum suum ei praesens sit, necessario ad illud arripiendum feratur. Atqui quoties imaginatio efficit phantasma, et intellectus agens essentiam rei sub phantasmate obvolutam conditionibus materiae exuit, intellectui possibili, cuius proprium est intelligere, proprium obiectum praesens fit. Ergo, postquam imaginatio phantasma effecit, et intellectus agens essentiam rei a conditionibus materiae in phantasmate discrevit, fieri non potest, ut intellectus possibilis obiectum non intelligat. Ex quo patescit mentem non indigere ullo praesidio institutionis socialis, sed viribus naturaliter sibi insitis pollere, ut cognitionem directam rerum assequatur.

120. Quod si mens humana ad cognitionem directam rerum assequendam vires in se naturaliter habet, inde patet sermonem non modo non esse causam effectricem cognitionis directae, sed ne conditionem quidem, sine qua cognitio, directa existere non potest. Nam conditio *sine qua non* illud dicitur, quod, etsi ad effectum producendum non concurrat, tamen eiusmodi est, ut sine ea effectus haberi nequeat. Sed homo, uti ostensum est, directam cognitionem rerum consequi potest, etiamsi voces ignoret, quibus ipsae significantur. Sermo igitur non est conditio, sine qua cognitio directa existere nequit. Quin etiam ipsa cognitio rei est conditio, sine qua sermo existere non potest; siquidem verbum exterius, ut cum s. Augustino diximus [1], nonnisi ad interius verbum, quod mens rem concipiendo efformat, significandum adhibetur, et nonnisi propter relationem, quam cum verbo interiori habet, verbi nomine donatur.

121. Alterum aeque firmum, ac evidens argumentum huiusmodi se habet: Quandoquidem nomina res non ex natura sua, sed ex arbitrio hominum significant, consequens est 1° cognitionem rerum inventioni nominum praecedere oportere, quia homines, nomina rebus imponere volentes, res non aliter denominare possunt, quam prout ipsas cognoscunt; 2° illos, qui nomina rebus iam imposita audiunt, non posse scire, quasnam res ipsa significent, nisi quos conceptus auctores eorum significare voluere, cognoscant. At, si sermo cognitionem rerum, quas significant, cum in animo sermonem instituentis, tum in animo sermonem audientis expostulat, ipse ad cognitionem directam acquirendam profecto non est necessarius, alioquin causam, sive *conditionem sine qua non* posteriorem esse effectu dicendum foret; quod perabsurdum est [2].

---

1) Cf p. 302.

2) En aureum locum s. Augustini: « Et id maxime tibi nitor persuadere, si potero, per ea signa, quae verba appellantur, nos nihil discere; potius

122. Quod ad cognitionem reflexam pertinet, certum quoque est mentem humanam ad illam efficiendam non indigere sermone, aut alio quovis societatis subsidio, sed ipsam sibi sufficere. Namque ad cognitionem reflexam efficiendam non aliud requiritur, quam ut obiectum cognitionis sit animae praesens, atque ut anima vim ad illud arripiendum habeat. Atqui anima 1° id, quod directe novit, sibi praesens habet; quia cognitio, cum sit affectio subiecti cognoscentis, in anima, quae subiectum cognoscens est, inhaerere debet; 2° per vim reflectendi, qua intellectus pollet, se super se ipsam, cunctosque actus suos retorquere potest. Ergo anima, ut cognitionem reflexam rerum adquirat, non indiget sermonis auxilio, sed ipsa sibi sufficit.

123. Quoniam mens humana sine praesidio sermonis non solum directam, sed etiam reflexam cognitionem rerum adquirere potest, liquet illos quoque falli, qui ipsam sine sermonis ope posse quidem notiones rerum sensilium abstractas, et universales sibi conficere, sed nullo modo ad veritates metaphysicas, et morales assurgere docent. Enimvero mens humana veritates metaphysicas, et morales ratiocinatione cognoscit, quia ipsas e contemplatione sui, rerumque, quibus circumdatur, ope quorundam principiorum abstractorum, deducit [1]. E. g., ipsa ex eo quod se, et res, quas extra se contemplatur, quibusdam limitibus circumscribi cognoscit, esse Ens omnis limitis expers, nempe Deum, colligit, innixa principio causalitatis; quia, cum omne, quod est finitum, effectum sit, causam sui infinitam expostulat. Atqui mens humana 1° fatentibus ipsis philosophis, contra quos pugnamus, sine ullo praesidio sermonis et res, quae in sensus incurrunt, cognoscere, et ex his, ope abstractionis, principia abstracta, et generalia conficere potest; 2° uti ostensum est, vim

---

enim, ut dixi, vim verbi, idest significationem, quae latet in sono, re ipsa, quae significatur, cognita, discimus, quam illam tali significatione percipimus. . . Admonent tantum (verba) ut quaeramus res, non exhibent ut noverimus. . . Verissima quippe ratio est, et verissime dicitur, cum verba proferuntur, aut scire nos quid significent, aut nescire; si scimus, commemorari potius, quam discere; si autem nescimus, ne commemorari quidem, sed fortasse ad quaerendum admoneri »; *De Magistro*, c. X, et XI, n. 34-36.

[1]) « Ex istis principiis universalibus, inquit s. Thomas, (idest *ex primis conceptionibus intellectus, quae statim lumine intellectus agentis cognoscuntur per species a sensibilibus abstractas*) omnia principia sequuntur, sicut ex quibusdam rationibus seminalibus. Quando ergo ex istis universalibus cognitionibus mens educitur, ut actu cognoscat particularia, quae prius in potentia, et quasi in universali cognoscebantur, tum aliquis dicitur scientiam adquirere »; *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. XI, a. 1 c.; Cf *ibid.*, q. X, a. 6 c.

non solum res apprehendendi, sed etiam ex rebus apprehensis alias, quae sub apprehensionem non cadunt, cognoscendi vim habet. Ergo mens humana sine sermonis, vel alio institutionis socialis auxilio veritates metaphysicas, et morales cognoscere valet [1].

124. Adversarii nonnullis argumentis tum a ratione, tum ab experientia petitis sententiam suam probare conantur, quae exsolvere opus nobis est.

125. Obiie. Mens humana non potest quidquam intelligere sine phantasmate; atqui phantasma cuiusque intellectionis non aliud, nisi verbum esse potest; ergo mens humana sine sermonis praesidio nihil intelligere potest.

126. Resp., *conc. mai.; neg. min.; neg. conseq.* Et sane verbum, etsi menti humanae possit inservire tamquam valde opportunum phantasma, quo ipsa in obiecto, quod contemplatur, suam attentionem figere, et detinere potest, non est tamen illud phantasma, cuius ope res intelligit. Quod quidem ita demonstrari potest: Cum mens humana essentiam cuiusque rei cognoscat abstrahendo ipsam a conditionibus materiae, quibus in phantasmate latet, perspicuum est ipsam, ope huiusmodi phantasmatis, rem intelligere, atque ope huiusmodi phantasmatis, cum opus fuerit, recogitare. Iamvero huiusmodi phantasma non aliud est, nisi illud, quod ipsa mens per facultatem imaginandi efformat. Phantasma igitur, cuius ope mens humana res intelligit, non est verbum. Neque dicas verbum esse illud phantasma, sub quo intellectus possibilis, verbum interius efformando, rem a specie intelligibili repraesentatam contemplatur. Etenim huiusmodi phantasma, ut cum s. Thoma diximus, *secundum imperium intellectus formatur in imaginatione*, et cum ad obiectum, quod species intelligibilis repraesentat, actu cognoscendum destinetur, consentiat oportet cum illo phantasmate, ex quo species intelligibilis elicitur [2].

127. Varia argumenta ab experientia sibi quoque suppetere adversarii contendunt. Ipsi enim experientia comprobatum esse volunt 1° omnes homines, qui aliquam cognitionem intelligibilem rerum callent, ipsam ab institutione sociali excepisse; 2° homines, qui beneficio institutionis socialis destituti sunt, omni, quamdiu in hoc sta-

---

1) Cum id asserimus, nemo putet nos in ea sententia esse, quod homo sine institutione sociali systema veritatum metaphysicarum, et moralium integrum, et ab omni errore immune conficere potest. Id enim ratio humana *moraliter* spectata, ut suo loco dicemus, ne longae quidem, ac exquisitae institutionis socialis praesidio consequi potest.

2) Cf p. 308.

tu permanserunt, cognitione intelligibili, vel saltem illa, quae ad metaphysicam, et ad ethicam pertinet, caruisse. Ad exemplum primae partis pueros in societate succrescentes, et ad exemplum alterius surdo-mutos nondum educatos, et nonnullos homines vel in sylvis, vel in aliquo loco ab omni hominum consortio seiuncto enutritos adducunt.

128. Verum haec, aliaque huiusmodi sententiam horum Philosophorum probare non valent. Ab infantibus in societate enutritis ordiamur. Hi procul dubio ab hominibus, quorum societate utuntur, multas veritates, in primisque metaphysicas, et morales edocentur. At cardo controversiae non in hoc, quod omnibus certum est, sed in eo vertitur, utrum, necne infantes, si auxilio institutionis socialis carerent, veritates universales, non exceptis metaphysicis, et moralibus, saltem ex aliqua parte, invenire possent. Quocirca exemplum, quod adversarii ab infantibus in societate enutritis capiunt, nullius momenti ad definiendam controversiam est. Adde, quod ipsi pro certo sumunt infantes, antequam a societate erudiantur, nullos conceptus rerum habere. Ast id, si non evidenter falsum est, certe in dubium vocari potest. Nos enim videmus infantes, antequam loqui incipiant, quosdam sonos vocis edere, aut gestus efficere, atque irasci, aut flere, quod ab eis, ad quos illos sonos, aut gestus dirigunt, non intelliguntur. Iam nihil vetat, quominus putemus infantes illis signis aliquos conceptus subiicere, atque adultos, quorum societate utuntur, non intelligere, quid ipsi sibi velint, quia quos conceptus illis signis denotare student, ignorant. Praeterea pro certo etiam sumunt homines, postquam aliquas veritates a societate edocti sunt, non posse alias veritates praesertim metaphysicas, et morales, sine societatis ope, invenire. Ast hoc falsum est; nam, cum homines, uti iam ostendimus, viribus ad conceptus abstractos etiam metaphysicos, et morales conficiendos requisitis naturaliter polleant, vis huiusmodi veritates inveniendi eis, saltem postquam ratio ope societatis se enodavit, concedenda est [1]. Ex quibus omnibus conficitur exemplum, quod ab infantibus in societate enutritis petitur, futile esse, 1° quia ad quaestionem, de qua agitur, non pertinet; 2° quia duo pro certis sumit, quorum unum saltem est dubium, alterum falsum.

129. Quod ad surdo-mutos attinet, adversarii non paucos institutores surdo-mutorum nominant, qui surdo-mutos, antequam ad me-

[1]) Id ipsi Scriptores Lovanienses fatentur. Ii enim in cit. *Epist.* asserunt hominem, postquam a societate institutus usum suae rationis adquisivit, ex sola sua ratione quam plurimas veritates detegere, atque cognoscere posse.

thodicam institutionem admittantur, nullis ideis rerum potiri testantur. Horum testimonia Ab. Montaigne, vehemens patronus huius opinionis, protulit [1]. Ast inter omnes hodiernos institutores surdo-mutorum convenit surdo-mutos, si satis aetatis habeant, et nullo vitio organico corporis laborent, non mediocri copia conceptuum, et cognitionum instructos inveniri, cum domos educationis ingrediuntur. Id, praeter multos, nuper ostendit cl. institutor surdo mutorum Berthier, qui, cum et ipse surdo-mutus sit, magnam hac in controversia auctoritatem habet [2]. Non pauca exempla surdo-mutorum hoc comprobantia apud Degerandum [3], Cartonum [4], et Bouvetum [5] leguntur. Iam liquet opinionem adversariorum vel ex uno exemplo, quod contrarium probat, everti. Nam, si vel unum surdo-mutum aliquas veritates non solum abstractas, sed etiam religiosas, et morales sine methodica institutione adquisivisse certum est, nemo decernere potest cunctos surdo-mutos, antequam institutionem methodicam acceperint, cunctis ideis, praesertim religiosis, et moralibus, destitui, ut inde homines sine auxilio institutionis socialis, ideoque sine sermone nullam veritatem cognoscere posse deducat. Quandoquidem autem surdo-mutus, antequam domum educationis ingrediatur, iam aliquam institutionem in domo suo accepit, idcirco eodem modo, ac infans in societate enutritus, considerandus est; hinc quaestio de surdo-muto ad quaestionem de infante in societate enutrito redit.

130. Restat, ut de hominibus in sylvis enutritis quidquam dicamus. Iam s. Thomas aperte docuit huiusmodi homines *nutritos in sylvis vel inter lupos* posse *sequi ductum rationis in appetitu boni, et fuga mali* [6]. Exempla autem, quae ab adversariis afferuntur, nihil pro eorum sententia probare valent. Etenim primo quaedam illorum aut merae fabellae sunt, et nonnisi unum testem, eumque remotum habent [7], vel certe non illa adiuncta nobis suppeditant, qui-

---

[1]) *Recherches sur les connaissances intellectuelles des sourds-muets*, Paris 1839.

[2]) Vid. eius opusculum, *Sur l' opinion du Dr Stuard* etc., *Refutation*, Paris 1852.

[3]) *De l' èducation des sourds-muets*, Paris 1827.

[4]) Carton, *Notice sur l' aveugle sourde muette*, *Anna Temmermans*, Gand 1843.

[5]) Bouvet, *Demonstration des fondemens de la foi*, Malines 1845.

[6]) *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. XIV, a. 11 ad 1.

[7]) Huiusmodi est narratio Herodoti de quodam infante, quem Psammeticus rex Aegyptiorum ita enutriendum curavit, ut nullius hominis vocem audiret. Vid. *Hist.*, lib. II, c. 2.

bus ad quaestionem dirimendam opus foret [1]. Tum quaedam alia omni quidem loquela, sed non omni cognitione intellectuali destitutos nobis exhibent [2]. Certe, Gaspar Hanser, nomine infantis Nurimbergensis cognitus, cuius exemplum adversarii tantopere iactant, nullo noto idiomate utebatur, sed quosdam sonos vocis edebat, gestusque adhibebat, ut conceptus suos cum aliis communicaret [3]. Tum denique compertum est, qui e sylvis educti sunt, hebetes natura sua, et imbecilles fuisse, quales vel in ipsa societate non raro inveniuntur.

131. Coronidis loco quaestionem de origine sermonis innuere par est. Haec cum altera, quam adhuc excussimus, logicam connexionem non habet. Etenim haec duo, nempe hominum intelligentiam posse quodammodo sine sermonis auxilio evolvi, simulque homines illud maxime egregium opus, nempe sermonis inventionem, viribus suis conficere non posse, secum non pugnant.

1° Rationalistarum sententia, qui, secundum Reidium [4], sermonem in homine sponte sua exsurrexisse contendunt, omnino absurda est. Primo enim, si sermo sponte sua in nobis oriretur, non tantum labii unius omnes essent homines, sed ne ulla quidem ad sermocinandum indigerent disciplina, qua reapse indigere nemo diffitetur [5]; deinde firmum ratumque est hominem non loqui, priusquam alios loquentes audierit.

2° Non desunt etiam inter Catholicos Philosophos, qui homines ratione iam utentes, et sermocinandi virtute donatos sermonem, saltem imperfectum, per se invenire potuisse docent. Ipsi autem sententiam suam adstruere conantur hoc modo. In primis dubitari nequit, quin aliquis homo rem sensibus occurrentem quodam signo

---

1) Id certe dicendum est de triginta infantulis, quos Akebar, Imperator Mogorum, procul ab omni hominum consortio educandos curavit. Cons. Iuvency, *Hist. Societ. Ies.*, pars V, lib. XVIII.

2) Id de memoratis triginta infantulis narratur apud Iuvencyum, *Op. cit.*, ibid.

3) Vid. Breton, *Dissert. sur l' origine des idées*, p. 100, Louvain 1842.

4) *Recherches* etc., c. 4, sect. 2, *Oeuvr.* t. II, p. 88 sqq, ed. cit. In eadem sententia, praeter alios multos, versantur Ancillon, *Essais de philos., de politiq., et de litterat.*, t. I, c. 4, Paris 1832; Damiron, *Hist. de la phil. en France au XIX siècle*, art. *De Bonald*, ed. cit., et Jul. Simon, *Revue des deux mondes*, Août. 1841; eamque nuperrime propugnavit Renan, *De l' origine du langage*, c. 12.

5) Audiatur s. Augustinus: « Ita verba in variis sententiis, locis suis posita, et crebro audita, quarum rerum signa essent, paulatim colligebam, measque iam voluntates, edomito in eis signis ore, per haec enuntiabam »; *Conf.*, lib. I, c. 8, n. 13.

*

aliis commonstrare potuerit. Cum autem innata vi loquendi praeditus esset, cum sonum syllabis quibusdam distinctum protulisse nihil repugnat; cumque ratione polleret, illum sonum ad commonstratam rem significandam determinare pro lubitu suo potuit, idque eo consilio praestare, ut ab aliis intelligeretur, qui, cum et ipsi ratione fruerentur, intelligere potuerunt, qua mente alter sono illo usus sit. Nec quidquam difficultatis in rebus spiritualibus significandis nancisci potuit, quippe quod nomina quaedam ex rebus materialibus ad res spirituales, propter quamdam analogiam, quam homo inter utrasque percipit, transferre haud difficile ei fuisset [1]. Etenim « intellectus noster, aiente s. Thoma, secundum quod apprehendit (res); ita significat per nomina [2]»; quapropter, sicut « ex his, quae sensus apprehendit, mens in aliqua ulteriora manuducitur », et « sensibilia intellecta manuducunt in intelligibilia Divinorum [3] »; ita ex nominibus res materiales significantibus ad nomina, quibus res spirituales denotantur, procedere homo potuit [4], praesertim propter quamdam analogiam, quam ipse inter utrasque res percipit.

3° Quod si historia consulatur, sermonem primo homini a Deo una cum loquela infusum fuisse, veritati consentaneum est, tum quod Sacrae Litterae hominem iam initio loquentem inducunt [5], tum quod primus homo, utpote non solum auctor, sed etiam institutor totius generis humani, a Deo constitui debuit aetate perfecta, iisque

---

1) Cf p. Liberatore, *Inst. phil.*, *Psych.*, c. 4, art. 4, p. 729, Romae 1861.

2) I, q. XIII, a. 3 c.

3) *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. X, a. 6 ad 2.

4) « Intellectus noster . . . ait idem sanctus Doctor, secundum modum suum Divina apprehendit, et nominat illa, secundum quod inveniuntur in rebus sensibilibus, a quibus cognitionem accipit »; I, q. XXXII, a. 2 c.

5) Ne de naturalistis, et deistis dicamus, quos videre licet apud Anton (Dissert. *De lingua primaeva* etc., c. 2, § 15 27, p. 14 sqq, Vitebergae 1800), non desunt pauci inter ipsos Catholicos, qui sermonem a primo homine proprie excogitatum fuisse sentiant. Ipsi autem hoc s. Gregorii Nysseni loco maxime innituntur: « Quemadmodum motricem animali facultatem Deus cum dedit, non amplius singulos gressus efficit, semel enim principium ab eo qui fecit adepta natura seipsam movet, et deducit, ad quodcumque libitum est motum efficiens (nisi forte gressus hominis a Domino dirigi dicuntur), sic loqui posse, et sonos edere, ac per vocem voluntatem enuntiare, a Deo cum accepit, viam pergit natura per res, signa quaedam rebus certa quadam sonorum differentia imponens. Et haec sunt, quae a nobis dicuntur verba et nomina, quibus rerum vim significamus »; *Cont. Eunom.*, Orat. XII, p. 779 sqq, *Opp.*, t. II, Parisiis 1638. At de huius sancti Doctoris sententia vid. Al. Coletta in egregio op. *Sull' origine del linguaggio*, § III, p. 44 sqq, Napoli 1871.

omnibus instructus, quae ad aliorum instructionem, et gubernationem pertinent [1], ideoque etiam sermone, cuius longe maior necessitas ingruebat.

CAPVT SECVNDVM

De vi et potestate notionum universalium

132. Quaestio de idearum origine, quam modo tractavimus, ad notiones universales spectat; siquidem « intellectus, aiente s. Thoma, est universalium, non singularium [2]». Quapropter ex iis, quae de origine idearum disseruimus, ad alteram quaestionem de vi, et potestate notionum universalium solvendam plana, tritaque via nobi sternitur.

ARTICVLVS PRIMVS

Philosophorum de vi notionum universalium diversae opiniones recensentur

133. Haec controversia, etsi in philosophia semper viguerit, tamen ad mediae aetatis philosophos potissimum spectat. Ipsa enim a saeculo XI ad XIV magno animorum aestu exagitata fuit, et tres illas celebres sectas peperit *Nominalium*, *Conceptualium*, et *Realium* [3], ad quas recentium Philosophorum sententiae facile revocantur.

134. Nominalismus in eo consistit, quod, cum menti humanae conceptiones universales deneget, statuit universalia vel esse pura, putaque nomina, seu *flatus vocis*, vel esse voces, aut conceptiones, quae, si in se spectantur, sunt singulares, sed universales dici possunt ex eo, quod plures res singulares designant. Haec sententia priori modo tradita fuit inter veteres ab Epicureis [4], atque,

---

1) Cf s. Thom., I, q. XCIV, a. 3 c.

2) *Contr. Gent.*, lib. I, c. 44.

3) Aliquorum tum veteris, tum mediae aetatis' philosophorum hac in re sententiae subobscurae, atque ambiguae sunt. Nostras de his coniecturas exposuimus in Op. *Instit. Logic.* etc., Pars alt., c. XIV, p. 240 sqq, ubi hanc partem historiae philosophiae uberrime persecuti sumus. Has *Institutiones*, quas an. 1851 evulgare incepimus, haud continuavimus, quia, cum tertiam partem scriberemus, ad philosophiam scholasticam omnino redeundum nobis esse animadvertimus; unde *Philosophiae Christianae*, cuius iam sex volumina edita sunt, concinnandae manum admovimus.

4) Cf Sext. Emp., *Hypoth. Pyrrhon.*, lib. II, c. 11, sect. 107, et *Adver-*

ut nonnulli historici contendunt, saeculo XI a Roscellino, Can. Compendiensi [1], posteriori modo saec. XIV a Guilielmo Ockamo [2], et, si alios historicos audias, ante eum a Roscellino aliisque Nominalibus saec. XI [3]. Ockami sententiam inter recentes Thomas Hobbesius [4], Nizolius [5], Robinetus [6], Condillachus [7], omnesque sensismi assertores propugnarunt.

135. Realismus eorum est systema, qui universalia, prout universalia sunt, extra mentem nostram *actu inveniri* arbitrantur. Ipsi hanc sententiam diversis modis explicant. Vniversalia, sententia Platonis, sunt ideae, quae non solum a mente nostra, sed etiam a rebus omnino separatae sunt [8]. Vtrum autem Plato senserit ideas existere extra Deum, an in Deo, lis inter eruditos nullo non tempore fuit, eaque adhuc sub iudice est [9]. Illud certum est, quod si

---

sus Log., lib. II, c. 1, sect. 13. Cum Epicureis Cyrenaei consensisse videntur. Cf Sext. Emp., *Adv. Log.*, lib. I, § 196, 199.

1) Cf Abaelardus, *Epist. ad Episc. Parisiens.*, Epist. XXI, *Opp.*, p. 334, 335, ed. Amboesius, Parisiis 1616.

2) Hinc universale ab Ockamo definitum fuit: *Conceptus, sive vox plura significans*. Cf *Summa totius logices*, c. 15, 16, 20, Venetiis 1591.

3) Salabert (*Philosophia Nominalium vindicata*, p. 15, Parisiis 1651), et Meiners (*De Realium ac Nominalium initiis, atque progressu*, inter *Comment. Societ. Gotting.*, t. XII, p. 28, 29, Gottingae 1796) incredibile putarunt Roscellinum in adeo portentosam opinionem ruisse, ut voces universales omni prorsus significatione vacare effutiret.

4) *Leviathan*, part. I, c. 4, p. 15 et 16, Amstelodami 1670.

5) *Antibarbarus*, seu *De veris principiis, et vera ratione philosophandi*, lib. III, c. 7, ed. Leibnitius, Francofurti 1674.

6) *De la nature*, part. V, § 15, vol. II, p. 15, Amsterdam 1763.

7) *Log.*, part. 2, c. 5, ed. cit. — 8) Cf p. 446.

9) Priorem sententiam Platoni tribuerunt inter veteres Aristoteles (*Met.*, lib. I, c. 6), s. Iustinus (*Exhort. ad Graec.*, n. 6), aliique; in media aetate, s. Thomas (I, q. LXXIX, a. 3), et plerique Doctores; in recenti aetate Scaligerus (*Exercit. De Sublimitate*, c. VI, n. 4, Francof. 1612), Bruckerus (*Hist. de ideis*, sect. I, § 5, p.67-73, Augustae Vindel. 1723, et *Hist. crit. phil.*, pars II, lib. II, c. 6, sect. I, p. 697 sqq, ed. cit.); nuperrime Trendelenburgius (*Platonis de ideis et numeris doctrina* etc., Lipsiae 1836), et, ut ceteros omittamus, Henr. Martin (*Études sur le Timée*, passim, et praesertim *Arg.*, t. I, p. 3, 9, 16, et not. XXIX, t. II. p. 50, et 51, Paris 1841). Posterior sententia Platoni adscripta est inter veteres a Plutarcho (*De Iside, et Osiride*, c. 56, et 58), a s. Augustino (*Lib. de LXXXIII Quaest.*, q. 17) ab aliisque; inter Scholasticos a nonnullis, quos recensuit Slevoglius (*De universali ante rem*, inter *Dissert. Acad.*, p. 183); inter recentes ab Eugubino (*De perenni philosophia*, lib. II, c. 12, Basileae 1542), aliisque, quos videre licet apud Bruckerum (*Hist. de ideis*, p. 65, ed. cit.); a multis denique inter nuperos, ex quibus nominamus Cousin, *Oeuvr.*, ser. I, t. II, leç. VII, et VIII, p. 85, et t. IV, leç. XXI, p. 461.

Plato ideas, ut pars eruditorum pertendit, in Deo posuit, in ea sententia versatum fuisse, quod ipsae ab Intellectu Divino distinguuntur, illisque, tamquam exemplaribus, Deus in rerum universalitate molienda indiguit.

136. Reales autem mediae aetatis docuerunt universalia, antequam res existerent, in Mente Divina, atque ab Ea minime distincta fuisse, et, postquam res existunt, ante operationem nostri intellectus *actu* esse in rebus individuis, e. g., humanitatem communiter sumtam in singulis hominibus. Hanc sententiam post Guilielmum Campellensem [1] tuitus est Duns Scotus. Hic enim docuit naturas communes non quidem in se ipsis, sed in rebus singularibus existere, atque ita, ut propria existentia gaudeant, a rebusque singularibus, in quibus insunt, realiter distinguantur, si quidem ipsis, si non tempore, certe natura praecedunt [2]. Denique in recenti aetate omissis Pantheistis, qui Scotum Erigenam [3], Almaricum Carnotensem [4], et David de Dinando [5] secuti, universalia, utpote emanationes Dei, esse realia blaterarunt, Ontologi universalia, si ad mentem nostram referuntur, realia esse docent, quia nos illa realia in Deo intuemur [6].

---

1) Cf Abaelard., *Epist.*, in qua *Historiam calamitatum suarum* enarravit, *Opp.*, t. I, p. 5, ed. Cousinus, Parisiis 1849.

2) Cf *Quaestiones super Universalia Porphyrii*, passim; *In lib. II Sent.*, Dist. III, q. I, passim, et *Quodlib.*, q. II, a. 2. Differentiae autem, per quas natura communis variatur, et contrahitur, ita ut a natura generica fiat specifica, atque a specifica singularis, et quas Scotistae *gradus metaphysicos*, sive *entitativos* dixerunt, non distinguuntur, secundum ipsos, *realiter* ab individuo, quia una res cum ipso sunt, sed *formaliter*. Item hae differentiae inter se *formaliter*, non *realiter* distinguuntur, quia una non potest esse sine alia, puta in homine rationalitas sine animalitate. Porro ea secundum Scotistas distinguuntur *formaliter*, quae sunt quidem in ipsa re, secluso omni opere intellectus, sed neque ab ipsa re seiungi, neque a se mutuo separari, neque distincta actione produci possunt, sed tantum diversis conceptibus attingi queunt, ut horum unum clare intelligatur, altero non intellecto. Hoc modo, e. g., in homine *animalitas*, et *rationalitas* ab se distinguuntur. Prae ceteris Scotistis legere est Philippum Fabrum, *Philosophia naturalis I. D. Scoti*, theor. XCI, c. 2, et qui Scoti sententiam breviter, sed dilucide exposuit, Boyvin, *Philos. Scoti, Log.*, pars I, q. IV, t. I, p. 98 sqq, et *Physicae* pars I, disp. I, sect. 2, c. 3, q. 6; *Op. cit.*, t. II, p. 103 sqq, Venetiis 1690.

3) *De divis. nat.*, lib. II, c. 8, p. 86, ed. cit.

4) Cf Martini Poloni *Chron.*, lib. IV, p. 393, Antuerpiae 1574.

5) Cf Alb. M., *Sum. theol.*, par. I, tract. IV, q. 20, et s. Thom., *In lib. II Sent.*, Dist. XVII, q. I, a. 1 *sol.*

6) Cf Malebranche, *De inquir. ver.* etc., lib. III, par. II, c. 6, t. I, p.217

137. Demum Conceptualismus sancit universalia neque reali existentia gaudere, neque voces, vel conceptus esse, qui plures res singulares repraesentant, sed esse nostrae mentis conceptus, quibus aliquid universale, nempe aliquid infinitis, sive, ut Scholae aiunt, indefinitis rebus singularibus commune respondet. At vero Conceptuales non eadem ratione suam explicant sententiam. Sunt enim, qui conceptiones universales nullo modo obiectivas esse contendunt; sunt et qui illas habere *fundamentum in re*, sive esse *actu in intellectu*, sed *fundamentaliter* et *potentialiter* in rebus docent. Primam sententiam tradiderunt inter veteres, ut nonnullis visum est [1], Stoici; in media aetate Abaelardus [2]; ex recentibus denique omnes, qui originem idearum vel per ideas innatas, vel per formas ipsius subiecti cogitantis explicarunt. Altera sententia propugnatores habuit in antiqua aetate Aristotelem [3]; in media Alexandrum Halensem [4], B. Albertum M. [5], s. Thomam [6], aliosque multos; in recenti denique omnes, qui horum Doctorum placita, quae ad originem idearum spectant, sectantur [7].

ARTICVLVS SECVNDVS

Philosophorum sententiae modo recensitae ad examen revocantur

138. Principio Nominalium sententia omnino a veritate aberrat. Re sane vera, cum signum, prout signum est, ad id, quod significat, referatur, eius natura ex natura rei, quam significat, metienda est [8]. Atqui voces nihil aliud sunt, quam signa [9], quae im-

---

sqq, ed. cit., et Gioberti, *Degli errori filosofici di Antonio Rosmini*, lett. X, t. II, p. 119, 120, Brusselle 1845.

1) Cf Muretum *ad Nicom.*, p. 85, Ingolstadii 1602.

2) Cf Rosmini, *Aristotele esposto ed esaminato*, Pref. , p. 28, et Cousin, *Oeuvr. ined. d' Abailard.*, Introd., p. CLXXVIII sqq, Paris 1836.

3) Cf Car. Rèmusat, *Abèlard*, lib. II, c. 2, t. I, p. 332 sqq, Paris 1845.

4) *Summ.*, pars I, q. XLVIII, membr. 4, a. 1, t. I, p. 126, Venetiis 1576.

5) Cf *Metaph.*, lib. V, tract. V, c. 7, necnon Tract. *De Intellectu et Intelligibili*.—6) Quaedam ex multis locis paullo post afferemus.

7) Conceptualismus, si hoc altero modo explicetur, cum universalia *fundamentaliter* in rebus esse statuat, a p. Liberatore (*Inst. philos. ad triennium accommodatae*, p. 186, ed. cit.) *realismus temperans* appellatur, atque hoc nomine a realismo *exaggerato*, quem antea exposuimus, distinguitur.

8) « Omne, inquit s. Thomas , cuius esse non est nisi propter finem aliquem, habet modum sibi determinatum ex fine, ad quem ordinatur »; *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. XV, a. 2 c.

9) « Verba, inquit s. Augustinus, nihil aliud sunt, quam signa. Ea vero,

mediate conceptiones nostri animi, et mediate res, quas hae conceptiones exhibent, significant [1]. Ergo natura vocum immediate ex natura conceptuum, et mediate ex natura obiectorum, circa quae conceptiones versantur, metienda est. Quapropter, si vox universalis datur, ea huiusmodi esse nequit, nisi prout immediate conceptionem aliquam universalem, et mediate aliquod obiectum universale, seu aliquid pluribus commune significet, alioquin aliquid esset in signo, prout signum est, quo res significata careret. Ex quo argumento conficitur universalia neque esse voces cuiuslibet conceptionis expertes, uti fortasse Epicurei, et, secundum aliquos historicos, Roscellinus autumarunt, neque esse conceptiones singulares, quibus non aliquid universale, sed plura individua designantur, quemadmodum Ockamistis, multisque recentibus, atque ex aliorum historicorum verisimili iudicio Roscellino etiam visum fuit.

139. Observatione etiam dignum est, quod Rosminius, aliique Nominalibus obiecerunt, vocem, si *materialiter*, nempe quoad sonum, spectetur, rem singularem esse; itemque singularem esse conceptionem, si subiective, nempe prout affectio mentis est, consideretur: idcirco conceptionem non alio modo esse posse universalem, quam quod obiectum pluribus commune habeat, neque universalem vocem, nisi conceptionem universalem referat [2].

140. Insuper adversus Ockamistas licet nobis argumentari hoc modo: Quoniam singula individua qualitatibus sui propriis gaudent, per quas alia ab aliis discriminantur, necesse est, ut ipsa proprios conceptus habeant. Atqui ea, quae proprios conceptus habent, propriis nominibus designanda sunt. Ergo fieri non potest, ut nomine, et conceptione singulari plura individua designentur. Attamen, quandoquidem omnibus individuis quaedam qualitates communes sunt, unica conceptio eorum qualitates communes repraesentare, atque unicum nomen illas significare potest. Itaque vox, sive conceptus communis non plura individua, uti Ockamistae contendebant, sed quidquam plurium individuorum commune designat.

141. Notiones universales prorsus aliud esse, quam singulares, confirmare nobis lubet argumentis, quae Leibnitius contra Nizolium disserens nobis suppeditat. Primum est, quod, « sublatis a mundo singularibus, nihilominus propositio in possibilibus retinet veritatem.

quae non aliquid significant, signa esse non possunt »; *De Magistro*, c. 7, n. 19.

[1]) Cf Alb. M., *Perhier.*, lib. I, tract. 2, c. 1; et s. Thom., I, q. XIII, a. 1 c.

[2]) *Rinnovamento* etc., lib. III, c. 46.

Nam, etsi occidantur omnes elephantes, remanebit tamen vera haec propositio, omnis elephas est animal [1] ». Alterum vero est, quod, admissa sententia Nominalium, « evertuntur scientiae, et Sceptici vicere [2] »; si quidem scientiae, ut saepe innuimus, quotquot sunt, sine enunciationibus universalibus existere non possunt [3].

142. Neque tantum cum scepticismo, sed etiam cum materialismo, vel idealismo obiectivo Nominalium decreta facile colligantur. Cum materialismo; siquidem Nominales, eo quod nos dumtaxat res singulares concipere autumant, eo facile perveniunt, ut mentem tollant, unosque sensus veri fontes esse decernant [4]. Cum idealismo obiectivo; nam ideis universalibus sublatis, etiam res sensiles, ex quibus illae abstrahuntur, simul facile tolluntur [5].

143. Sententia Realium, quocumque modorum, quos diximus, explicetur, absurda quoque est. Et sane, quod attinet ad realismum, cuius Aristoteles, aliique Platonem auctorem faciunt, multis illum argumentis ipse Aristoteles labefactavit, quorum hoc unum et alterum afferemus: Vniversalia, quemadmodum ipsi Platonici fatentur, essentias rerum constituunt, alioquin de rebus secundum essentiam praedicari non possent. Atqui repugnat essentiam *actu* esse extra rem, cuius essentia est, quia res sine essentia esse nequit. Ergo fieri non potest, ut universalia omnino a rebus discreta, et seiuncta *actu* existant [6]. Insuper, si naturae universales vere et obiective existerent, eae profecto substantiae forent; quod enim per se existit, substantia est. At nemo non videt, unam substantiam pluribus communem esse non posse; si quidem « plura sunt, ut interpretatur s. Thomas, quorum substantiae sunt plures, et diversae [7] ». Vniversalia igitur iuxta mentem Platonis sunt impossibilia.

144. Nec minus absurdum est universalia esse exemplaria, quae Deus in hac rerum universitate molienda contemplatus est. Namque exemplari opus est ad operum artificiosorum effectionem, ut artifex illud contemplans similitudinem formae in opus suum indu-

---

1) *Annot. ad M. Nizolii De veris principiis* etc., *Opp.* t. IV, part. I, p. 65, ed. Dutens, Genevae 1768.

2) *Praef. ad Niz*, § XXXII, ibid. p. 62.

3) Hinc Occamus de nonnullis, iisque gravissimis philosophiae decretis dubitavit, atque Humius effraenum pyrrhonismum asseruit.

4) Et sane, Hobbesius, qui recentium Nominalium antesignanus est, Lametrius, Helvetius, aliique eiusdem furfuris materialismum professi sunt.

5) Quocirca Berkeleyus idealismum dedita opera propugnavit.

6) *Met.*, lib. I min., c. 9, et lib. XII, c. 15.

7) Ibid. Cf s. Thom. in h. l.

cat. At, quoniam quidquid est, Deum auctorem habet, Deus in rebus efficiendis nihil extra se positum, tamquam exemplar, inspicere potuit [1].

145. Eorum vero sententiam, qui naturas communes non seiunctas a rebus, sed in rebus haerentes posuerunt, primum Abaelardus, deinde Ockamus aeque validis argumentis impugnarunt. Illud capitale nobis videtur, quod rebus singularibus essentiam universalem inesse repugnat. Et sane, cum quaelibet res per essentiam suam efficiatur id quod est, profecto res singulares, si essentia universali gauderent, simul singulares, et universales dicendae forent. Quare, etsi essentia universalis non sit, uti antea ostendimus, omnino seiuncta a rebus; tamen ipsa in rebus singularibus actu non invenitur, prout est universalis, sed prout a qualitatibus singularibus in unaquaque re determinatur. Quod si res secus se haberet, dicendum foret quemlibet, e. g., hominem individuum esse speciem humanam, cumque verum sit Socratem esse hominem, Socratem re ipsa esse speciem humanam. Ex quo illud fluit, si una, eademque natura tota in pluribus esset, unam, eamdemque naturam simul experiri affectiones plurium individuorum, quae secum pugnant. Ita, si tota humanitas, uti Abaelardus arguit, est in Socrate, consequitur, ubicumque est humanitas, esse etiam Socratem, ideoque Socratem esse simul Romae, et Athenis, et in omnibus locis, in quibus singuli homines versantur [2]. Denique, caeteris missis, illud etiam Ockamus advertit [3], si universale, quod speciem efficit, esset in singulis individuis, creato uno individuo illius speciei, nullum aliud a Deo creari potuisse, et, uno in nihilum redacto, caetera simul in nihilum redactum iri; namque, creato uno, tota humanitas creatur, unoque ad nihilum redeunte, tota humanitas in nihilum rediret. Quae vero propria sententiae Scoti sunt, tum ex iis, quae de diversis speciebus distinctionis, tum ex iis, quae de principio individuationis suis locis disseremus, erroris magis, magisque redarguentur.

146. Nihil autem de Ontologorum realismo hic adiiciendum putamus. Etenim universalia videri in Deo non possunt, nisi ipse Deus videatur, siquidem illud, per quod res aliqua cognoscitur, notius de-

---

1) « Non extra se, ad rem inquit s. Augustinus, quidquam positum intuebatur Deus, ut secundum id constitueret, quod constituebat, nam hoc opinari sacrilegum est »; *Qq. LXXXIII*, q. 46.

2) Cf Fragmentum sangermanense Abaelardi *De gen. et spec.* apud Cousinum, *Fragm.* etc., p. 149 sqq.

3) *Summa Log.*, c. XV, ed. cit.

bet esse re, quae cognoscitur [1]. Atqui Deum, uti iam ostendimus, a mente nostra naturaliter videri omnino absurdum est. Ergo aeque absurdum est universalia tamquam realia a nobis in Deo videri. Neque huiusmodi sententiae illud Malebranchii favet, universalia, utpote increata, infinita, atque aeterna nonnisi in Deo, Ente increato, infinito, atque aeterno, a nobis videri posse [2]. Etenim Malebranchius, 1° cum ait universale oportere esse rem increatam, quaesitum pro concesso sumit, quippe quod illud proprie quaeritur, utrum universale sit res, an conceptio mentis nostrae. 2° Perperam pro certo sumit ideas universales, quibus mens nostra pollet, esse simpliciter, sive absolute increatas, infinitas, atque aeternas. Nam certe possumus concipere universale aliqua ratione, sive, ut Scholae aiunt, *secundum quid*, tamquam infinitum, scilicet, prout, aiente s. Thoma, « non contrahitur ad aliquod subiectum [3] »; si quidem, cum principia materialia, per quae essentia individua, et singularis fit, infinitis modis variari queant, numerus individuorum, de quibus essentia praedicabilis est, semper augeri potest, ac proinde est *potentia*, seu *potestate* infinitus, aeque ac infinitus dicitur numerus, eo quod nullus numerus adeo magnus est, ut, addita unitate, augeri nequeat [4]. Item, possumus quodammodo intelligere universale, ceu increatum, et aeternum, tum prout « habet aeternitatem in mente Divina [5] », tum prout « non habet in se, quo determinetur ad aliquem locum, vel tempus [6] ». At vero intelligere non possumus universale, tamquam absolute increatum, infinitum, aut aeternum. Re quidem vera nos universale concipimus esse quidquam, quod de pluribus praedicari potest, sive, ex definitione Porphyrii, *unum aptum inesse multis* [7]. Atqui aliquid absolute infinitum, increatum, et aeternum non potest intelligi tamquam aptum inesse multis, quae finita, et creata sunt. Ergo, si plura, quibus universale inesse posse intelligimus, finita, et creata sunt, universale tamquam absolute infinitum, increatum, et aeternum intelligi non potest. Iam haec plura, quibus universale inesse posse intelligimus, non sunt *actu* infinita numero, quia numerum *actu* infinitum esse in natura rerum repugnat [8]; non habent essentiam infinitam, quia « omnis creatura, ut

---

1) Cf s. Thom., I, q. LXXXIV, a. 5 c.; ibid., q. LXXXVII, a. 2 ad 3.

2) Loc. cit. — 3) I, q. L, a. 2 ad 4.

4) « Individua, inquit B. Albertus M., naturae potestate, et divisione materiae, et individuantis modo sunt infinita »; *De Praedicab.*, tract. IV, c. 5.

5) I, q. XVI, a. 7 ad 1. — 6) Ibid. ad 2. — 7) *Log.*, p. I, c. I, a. 2, p. 22.

8) « Loco, inquit idem B. Albertus M., (individua) et tempore, et singula, et omnia actu sunt finita »; Loc. cit.

Aquinas ait, est finita simpliciter, inquantum esse eius non est absolute subsistens, sed limitatur ad naturam aliquam, cui advenit[1] »; non sunt idcirco increata, atque aeterna. Vniversale igitur, tamquam aliquid absolute infinitum, increatum, atque aeternum intelligi a nobis non potest. Quod cum ita sit, vides nullum esse rationis momentum, ob quod mentem nostram non posse, nisi in Deo universalia intueri Malebranchio visum est[2].

147. Ne conceptualismus quidem, si priori modo explicetur, nobis probatur. Etenim, quamvis conceptiones universales, ut suo loco vidimus, essentias rerum omni conditione materiali exutas, proindeque diverso modo, ac in rebus singularibus sunt, repraesentent; tamen ipsae obiectivae, et verae sunt[3]. Atque, ut id clarius fiat, illud urgere nobis licet, quod, si conceptiones universales ex ipsa rerum natura non depromerentur, haud possibile foret cunctas res singulares in quasdam species, et genera digerere; puta Socratem ad speciem humanam, non vero ad belluinam, et contra ea bucephalum ad belluinam, non vero ad humanam referre, atque utrumque generi animantium accensere. Si nihil est in Socrate, quod eum a bucephalo distinguat, eccur vel quilibet e plebe in Socratem incidens eum pro homine, et non pro bellua habet? Non certe ex conventione, tum quod experimur in eo etiam illos consentire, inter quos nulla conventio facta est, tum quod conventio circa quaedam individua dumtaxat, non vero circa omnia existere posset. Necesse igitur est aliquid esse in rebus singularibus, cuius gratia homines sine ulla conventione res ad easdem species, eademque genera reducunt.

148. Observatione etiam dignum est, quod si ex sententia Nominalium omnes scientiae tolluntur, ex sententia horum Conceptualium, nulla scientia obiectiva existere potest. Etenim, cum scientiae sine universalibus conceptionibus existere nequeant, vis cuiuslibet scientiae vi conceptionum universalium respondere debet. Quare, si universalibus conceptionibus nihil realis, et obiectivi respondet, scientiae quoque nihil nobis exhibere possunt, quod in rerum natura sit, ac proinde intra idearum ambitum concludantur necesse est.

149. At vero praestat fundamentum disiicere, cui diversae Philosophorum sententiae a nobis hactenus refutatae innituntur. Hisce omnibus, ni fallimur, illud commune fundamentum substernitur, quod modum, quo obiectum intellectum est, tum in ordine ideali,

---

1) I, q. L, a. 2 ad 4.
2) Cf quae diximus, p. 356-357. — 3) P. 287.

tum in ordine reali eumdem esse oportet [1]. Et sane Reales, huic principio innixi, ita argumentantur: Modus essendi in obiecto intellecto tum in ordine reali, tum in ordine ideali idem esse debet; atqui modus, quo obiectum intellectus est in ordine ideali, est universalis; ergo universalis etiam esse debet modus, quo ipsum est in ordine realitatis. Nominales autem, atque illi, quos refutavimus, Conceptuales sententiam suam sic adstruunt: Modus, quo obiectum in se est, consentaneus esse debet modo, quo illud in intellectu est; atqui obiectum in se est concretum, et determinatum, ideoque singulare; ergo obiectum in intellectu veluti concretum, et determinatum, ideoque singulare esse debet. Hinc conceptiones vel universales non sunt, vel, si sunt universales, ipsis aliquid obiectivum non respondet [2].

150. At principium, quo tum Reales, tum Nominales, et Conceptuales, contra quos disserimus, utuntur, omnino alienum a vero est; siquidem intellectus, ut alibi ostendimus [3], res non secundum ipsarum modum, sed secundum modum suum apprehendit. Satis sit ad id evincendum exscribere hunc aureum locum s. Thomae: «Intellectus, etsi intelligat res per hoc, quod similis est eis, quantum ad speciem intelligibilem, per quam fit in actu; non tamen oportet quod modo illo sit species illa in intellectu, quo in re intellecta. Nam omne, quod est in aliquo, est per modum eius, in quo est. Et ideo ex natura intellectus, quae est alia a natura rei intellectae, necessarium est quod alius sit modus intelligendi, quo intellectus intelligit, et alius sit modus essendi, quo res existit. Licet enim in re esse oporteat, quod intellectus intelligit, non tamen eodem modo. Vnde, quamvis intellectus intelligat mathematica, non cointelligendo sensibilia, et universalia praeter particularia; non tamen oportet quod mathematica sint praeter sensibilia, et universalia praeter particularia. Nam videmus quod etiam visus percipit colorem sine sapore, cum tamen in sensibilibus sapor et color simul inveniantur [4] ». Neque ex eo, quod intellectus res alio modo, quam quo in se sunt, intelligit, eius conceptiones falsae dici queunt [5]. Audiatur idem s. Doctor: « Licet principia speciei, vel generis numquam sint, nisi in individuis; tamen potest apprehendi animal sine homine, asino, et aliis speciebus; et potest apprehendi homo, non apprehenso Socrate, vel Platone, et

---

1) Id s. Thomas de Platonis sententia adnotavit. Cf *In lib. I Met.*, lect. X.

2) Cf P. Liberatore, *Della conoscenza intellettuale*, part. 2, vol. II, p. 151, ed. cit.

3) Cf p. 283. — 4) *In lib. I Met.*, lect. X.

5) Cf p. 287.

caro, et ossa, et anima, non apprehensis his carnibus,et his ossibus; et sic semper potest intellectus formas abstractas, idest superiora, sine inferioribus intelligere. Nec tamen falso intelligit intellectus,quia non iudicat hoc esse sine hoc,sed apprehendit, et iudicat de uno,non iudicando de altero [1]».

151. Si ea, quae adhuc statuimus, prae oculis habuerimus,haud difficulter nobis persuadebimus esse veritati adprime consentaneam sententiam Conceptualium sumtam secundo modo, hoc est, quo universalia *actu* in intellectu, et *fundamentaliter* in rebus esse asseritur.

152. Et primo, universalia *actu* sunt in intellectu. Id luculenter evincitur brevi argumento,quod ex s.Thoma nobis suppetit.Natura rerum, ut sanctus Doctor argumentatus est [2], rationem universalitatis vel in se, nempe si absolute spectetur, vel in rebus singularibus, vel in intellectu habere potest. At non primum; quia natura alicuius rei in se spectata indifferens est ad hoc, quod in uno, vel pluribus inveniatur. Etenim, si ad notionem illius naturae pertineret in pluribus esse, ipsa in singulis individuis non inveniretur, proindeque de singulis individuis praedicari non posset. Sin in uno individuo dumtaxat esse ad notionem illius naturae pertineret, naturae singulorum individuorum inter se non distinguerentur, sed una, eademque omnium natura foret. Hinc, e.g., aut humanitas non esset in Socrate, proindeque Socrates homo dici non posset, aut humanitas esset eodem modo in Socrate, ac in Platone, ideoque Socrates, et Plato essent unus, idemque homo [3]. Non alterum. Etenim 1° quandoquidem quidquid est in individuo, determinationes individuales habet, « non invenitur in eo communitas aliqua, sed quidquid est in eo, individuatum est [4] ». 2° Si commune aliquid, atque universale in singulis individuis esset, quodlibet universale esset multiplex, puta tot species humanae, quot homines. Restat igitur,

---

[1]) *Opusc.* LXIII, *De potentiis animae*, c. 17. Hoc opusculum, quamvis re ipsa non esse s. Thomae eruditis videatur,tamen a nobis citatur ob easdem, quas de Opusc.*De Vniversalibus* diximus (p. 457, not.2), rationes citavimus.

[2]) *De Ente, et Essentia*, c. 4.

[3]) «Si quaeratur, ait sanctus Doctor, utrum ista natura possit dici una, vel plures, neutrum concedendum est, quia utrumque est extra intellectum humanitatis, et utrumque potest sibi accidere. Si enim pluralitas esset de ratione eius, numquam posset esse una, cum tamen una sit, secundum quod est in Socrate. Similiter, si unitas esset de intellectu, et ratione eius, tunc esset una et eadem natura Socratis, et Platonis, nec posset in pluribus plurificari »; *Ibid.*

[4]) Ibid.

ut universalia *actu* in intellectu existant. Et sane, intellectus,ut saepe diximus, naturam, sive essentiam rei a cunctis conditionibus singularibus abstractam intelligit, et quamvis haec natura abstracta non sit in se neque universalis, neque particularis [1], tamen intellectus ipsam intelligit ita comparatam,ut a pluribus determinari possit. Quo quidem pacto intentionem eius universalem sibi conficit. Hinc vides notiones universales, ut sapienter in Scholis traditum est, per abstractionem, et intentionem universalitatis fieri [2]. *Per abstractionem*, quia intellectus considerationem ab individuis,in quibus aliqua natura invenitur, aut forte inveniri potest,avocans,non aliud cogitat, nisi ea, quae essentialiter ipsam constituunt. *Per intentionem universalitatis*, quia intellectus super abstractam notionem illius naturae conversus, ipsam ad plura indeterminate referri posse cogitat. Iam, cum abstractio, et intentio universalitatis sint opus intellectus, universalia *actu* non alibi, quam in intellectu esse censendum est [3]. Adde, quod universale, prout est in intellectu, habet illa duo, quae illius natura necessario expostulat, nempe unitatem, et communitatem. *Vnitatem*; siquidem, cum natura *a parte rei* per differentias individuales dividatur [4], consequitur ipsam,ubi primum ab illis per intellectum abstrahitur, unam evadere, quippe quod remota causa,simul effectus removetur,proindeque illud unum repraesentare, in quo plures res singulares conveniunt. E. g., natura Petri, et natura Pauli sunt quidem duae naturae,duoque homines; sed

---

[1]) Cf p. 338-339.

[2]) Cf s. Thom., I, q. LXXXVI, a. 1 c., et *Qq. dispp.*,*De Pot.*, q. VII,a.11 c.

[3]) « Secundum quod, ait s. Thomas, habet (natura) esse in materia naturali, non potest ei advenire intentio universalitatis, quia per materiam individuatur. Advenit igitur ei intentio universalitatis, secundum quod abstrahitur a materia individuali. Non est autem possibile, quod abstrahatur a materia individuali realiter, sicut Platonici posuerunt. Non enim est homo naturalis, idest realis, nisi in his carnibus, et in his ossibus, sicut probat Philosophus in 7 Met. Relinquitur igitur, quod natura humana non habet esse, praeter principia individuantia, nisi tantum in intellectu » (*De Anim.*, lib. II, lect. II). Et alibi: « Quod est commune multis, non est aliquid praeter multa, nisi sola ratione; sicut animal non est aliud praeter Sortem, et Platonem, et alia animalia, nisi intellectu, qui apprehendit formam animalis expoliatam ab omnibus individuantibus,et specificantibus; homo enim est quod vere est animal; alias sequeretur quod in Sorte, et Platone essent plura animalia, animal scilicet ipsum commune, et homo communis, et ipse Plato. Multo ergo minus et ipsum esse commune est aliquid praeter omnes res existentes, nisi in intellectu solum »; *Contr. Gent.*, lib. I, c. 26, n. 4.

[4]) « Singulare, inquit s.Thomas, ex hoc ipso, quod est singulare, est divisum ab omnibus aliis »; I, q. XIII, a. 9 c.

si consideremus hominem abstrahendo a Petro, et Paulo, tunc homo instar unius obiecti, et unius naturae a nobis concipitur. *Communitatem* vero, quia illud unum pluribus convenire a nobis cogitari potest [1].

153. Secundo, universalia *fundamentaliter*, et *potentialiter* sunt in rebus. Id quoque idem s. Thomas manifeste docuit hoc in loco: « Praedicatio est quoddam, quod completur per actionem intellectus componentis, et dividentis, habens tamen *fundamentum in re* ipsam unitatem eorum, quorum unum de altero dicitur [2] ». Et scite. Nam natura, quam intellectus per abstractionem a conditionibus singularibus, atque per intentionem universalitatis universalem cogitat, eadem est, ac illa, quae conditionibus singularibus determinata in rebus invenitur, adeo ut illa vere praedicetur de singulis individuis; puta, cum dicimus, *Petrus est homo* etc. [3]. At, si ita res se habet, liquet intellectum in ipsis rebus fundamentum invenire,

---

1) Cf s. Thom., *De Ente, et Ess.*, loc. cit., et s. Ioan. Damasc., *De Fide*, lib. I, c. 8. Ex iis autem, quae adhuc diximus, facile intelligitur notionem universalem proprie *ex intentione universalitatis* constitui. Namque universale, si originem vocis spectes, significat *unum versus alia*; unde notio abstracta tunc proprie universalis fit, cum intellectus relationem, quam ad plura habere potest, considerat. Nihilominus, etsi natura ex hoc tantum, quod a conditionibus materiae abstrahitur, non sit per se universalis; tamen ipsa ita comparata est, ut in pluribus esse possit. « Quaelibet forma, ait Aquinas, quantum est de se, nata est in pluribus esse » (*In lib. I Met.*, lect. V); et ante eum luculentius B. Alb. M.: « Vniversale autem est, quod, cum sit in uno, aptum natum est esse in pluribus . . . Et per hoc, quod in multis per aptitudinem est, praedicabile est de illis. Et sic universale est, quod de sua aptitudine est in multis, et de multis » (Lib. *De Praed.*, tract. II, c. 1). Quamobrem natura rei a conditionibus materiae abstracta quodammodo universalis dici potest, non quidem *per se*, quia hoc modo spectata non est, uti diximus, nec universalis, nec particularis, sed ex eo quod quasi materiam universalitatis intellectui praebet. Intellectus enim, supra se reflectens, illam ita comparatam agnoscit, ut a pluribus determinari queat, proindeque universalem efficit. Inde fit, ut universale in *directum*, et *reflexum* distinguatur. Vniversale directum, quod etiam *metaphysicum*, vel *in essendo* appellari solet, definitur *unum abstractum a multis*; de quo s. Thomas ait : « Quod abstrahitur a materia individuali, fit universale » (I, q. LXXXVI, a. 1 c.). Vniversale autem reflexum, sive *logicum*, sive *in repraesentando* definitur *unum comparatum ad plura, tamquam superius ad sua inferiora*, atque hoc universale innuens idem sanctus Doctor docuit naturam fieri universalem, *quatenus cognoscitur ut participabilis ab inferioribus*. Vid. Opusc. LV *De Vniversalibus*.

2) *De Ente, et Ess.*, loc. cit.

3) « Petrus, inquit s. Bonaventura, est individuum, homo non, et tamen homo vere praedicatur de Petro »; *In lib. I Sent.*, Dist. V, a. 1, q. 1 *ad arg.*

ex quo naturam ipsis communem, eamque veluti universalem considerat. Audiatur sanctus Doctor: « Ipsa natura (humana) habet esse in intellectu abstractum ab omnibus individuantibus, et habet rationem uniformem ad omnia individua, quae sunt extra animam, prout essentialiter est imago omnium, et inducens in cognitionem omnium; in quantum sunt homines, et ex hoc, quod talem relationem habet ad omnia individua, intellectus adinvenit rationem speciei [1] ».

154. Iuvat ad sententiam, quam propugnamus, magis, magisque comprobandam alium locum eiusdem Aquinatis afferre, qui utramque partem allatae demonstrationis complectitur. « Cum dicitur universale abstractum, duo intelliguntur, scilicet ipsa natura rei, et abstractio, seu universalitas. Ipsa igitur natura, cui accidit vel intelligi, vel abstrahi, vel intentio universalitatis, non est nisi in singularibus; sed hoc ipsum, quod est intelligi, vel abstrahi, vel intentio universalitatis, est in intellectu [2] ».

CAPVT TERTIVM

Quomodo intellectus varia rerum genera cognoscit

155. Soluta quaestione de idearum origine, sive de modo, quo rerum cognitionem intellectus noster primo assequitur, haud difficile est investigare speciales modos, quibus ad diversarum rerum cognitionem pervenire nobis licet. Diversas res, quae a mente humana cognoscuntur, s. Bonaventura complexus est hisce paucis: « Per rationalem vim (anima) est habilis ad cognoscendum aliquid infra se, et supra se, in se, et iuxta se; cognoscit siquidem Deum supra se; se in se; Angelum iuxta se, et quicquid coeli continetur ambitu infra se [3] ». Iamvero illud, quod ad cognitionem Dei spectat, in praesentia omittimus, quia modum, quo nostra mens ad Dei cognitionem assurgit, in capitis primi art. quarto, iam attigimus, atque in Theologia Naturali fuse persequemur. Hic dumtaxat explicandum suscipimus, quomodo anima ea, quae sunt infra se, id est, materialia, seipsam, et substantias spirituales cognoscat.

---

1) *De Ente, et Ess.*, loc. cit.
2) I, q. LXXXV, a. 2 ad 2.
3) *Centiloq.*, part. 3, § 23.

ARTICVLVS PRIMVS

De modo, quo intellectus res materiales cognoscit

156. Quamvis sensus res intelligibiles nullo modo assequi possit, tamen intellectus res sensibiles *cognitione immateriali*, *universali*, *et necessaria*, *per species immateriales et intelligibiles* [1], quae illarum essentiam repraesentant, apprehendere valet [2], immo circa ipsas, hoc modo spectatas, veluti circa obiectum sibi proportionatum [3], versatur. Ratio est, quod, aiente Aquinate, « inferior virtus non se extendit ad ea, quae sunt superioris virtutis; sed virtus superior ea, quae sunt inferioris virtutis, excellentiori modo operatur [4] ». Nihil est, cur in hac theoria explicanda immoremur, quippe quae in hisce *Institutionibus* iterum, atque tertio copiose tractata a nobis est. In praesentiarum illud inquiramus oportet, utrum intellectus res materiales, prout singulares sunt, apprehendere possit.

157. Iam, quin intellectus res materiales, prout singulares sunt, *directe* cognoscere non possit, hactenus disputata dubitare non sinunt. Enimvero, quoniam in rebus materialibus principium singularitatis, ut suo loco ostendemus, est materia individua, sane intellectus, si directe res materiales, prout singulares sunt, cognosceret, res non intelligeret ex eo, quod speciem intelligibilem a materia individua abstrahit. Atqui intellectus, uti antea ostensum est, res materiales directe nonnisi per abstractionem a materia, hoc est, per species, quae non sunt similitudines principiorum materialium, intelligere potest [5]. Ergo intellectus res materiales, prout singulares sunt, *directe* intelligere non potest. « Formae, ait s. Thomas, fiunt intellectae in nobis per abstractionem a materia; unde et intellectus est universalium, et non singularium, quia materia est individuationis principium [6] ».

158. Ast intellectus *indirecte*, hoc est, ob illam, qua pollet, vim super actus suos reflectendi, res materiales, prout singulares sunt, in-

---

[1]) Cf s. Thom., I, q. LXXXIV, a. 1 c. et ad 1.

[2]) Cf s. Aug., *De Civ. Dei*, lib. XXII, c. 29.

[3]) Cf p. 279. — [4]) *Op. cit.*, loc. cit. ad 2.

[5]) Cf p. 280 sqq.

[6]) *Contr. Gent.*, lib. I, c. 44. « Principium singularitatis, alibi ait, in rebus materialibus est materia individualis; intellectus autem noster, sicut supra dictum est, intelligit abstrahendo speciem intelligibilem ab huiusmodi materia: quod autem a materia individuali abstrahitur, est universale. Unde

telligere valet; ex quo fit, ut, quemadmodum alibi diximus [1], syllogismos efficere possit, quorum conclusiones sunt singulares. Et sane, intellectus obiectum sibi proprium, nempe universale, per speciem intelligibilem apprehendit, atque hanc ex eo efformat, quod essentiam rerum materialium a conditionibus materiae, quibus phantasmate obvolvitur, et per quas individua est, exuit. Atqui intellectus, ob vim super actus suos reflectendi, qua pollet, modum, quo ad cognitionem obiecti sibi proprii pervenit, cognoscere valet. Ergo intellectus cognoscens modum, quo obiectum sibi proprium apprehendit, cognoscit cum speciem intelligibilem, quae est principium cognitionis illius obiecti, tum phantasma, ex quo speciem intelligibilem abstraxit [2]. Quapropter applicans speciem intelligibilem phantasmati, essentiam illam, prout individua est, intelligit. « Singularia, ad rem s. Thomas, non cognoscuntur, nisi per reflexionem quamdam intellectus ad imaginationem, et sensum, dum scilicet intellectus speciem universalem, quam a singularibus abstraxit, applicat formae singulari in imaginatione servatae [3] ».

159. Perspicuum porro est animam humanam, cum ex cognitione obiecti universalis ad cognitionem obiectorum singularium, ex quorum phantasmatis universale efformavit, descendit, viam inire omnino oppositam ei, quam, cum ex cognitione singularium ad cognitionem universalis ascendit, prosequitur. Etenim, quandoquidem intellectus ex phantasia, atque ex cogitativa; phantasia ex sensu communi; et sensus communis ex sensibus externis materiam sumunt, anima ad universale efficiendum a sensibus proficisci, et per sensum communem, phantasiam, et cogitativam ad intellectum gradatim pervenire debet [4]. Contra ea, quando anima per intellectum super se, actusque suos reflectitur, ut modum, quo universale efformavit, cognoscat, a facultatibus sentiendi, quae intellectui propiores sunt, proficisci debet, usque eo donec ad sensus externos regrediatur, ob idque obiecta singularia, quae sensibus externis apprehenderat, intellectu perspiciat [5].

---

intellectus noster directe non est cognoscitivus', nisi universalium »; I, q. LXXXVI, a. 1 c. Cf *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. X, a. 5 c.

1) P. 351-352. — 2) Cf s. Thom., ll. citt.

3) *In lib. II Sent.*, Dist. III, q. III, a. 3 ad 1. Vim intellectivam mentis humanae ad ipsa singularia quodammodo porrigi haud latenter insinuavit, nisi fallimur, s. Augustinus his paucis: « Ipsa ratio . . . ea, quae (*sensus*) suggerunt, discernit ab invicem »; *De lib. arb.*, lib. II, c. 3, n. 9.

4) Cf I, q. LXXXV, a. 3 c. Vid. ea, quae capp. 2, et 3 *Dynamilogiae* passim diximus.

5) *Qq. dispp.*, *De Ver.*, loc. cit.

160. Hac autem in re quaedam monere par est, quae ex iam dictis colligere haud difficile est. 1° Etsi res materiales, prout singulares sunt, ab intellectu directe non apprehendantur, tamen intellectus propriam illarum cognitionem habere dicendus est, quia illas in sui natura, sive essentia cognoscit. « Intellectus noster singularia non cognoscens, propriam habet cognitionem de rebus, cognoscens eas secundum proprias rationes speciei [1] ». Quin etiam sensus, qui res, prout singulares sunt, apprehendit, « non ita efficaciter rem cognoscit, sicut intellectus [2] », quippe quod sensus versatur circa rei exteriora accidentia, intellectus autem intimam illius essentiam introspicit.

2° Ratio, ob quam res materiales, prout singulares sunt, directe apprehendi ab intellectu nequeunt, desumenda non est ex eo, quod ipsae singulares sunt, sed ex eo, quod per principia materialia singulares fiunt. « Singularium, idem Aquinas ait, quae sunt in rebus corporalibus, non est intellectus apud nos, non ratione singularitatis, sed ratione materiae, quae est in eis individuationis principium [3] ». Quare evidens est ea singularia, quae materiae expertia sunt, esse *actu* intelligibilia, atque ab intellectu nostro *secundum naturae suae modum* intelligi posse. « Si aliqua singularia sunt sine materia subsistentia, sicut sunt Angeli, illa nihil prohibet intelligibilia esse actu [4] ».

3° Res materiales in sua singularitate directe apprehendere non posse proprium est intellectus nostri. Natura enim nostri intellectus expostulat, ut ipse a rebus cognitionem ipsarum accipiat. Iam res in intellectum agere non possunt, nisi earum species per abstractionem a conditionibus materialibus fiant immateriales, et quoniam huiusmodi formis nonnisi universale repraesentatur, fit, ut noster intellectus dumtaxat id, quod universale est, apprehendere possit [5]. Quamobrem Intellectus Divinus, qui rerum materialium immateriales species in sua essentia habet, et intellectus Angelicus, cui illae a creatione inditae sunt, non solum universalem naturam, sed etiam conditiones materiales, quibus ipsa singularis est, cognoscunt [6]. Breviter, sed perspicue hanc rem s. Bonaventura declaravit, ex quo haec pauca exscribimus: « Dicendum, quod hoc,

---

1) *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. II, a. 4 ad 1.
2) *Ibid.* q. X, a. 6 ad 2.
3) I, q. LVI, a. 1 ad 2.
4) *Ibid.* Cf *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. II, a. 2 ad 4.
5) *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. II, a. 5 c., et ad 1.
6) Ibid. et q. VIII, a. 11, et *Contr. Gent.*, lib. II, c. 100.

quod (intellectus noster) non cognoscit singularia, non tantum venit ex immaterialitate, imo ex materialitate coniuncti, et immaterialitate sua. Quoniam enim coniungitur corpori, ideo habet potentias, secundum quas dependet a corpore quantum ad operationem, et per quas intellectus, quamdiu est in corpore, exit ad exteriora; quia illae sunt mediae, scilicet sensus particularis, et imaginatio. Quoniam ergo singulare non pervenit ad intellectum, nisi per istas potentias, et ascensus per has est secundum abstractionem, et depurationem, et abstractio facit de singulari universale, ideo non potest singularia cognoscere, ut intellectus, nisi sit intellectus separatus, vel Divinus [1] ».

ARTICVLVS SECVNDVS

Quomodo animus se ipsum cognoscat

161. Cognitio animi duo complectitur, nempe existentiam, et naturam. Namque « de anima, ait s. Thomas, duplex cognitio haberi potest ab unoquoque . . . Per unam cognitionem cognoscitur, an est anima, sicut cum aliquis percipit se habere animam; per aliam vero cognitionem scitur, quid est anima, et quae sunt per se accidentia eius [2] ».

162. Quod ad animae existentiam attinet, iam ostendimus animam tum sui ipsius, tum illorum, quae ad se pertinent, cognitione *habituali* gaudere ex eo quod ipsa, tamquam suarum actionum principium, sibi praesens est, et cognitionem *actualem* adipisci ex eo quod in se vim suam intendit [3]. Illud dumtaxat hic adnotandum censemus, quod anima cognitione actuali in primis cognoscit actus suos, deinde facultates, per quas actus suos exerit, et habitus, per quos facultates ad actus suos inclinant, denique se ipsam, quae facultatibus, et habitibus ad actus exerendos utitur. Re sane vera, quoniam anima primum res extra se positas, quae obiectum intellectui suo proportionatum sunt, cognoscit, deinde ab illarum cognitione ad se ipsam revertitur [4], oportet ordinem, quo se, et facultates, earumque operationes actu cognoscit, esse contrarium ordini, quo ipsa et potentiarum, et actuum suorum principium est. Atqui anima est principium proximum, et immediatum potentiarum, et habituum, et principium remotum, et media-

---

[1]) *In lib. I Sent.*, Dist. XXXIX, a. 1, q. 2 *ad arg.*
[2]) *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. X, a. 8 c.
[3]) Cf p. 315 317. — [4]) Cf p. 323.

tum actuum. Ergo necesse est, ut anima primo actus, qui ad obiecta referuntur, tum potentias, earumque habitus [1], tum denique seipsam cognoscat. Itaque illud firmum exploratumque sit, quod « primo actus, ut s. Thomas ait, ab ipsa (anima) exiens terminatur ad obiectum, et deinde reflectitur super actum, et deinde super potentiam, et essentiam, secundum quod actus cognoscuntur ex obiectis, et potentiae per actus [2] ».

163. Verum sedulo advertendum est, quam anima habet cognitionem sui, eorumque quae ad ipsam pertinent, esse, uti diximus, *immediatam* [3], et *incomplexam* [4]; ex hoc enim efficitur, ut, quemadmodum alibi ostendimus [5], ipsa neque per conscientiam habitualem, neque per conscientiam actualem, sed ope ratiocinationis naturam suam cognoscere queat. Id ex eo confirmatur, quod naturam animae cognoscere idem est, ac scientiam animae assequi. Atqui conscientia, qua anima seipsam cognoscit, scientiam animae gignere non potest, quia, aiente s. Bonaventura, « cognitio, qua anima cognoscit illud, quod habet in se, est cognitio cuiusdam experientiae [6] »; experientia autem, quippe quae causas rerum non pandit, scientiam ipsarum gignere non valet. Ergo anima, ope solius conscientiae, naturam sui cognoscere nequit.

164. Iam ratiocinatio, cuius ope anima naturam suam cognoscit, ea est, quam ipsa ex cognitione actus conficit, quo res intelligit. « Anima humana, inquit s. Thomas, intelligit seipsam per suum intelligere, quod est actus proprius eius, perfecte demonstrans virtutem eius, et naturam [7] ». Etenim anima ex eo, quod universa-

---

1) Habitus, quoniam, aeque ac potentiae, ut s. Thomas ait, ad actum ordinem habent (cf p. 430), ex actibus, non secus ac potentiae, cognoscuntur. « Habitus quilibet, inquit s. Thomas, per actum cognoscitur »; *In lib. III Sent.*, Dist. XXIII, q. II, a. 1 c. De cognitione habituum cf *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. X, a. 9.

2) *Qq. dispp.*, *De Verit.*, q. II, a. 2 ad 2.

3) Cf p. 319. Etsi cognitio, quae per conscientiam actualem obtinetur, praeviam alterius rei cognitionem expostulet; tamen ipsa *immediata* iure appellatur, quia anima, ope huius conscientiae, se non in alia re, quae inter ipsam, et essentiam suam media est, sed in se ipsa per simplicem conversionem supra se ipsam inspicit.

4) Cf ibid. — 6) Ibid.

5) *In lib. III Sent.*, Dist. XXIII, dub. 4.

7) I, q. LXXXVIII, a. 2 ad 3. Hac de re plura in *Anthropologia*. Illud dumtaxat hic adnotare e re est, non demonstrationem *in orbem*, sed demonstrationem *per regressum* (cf p. 152-153) a nobis confici, cum ex eo, quod species sunt immateriales, naturam intellectus immaterialem esse oportere, atque ex eo, quod natura intellectus immaterialis est, species immateriales

les naturas rerum a se intelligi cognoscit, inde conficit species, quibus ipsas intelligit, esse immateriales, immaterialemque esse suipsius naturam[1]. Qua de re idem sanctus Doctor statuit animam intelligere « seipsam per speciem intelligibilem, sicut et alia », atque hanc speciem non esse aliquam speciem abstractam a se, sed esse eamdem speciem obiecti, quod iam apprehendit[2]. Re vera « cognoscitur anima per speciem a sensibilibus abstractam, non quasi intelligatur species illa esse animae similitudo, sed quia naturam speciei considerando, quae a sensibus abstrahitur, invenitur natura animae, in qua huiusmodi species reperitur[3] ».

ARTICVLVS TERTIVS

Vtrum intellectus humanus substantias immateriales intelligere possit

165. Quamvis substantiarum immaterialium, et pure intellectualium, quae inter Deum, atque hominem sunt, atque *Angeli* appellantur, existentiam ex sola Sacrarum Litterarum auctoritate primo nobis innotescat; attamen, posita mundi existentia, eiusque perfectione, naturalis quaedam ratio ex s. Thoma nobis suppetit, qua illarum existentiam statuere possumus. Et sane perfectio effectus in eo posita est, quod ipse causae secundum illam rationem, qua causa est, quoad fieri potest, assimilatur. Atqui Deus, cum sit pure intellectualis, agit tantum per intellectum, et voluntatem. Ergo universi perfectio requirit, ut in aliqua sui parte Deo secundum hanc rationem assimiletur. Quod non aliter intelligi potest, quam si in

---

esse debere colligimus. Etenim nos primo *factum*, quod conscientia nobis testatur, inspicimus, nempe universales naturas rerum per species intelligibiles a nobis cognosci, atque ab effectu progredientes ad causam intellectum immaterialem esse inde deducimus; dein, cognita immateriali natura intellectus, ad species intelligibiles penitius cognoscendas regredimur, atque, cur ipsae immateriales sint, rationem reddimus.

1) *Qq. dispp.*, *De Ver.*, a. 8 c. Quoniam haec ratiocinatio expostulat, ut modus, quo rerum intellectio in nobis fit, probe, penitusque cognoscatur, non ab omnibus, quemadmodum s. Augustinus adnotavit, intelligi potest; ex quo efficitur, ut non ab omnibus natura animae facile dignoscatur. « Qua (ratione) duce uti ad intelligendum ipsam, quae aut in nobis, aut usquequaque est, animam, rarissimum omnino genus hominum potest, non ob aliud, nisi quia in istorum sensuum negotia progresso redire in semetipsum cuique difficillimum est »; *De Ord.*, lib. II, c. 11, n. 30. Cf quae ex eodem sancto Doctore exscripsimus p. 319, not. 3.

2) I, q. LXXXVII, a. 1 ad 3; et *In lib. II Sent.*, Dist. XXIII, q. II, a. 1 *sol.*

3) *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. X, a. 8 ad 9.

co sint aliquae substantiae pure intellectuales, seu intellectu, et voluntate praeditae, quae Angeli appellantur [1].

166. Neque obiicias probari hoc argumento, quod singulae creaturae, quippe quae a Deo perfectae conditae fuerunt, debent esse intellectuales, ut Deo perfecte assimilentur. Etenim perfectio singularum creaturarum non absolute, sed prout ad universi perfectionem refertur, inspicienda est; quocirca, sicut universi perfectio non in omni creatura, sed solum in aliqua assimilationem, quoad fieri potest, perfectam cum Deo creatore exigit, ita non quaelibet, sed tantum aliqua creatura debet esse intellectualis; alioquin, cum nulla in rebus graduum distinctio esset, perfectio universi, quae ex multiplici graduum distinctione exurgit, tolleretur. Quae cum ita sint, argumentum, quod confecimus, confirmari, atque illustrari potest hac ratione: Si perfectio universi non requirit, ut ipsum omnes creaturas possibiles complectatur, certe requirit, ut omnes gradus τοῦ *esse* contineat; siquidem ad constituendum universum, quemadmodum ab ipso nomine indicatur, universitas quaedam creaturarum, saltem secundum communes gradus, necessaria est. Atqui, si in universo non essent substantiae pure intellectuales, gradus omnium perfectissimus, scilicet intellectivus, in ipso desideraretur. Ergo universi perfectio expostulat, ut in eo substantiae pure intellectuales existant.

167. Ne iuvat quidem asserere gradum intellectivum, etsi non essent Angeli, non defore universo, quia ipse reperitur in homine secundum animam, quae intellectualis est. Etenim anima rationalis, cum forma corporis sit, valde imperfecte particeps est gradus intellectualis; quapropter, si substantiae pure intellectuales non existerent, dicendum foret omnes alios gradus inferiores completos esse, omnium vero supremum, et nobilissimum, nempe intellectivum, incompletum relinqui; quod quidem universi perfectionem tollit [2].

168. Iamvero, quod spectat ad cognitionem naturae huiusmodi substantiarum, in primis hactenus demonstrata nullum relinquunt dubium, quin intellectus noster substantias pure immateriales per ipsas in se intelligere nequeat. «Intellectus noster, inquit sanctus Doctor, secundum statum praesentis vitae, naturalem respectum habet ad naturas rerum materialium; unde nihil intelligit, nisi convertendo se ad phantasmata, ut ex dictis patet. Et sic manifestum est, quod substantias immateriales, quae sub sensu, et imaginatione non cadunt, primo, et per se secundum modum cognitionis nobis expertum intelligere non possumus [3]». Cuius argumenti vis ex eo non

[1]) I, q. L, a. 1 c.—[2]) Cf s. Thom., *Contr. Gent.*, lib. II, c. 91.
[3]) I, q. LXXXVIII, a. 1 c.

retunditur, quod sicut visus potest omnia corpora, sive superiora, sive inferiora videre, ita intellectus noster omnes substantias intelligibiles, etiamsi superiores, et pure immateriales sint, intelligere potest. Etenim sensus cognoscit superiora, et inferiora eadem ratione, scilicet prout organum a sensibili immutatur; contra ea, substantiae immateriales eadem ratione, qua substantiae materiales, nempe per species a phantasmatibus abstractas intelligi non possunt, quippe quod illarum substantiarum non sunt aliqua phantasmata [1].

169. Praeterea noster intellectus neque ex cognitione rerum materialium, neque ex cognitione sui ipsius ad perfecte intelligendam naturam substantiarum immaterialium pervenire potest. Non quidem ex cognitione rerum materialium. Nam « non est sufficiens comparatio rerum materialium ad immateriales; sed similitudines, si quae a materialibus accipiuntur ad immaterialia intelligenda, sunt multum dissimiles [2]». Neque ex cognitione sui ipsius. Etenim intellectus se ipsum, uti antea diximus, intelligit *per suum intelligere.* Iam intellectus per *suum intelligere* potest perfectam sui cognitionem sibi comparare,quia *suum intelligere*,cum sit actus proprius eius, naturam, et virtutem sui perfecte demonstrat; sed quoniam *suum intelligere* substantiarum immaterialium *virtutem*, aiente D. Thoma, *non adaequat* [3], illud, tamquam medium, per quod ad perfectam illarum cognitionem intellectus perveniat,esse non potest. Itaque tum ex cognitione rerum materialium, tum ex cognitione sui intellectus nonnisi quamdam imperfectam huiusmodi substantiarum cognitionem acquirere potest.« Per hoc, quod anima nostra cognoscit seipsam, pertingit ad cognitionem aliquam habendam de substantiis incorporeis, qualem eam contingit habere, non quod simpliciter, et perfecte eas cognoscat, cognoscendo seipsam [4]». Et alibi: « Ex rebus materialibus ascendere possumus in aliquidem cognitionem immaterialium rerum;non tamen in perfectam [5]».Haec autem *aliqualis* cognitio ea est, quae habetur *per viam remotionis* [6],vel *affirmative secundum rationem communem,licet non secundum rationem speciei* [7].

---

1) Cf ibid. ad 5. — 2) Ibid., art. 2 ad 1. Cf *Contr. Gent.*, lib. 3, c. 45.

3) Ibid. ad 3. « Angelus, inquit s. Bonaventura, natus est intelligere secundum intellectum simplicem, et deiformem; animae secundum intellectum inquisitivum, et possibilem » (*In lib. II Sent.*, Dist. I, part. II, a. 3, q. I *ad arg.*). Hinc s. Thomas hominem *in ordine intellectualium proprie non poni*, atque ipsum *habere intellectum* non *ut naturam propriam*, sed *per quamdam participationem* docuit; *In lib. II Sent.*, Dist. III, q. I, a. 6 ad 1.

4) I, q.LXXXVIII, a.I ad 1.

5) Ibid.,a.2 ad 1.—6) Ibid.ad 2.—7) Ibid.ad 4.

CRITERIOLOGIA

Ad tractationem de nostrae animae facultatibus absolvendam restat, ut inquiramus, quid roboris ad certam veritatis cognitionem gignendam ipsis insit. Hoc, sane maximi momenti, philosophiae caput *Criteriologia* commode dici potest, propterea quod facultates cognoscendi, uti mox dicemus, prout veritatem rerum nobis patefaciunt, *criteria* veri appellantur.

CAPVT VNICVM

De criteriis veri

ARTICVLVS PRIMVS

Quaedam notiones in antecessum definiuntur

1. In primis cognitio veritatis spectari potest vel in se, vel in diversis statibus, in quibus circa illam mens nostra versatur. Iam, si ipsa priori ratione consideretur, in eo, quemadmodum alibi diximus [1], posita est, quod mens cum re cognita, prout haec in se re ipsa est, consentit. Sin altera ratione, dubitari nequit, quin homines aliarum veritatum notitia careant, aliarum autem notitia potiantur. Circa res, quarum cognitione destituimur, in *ignorantiae* statu versari vulgo dicimur [2]; in iis vero, quas cognoscimus, animus noster vel haeret *dubius*, vel *opinatur*, vel *certus* est. In *dubitationis* statu animus versatur, cum non magis ad assensum, quam ad dissensum inclinat. «Dubitatio, ad rem inquit s. Bonaventura, proprie dicit indifferentiam iudicii rationis respectu utriusque partis contradictio-

---

1) Cf p. 51.

2) In notione ignorantiae definienda non immoramur, quippe clarior ea est, quam verbis explicari queat. Illud dumtaxat secundum s. Thomam monendum est, *ignorantiam*, si accurate loqui velimus, a *nescientia* distinguendam esse. « Ignorantia in hoc a nescientia differt, quod nescientia dicit simplicem scientiae negationem; unde cuicumque deest aliquarum rerum scientia, potest dici nescire illas ... Ignorantia vero importat scientiae privationem; dum scilicet alicui deest scientia eorum, quae aptus natus est scire »; 1a 2ae, q. LXXVI, a. 2 c.

nis, ita quod neutrum praeeligat alteri [1]». Quod quidem, ut advertit s. Thomas, contingit vel cum animus neutra ex parte, vel cum aequales circa utramque partem rationes habet, ex quibus ad assensum impellatur [2]. Hinc animus in statu dubitationis instar librae est; quemadmodum enim haec, si aut nullum, aut aequalia in utraque lance momenta habet, nullam in partem declinat, sed in aequilibrio perstat; ita animus, si aut neutra ex parte rationes, aut aequales ex utraque parte advertit, nec veritati assentitur, nec ab ea dissentit. Cum animus dubius haeret, quia neutra ex parte rationes advertit, dubitatio dicitur *negativa*; sin aequales utraque ex parte habet, *positiva* vocatur.

2. *Opinio* sive *probabilitas*, prout certitudini opponitur, est, uti s. Thomas inquit, ille status mentis, in quo ipsa « adhaeret uni parti cum formidine alterius [3]». *Adhaeret* quidem *uni parti*, hoc est, « declinat in unam partem magis, quam in aliam [4] », vel quia pro aliqua ipsarum dumtaxat rationes, vel quia pro una graviores, quam pro alia, rationes ei occurrunt; *cum formidine alterius*, quia rationes illae *non sufficienter* ipsam movent ad assentiendum illi propositioni [5]. Ex quo fit, ut probabilitas minor, vel maior esse possit, prout paucioribus, aut levioribus, vel pluribus, aut gravioribus momentis innititur. Quod si haec momenta tenuissima sint, probabilitas, aiente eodem sancto Doctore, *suspicio* proprie appellatur [6].

---

1) *In lib. III Sent.*, Dist. XVII, dub. 3.

2) « Quandoque (intellectus) non inclinatur magis ad unum, quam ad aliud, vel propter defectum moventium, sicut in illis problematibus, de quibus rationes non habemus, vel propter apparentem aequalitatem eorum, quae movent ad utramque partem, et ista est dispositio dubitantis, qui fluctuat inter duas partes contradictionis »; *Qq. dispp.*, *De Verit.*, q. XIV, a. 1 c.

3) 2a 2ae q. II, a. 1 c.—4) *Ibid.*, q. I, a. 4 c.

5) *Ibid.*, q. I, loc. cit. Diximus autem *prout certitudini opponitur*, quia opinio (vid. p. 103, not. 5) spectata, prout opponitur *scientiae*, illam cognitionem denotat, quae ex principiis non a natura rei petitis, sed extra ipsius naturam positis elicitur. Iam opinio, si hac significatione sumatur, firmam quidem intellectus assensionem sibi non vindicat, sed tamen (vid. p. 155, not. 1), actualem formidinem de opposito excludit, ita ut qui huiusmodi probabili tenetur opinione, possit quidem dubitare, sed actualiter in ancipiti dubitatione non versetur. « Dicendum, ad rem inquit s. Bonaventura, quod opinio probabilis dupliciter consuevit accipi. Vno modo dicitur opinio assensio unius partis cum formidine alterius. Alio modo dicitur opinio assensio animae generata ex rationibus probabilibus, secundum quod consuevit dici, quod syllogismus dialecticus generat opinionem, et syllogismus demonstrativus generat scientiam »; *In lib. III Sent.*, Dist. XXIV, a. 11, q. 2 *resol.*

6) 2a 2ae, q. II, a. 1 c.

Denique *certitudo* est ille animi status,in quo ipse alicui enunciationi sine ulla sollicitudine adhaeret. « Certitudo, ait idem Aquinas, proprie dicitur firmitas adhesionis virtutis cognitivae in suum cognoscibile [1]». Quoniam vero firma intellectus adhaesio alicui enunciationi formidinem de opposito excludit, certitudo, secundum eumdem sanctum Doctorem,nihil aliud est,quam intellectus determinatio ad unum [2]. Certitudo autem potest esse vera, aut falsa, prout iudicium, cui animus fidenter adhaeret, est rei veritati consentaneum, aut dissentaneum. Falsa certitudo *error* vulgo audit, et qui in falsae certitudinis statu sunt,*errare* dicuntur. Quare error definiri potest: *Animi status, in quo is certus est de iudicio rei veritati minime consentaneo* [3].

3. Vt certitudinis notio illustrior fiat, inquirendum est, utrum ex variis probabilitatis gradibus certitudo exurgere queat. Iam Bernoullius [4], et fere omnes *Calculi Probabilitatum* assertores [5] usque ad Condorcetum [6], et La Placeum [7] certitudinem, veluti unitatem, et gradus probabilitatis, veluti fragmenta,ex quibus unitas illa exurgit, considerarunt. Mathematicis istis consensere non pauci Philosophi, inter quos Bonnetus [8], Gravesandus [9], Genuensis [10] et Galluppius [11] numerantur [12].

4. At vero indubia nobis videtur sententia s. Thomae [13], aliorumque docentium probabilitatem posse viam ad certitudinem no-

---

1) *In lib. III Sent.*, Dist. XXVI, q. II, a. 4 c.

2) *Op. cit.*, ibid., Dist. XXIII, q. II, a. 2, sol. 3.

3) Inde perspicere licet discrimen inter errorem, atque ignorantiam. «Dicendum, inquit s. Thomas, quod ignorantia differt, simpliciter loquendo, ab errore, quia ignorantia de sui ratione non importat aliquem cognitionis actum; sed error ponit iudicium rationis perversum de aliquo »; *In lib. IV Sent.*, Dist. XXX, q. I, a. 1 ad 1.

4) *Ars coniectandi*, Basileae 1713.

5) Hi Philosophi *Calculi Probabilitatum* assertores dicuntur, quia omnia genera humanarum cognitionum ex diversis probabilitatis gradibus, quos iisdem, ac aleam, legibus subiiciunt, metiuntur.

6) *Essai sur l'application de l'analyse de la probabilité des decisions rendues à la pluralitè de voix*, Disc. prèl., p. VI, Paris 1785.

7) *Essai phil. sur les probabilitès*, ed. 3, p. 1, Paris 1816.

8) *Recherches sur les preuves du Christianisme*, c. 8.

9) *Introd. ad philos.*, part. II, c. 17, Venetiis 1737.

10) *Logica per i Giovanetti*, lib. III, c. 2, Napoli 1817.

11) *Lezz.* etc., lez. LXVII, t. 2, p. 66, ed. cit.

12) Hos nuper secutus est Poisson, *Recherches sùr la probabilitè en matière criminelle, et en matière civile*, Paris 1837.

13) *In lib. I Post.*, lect. I.

bis sternere, atque ad illam magis, minusque accedere, sed ipsam numquam assequi. Etenim, cum « partes componentes, aiente s. Thoma [1], causent esse totius », totum confici nequit ex partibus, quae diversae, ac ipsum, naturae sunt. Atqui probabilitatis gradus naturae oppositae, ac certitudinem, esse manifestum est, quia certitudo omnem dubitationem tollit, probabilitatem autem aliqua dubitatio comitatur. Ergo, quoad gradus probabilitatis augeantur, nunquam ex iis certitudo exurgere potest. Praeterea, si opinio, quam refellimus, veritate gauderet, quidquam ipsa certitudine certius dari dicendum foret. Nam, quoniam licet tot fracturas congerere, quot unitatem superant, possent gradus probabilitatis eo usque augeri, donec certitudinem ipsa certitudine maiorem progignant [2]. Itaque plerique philosophi sapienter docent certitudinem spectatam, prout omne excludit dubium [3], in puncto quodam indivisibili positam esse; propterea quod, si mens in dubitationem vel minimam incidit, illico certitudinem amittit, neque certitudinem iterum adipisci potest, nisi illam vel minimam dubitationem expellat [4].

5. Explicata notione certitudinis, licet nobis in praesentia inquirere, quaenam sint instrumenta, quibus certas de veritatibus cognitiones assequi possumus. Iam instrumenta veritates certo assequendi post Graecos *criteria* [5], seu *iudicia veritatis* in Scholis vocitantur, propterea quod, ipsorum ope, quid verum sit in unaquaque re, diiudicatur. Vt quaenam sint huiusmodi criteria patescat, necesse est diversa veritatum genera prae oculis habere. Ioan. Duns Scotus hanc rem mire explanavit, quem idcirco ducem sequemur. Is animadvertit veritates, quae a nobis cognosci possunt, esse aut contingentes, nempe quae circa facta, interna, vel externa experientia no-

---

1) *In lib. III Sent.*, Dist. III, q. II, a. 3 *sol.*

2) Cons. Baldinotti, *De recta mentis institutione*, lib. III, c. 3, § 139, Ticini 1787; Paulum Ruffini, *Riflessioni critiche* sopra il *Saggio filosofico intorno alle probabilità* del sig. Conte La Place, Modena 1821; itemque inter nuperrimos H. Martin, *Philosophie spiritualiste de la nature*, part. I, c. I.

3) Diximus *prout omne excludit dubium*; nam si considerentur momenta, ex quibus certitudo exurgit, eius, ut mox dicemus, varia genera, quibus non aequale pondus inest, existunt.

4) Hoc ipsum adversus geometras, *Calculi* studiosos, adnotavit D'Alembert, vir et ipse in mathematicis scientiis adprime subactus, eosque brevi isto exemplo perstrinxit, quod si certitudo ex gradibus probabilitatis constaret, dicendum foret, eum, qui certus est, se quincentas libellas lucraturum, in eodem statu versari, ac eum, quem probabile ex dimidia parte est lucraturum mille; *Opuscules mathematiques*, t. IV, p. 83, et 284, Paris 1761-1768.

5) Cf Sext. Emp., *Hypoth. Pyrrh. libri tres*, passim.

bis comperta, versantur, aut necessarias, nempe quae rerum connexiones, idearumque relationes spectant; et tum contingentes, tum necessarias aut esse *de principiis*, sive primitivas, quae nullo medio demonstrantur, aut *de conclusionibus*, sive deductas, in quibus convenientia attributi cum subiecto ope ratiocinationis perspicitur. E. g., existentia τοῦ *ego*, et mundi huius adspectabilis sunt veritates primitivae contingentes; *corpus est grave; eclypsis fit per interpositionem terrae inter lunam, et solem*, aliaeque huiusmodi enunciationes sunt veritates contingentes deductae; *radii eiusdem circuli omnes pares sunt*, est veritas necessaria primitiva; *angulus ad centrum est duplus anguli ad circuitum eidem arcui insistentis*, est veritas necessaria deducta [1]. Iam idem venerabilis Doctor ostendit 1° veritates primitivas contingentes cognosci experientia immediata, quia illae, quae circa facta interna versantur, *conscientia*, illae autem, quae ad facta externa spectant, *sensibus externis* nobis innotescunt; 2° veritates primitivas necessarias per *intelligentiam* cognosci; 3° denique veritates deductas per *inductionem* a nobis adquiri, si sint contingentes; per *syllogismum* vero, sive sint contingentes, sive necessariae. His nos adiicimus 4° *memoriam*, quae, etsi nihil novi nobis afferat, tamen, quoniam cognitiones ante adeptas revocat, conditio est, sine qua cognitio humana constare non potest; 5° aliorum *auctoritatem*, quae vel *facta*, quae ipsi nos experti non sumus, vel dogmata ab aliis nobis tradita complectitur, eamque vel Divinam, vel humanam, pro eo ut aut Deum, aut hominem auctorem habet. Itaque nos iis assentimur, qui *conscientiam*,

---

1) *In lib. I Sent.*, Dist. III, q. 4, n. 6-11. Veritates contingentes *empiricae*, vel a *posteriori* a recentibus Logicis appellantur, quia facta, circa quae versantur, nonnisi post contemplationem suiipsius, et rerum sensilium animus sibi comparat. *Syntheticae* etiam dicuntur, quia proprietates rerum, quae per experientiam patescunt, non inveniuntur in ipsarum rerum notione, sed per ipsam experientiam illis adiunguntur. E contrario veritates necessariae *a priori*, atque *analyticae* dicuntur, quia non per experientiam, sed per ideae subiecti analysim, sive resolutionem attributum, quod ad illud refertur, perspicitur. S. Thomas veritates analyticas *per se notas* appellavit, quatenus in illis *praedicatum est de ratione subiecti*, easque in *notas per se, et quoad nos*, et *notas per se, et non quoad nos* distinxit. Veritates notae *per se, et quoad nos* primitivis, et veritates, quae sunt *notae per se, et non quoad nos*, deductis respondent. Illas sanctus Doctor definivit, quarum termini sunt *in notitia omnium*, puta totum maius est qualibet sua parte; has autem, quarum termini *non sunt noti apud omnes*, eo quod, etsi praedicatum sit de ratione subiecti, tamen natura subiecti non est omnibus nota, puta, omnes anguli trianguli aequant duos rectos. Cf *In lib. I Post.*, lect. V, et I, q. II, a. 1 c.

sensus exteriores, *intelligentiam*, *inductionem*, *syllogismum*, *auctoritatem*, et *memoriam* esse cuncta criteria veritatis docuere. At quandoquidem intelligentia, inductio, et syllogismus ad unum criterium, nempe *rationem*, revocari solent, idcirco non plura quinque criteriis enumeramus, eaque esse asserimus *conscientiam*, *sensus exteriores*, *rationem*, *auctoritatem*, *et memoriam*. Antequam horum criteriorum vim demonstremus, et vindicemus, nonnulla praemonenda nobis sunt.

6. Primo, omnium, quae enumeravimus, criteriorum ope, si auctoritatem exceperis, de veritate, aut falsitate alicuius pronuntiati certi reddimur, eo quod nos ipsi convenientiam, aut discrepantiam attributi cum subiecto cognoscimus; per auctoritatem vero, quia alii illam perspexisse nobis testantur. Quapropter auctoritas momentum *externum* certitudinis dicitur, quia ab aliis accipitur, non e proprio penu enascitur; alia autem criteria, quippe quae ab instrumentis animo insitis efficiuntur, momenta *interna* certitudinis appellantur.

7. Secundo, criteria interna nonnisi ipsae, quibus anima praedita est, facultates cognoscendi sunt. Et sane de sensibus exterioribus, et de memoria nulla dubitatio existere potest. *Conscientia* autem, uti ostendimus, partim ad sensorium commune, partim ad intellectum refertur. *Intelligentia* denique, *inductio*, et *syllogismus* ad rationem, quemadmodum paullo ante diximus, referuntur. *Auctoritas* vero, quamquam sit criterium externum, tamen ad interna quodammodo revocatur, quia sine momentis internis, hoc est, sine cognitricibus animae facultatibus existere non potest. Et sane nos momentis e ratione petitis opus habemus, ut certi efficiamur eum, qui aliquid nobis narrat, aut nos edocet, dignum esse, cui assentiamur. Hinc de auctoritate in universum illud, quod de Fide Divina s. Thomas scripsit, locum habet: « Fides non habet inquisitionem rationis demonstrantis id, quod creditur; habet tamen inquisitionem quamdam eorum, per quae inducitur homo ad credendum [1] ».

8. Tertio, nos non assentimur illis recentibus Philosophis, qui media veritatis cognoscendae a criterio veritatis distinguunt, atque hoc plerumque statuunt in *evidentia*, sive in quadam nota ipsi obiecto cognito insita, ex qua mens ad assensum cogitur. Et sane non dari nobis videtur unicum hoc, et commune criterium, quod cognoscendi mediis adiungitur, quia, si facultates cognoscendi huiusmodi sunt, ut veritates certo arripere possint, nullo alio crite-

---

1) 2a 2ae, q. II, a. 1 ad 1.

rio ad verum a falso discernendum nobis opus erit. Hac de sententia et hominum vulgo persuasum est, et inter antiquos politiores Philosophos, ni fallimur, convenit. Si enim quemquam e vulgo interrogaveris, cur certus sit se re ipsa existere, illico tibi respondebit, quia id mihi conscientia testatur. Si pergas interrogare, quanam ex ratione corpora existere pro certo habeat, haud haesitans reponet, quia sensus externi id mihi renunciant. Sextus Empiricus vero, cum Philosophorum opiniones de criterio veritatis enarrat, testis locuples est eos unum, vel plura criteria admisisse, prout unum, vel plures certarum cognitionum fontes homini suppetere arbitrabantur [1]. Praeterea non paucae cognitiones certae quidem sunt, at non evidentes. Etenim, si de simplici cognitione agatur, quae ad primam operationem intellectus pertinet, illa dumtaxat, ut s. Thomas docet [2], evidenter cognoscimus, quae in se ipsis apprehendimus; sin de cognitione complexa, quae per alias operationes comparatur, evidenter cognoscimus prima principia, quae, explicatis terminis, per se intelliguntur, atque illas veritates, quae in prima principia per demonstrationem resolvuntur. E contrario evidentes nobis haud sunt illae cognitiones, quibus obiectum non in se ipso, sed per speciem alius rei, quae cum illo quamdam habet similitudinem, apprehenditur; itemque illae, quae circa veritates contingentes, et veritates *facti* versantur. Hinc, si non omnia, quorum cognitionem assequi possumus, evidentia gaudent, haec tamquam commune criterium assignari nequit. Denique praetermissum nolumus, in iis ipsis, quae evidenter cognoscimus, realitatem, quae, uti aiunt, se nobis manifestat, cum intellectum ad annuendum rapiat, esse quidem causam, cur intellectus *necessario* illis assentiatur, sed non esse proprie causam, cur ea certo cognoscat [3].

9. Quarto, cognitiones, quas per enumerata criteria nobis comparamus, diversae sunt, prout est diversa species rerum, ad quas referuntur. E. g., haec enunciatio, *existunt corpora*, non eadem ratione, ac ista, *totum est maius parte*, ceu vera cognoscitur; quia in hac intellectus necessariam connexionem attributi cum subiecto, non vero in illa detegit. Quare, si criteriis inest vis largiendi nobis certitudinem, haec uniusmodi esse non potest, sed diversi generis esse debet, prout diversa sunt momenta, ex quibus exurgit,

---

1) *Hypoth. Pyrrh.*, lib. I, c. 1, n. 2, 3.

2) *In lib. III Sent.*, Dist. XXIV, q. I, a. 2, *sol.* 1.

3) Id ex ipsa, quam tradidimus (*Log.* pars II, c. III, a. 4, p. 153), *scientiae* notione colligitur, quia si scientia est *certa*, et *evidens* cognitio, certitudinem ab evidentia distingui manifestum est.

sive prout diversa est ratio, quam mens, ope criteriorum, in diversis rebus deprehendit. Exinde divisio certitudinis in *metaphysicam*, *physicam*, et *moralem* oritur. Metaphysica certitudo existit, cum mentis assensus in rerum essentia fundatur. Ita metaphysice certum est radios a centro ad peripheriam ductos esse aequales, quia intellectus hanc proprietatem circuli ab eius essentia fluere perspicit. Physica vero certitudo habetur, cum assensus mentis constantiae legum naturae, vel simplici facti observationi innititur. Puta physice certum est omnia corpora ad centrum terrae ferri, quia id ex constantia legum naturae ratio, ope inductionis, colligit: itemque certum est corpora existere, quia ipsa per immediatam experientiam apprehendimus. Denique moralis certitudo obtinetur, cum assensus mentis fundatur in hominum testimonio, ac proinde in legibus, quibus mores hominum temperantur. E. g., moraliter certum est Persas ab Alexandro esse debellatos. Iam perspicuum est certitudinem metaphysicam eiusmodi esse, ut illius oppositum sit *absolute* impossibile, cum res essentiis suis expoliari nequeant; certitudinis vero physicae, et moralis proprium esse, ut eorum oppositum sit *hypothetice*, nempe salvis legibus physicis, et moralibus, impossibile.

10. Disputatur autem a Philosophis, utrum his generibus certitudinis aequale pondus insit, an una certitudo sit altera praestantior. Vt haec quaestio facile solvatur, animo reputandum est certitudinem duo complecti, atque haec esse omnimodam dubii exclusionem, et momenta, ex quibus perfectio actus adhaerentis obiecto exurgit. Si primum consideretur, omnia genera certitudinis in eo conveniunt, quod omnem formidinem erroris ab animo expellunt [1]. Sin alterum, genera certitudinum non aequalis ponderis sunt; siquidem non aequale inest pondus momentis, ex quibus ea enascuntur, ac proinde pro huiusmodi momentorum diversitate alterum certitudinis genus altero praestantius esse debet [2]. In universum autem certitudinem metaphysicam physicae, et morali, et physicam morali antecellere quisquis ex se intelligit [3].

---

1) Cf p. 541-542.

2) « Tanto maior, inquit s. Thomas, est certitudo, quanto est fortius, quod determinationem causat »; *In lib. III Sent.*, Dist. XXIII, q. II, a. 2, *sol.* 3.

3) Perbelle ad hanc rem Suarez inquit: « Licet certitudo per privationem explicetur, quam significat infallibilitas; nihilominus non consistit formaliter in privatione, sed in positiva perfectione, quae potest esse maior et minor, iuxta excellentiam actus, et causarum eius; sicut substantia immaterialis magis vel minus perfecta quoad spiritualitatem esse potest, licet privatio materiae, quae nomine immaterialis substantiae significatur, in omnibus ae-

11. Quod si cum his certitudinis generibus certitudo, quae ex Fide Divina efficitur, comparetur, haec certitudine naturali, quaecumque sit, longe superior existimanda est. Etenim, quamvis, ut iam diximus [1], in iis, quae ex Fide accipimus, evidentia, secus ac in scientia, desit; tamen, si firmitas adhaesionis spectetur, Fides Divina est longe certior quacumque naturali cognitione; quia, cum Divinam Auctoritatem, qua ad credendum movemur, vi et ponderi cuiuslibet naturalis criterii antecellere nobis certum sit, firmius iis adhaeremus, quae ex Divina Auctoritate excepimus, quam iis, quae ipsi ex nobis cognoscimus. « In his, inquit s. Thomas, quae per fidem credimus, ratio voluntatem inclinans, ut dictum est, est ipsa Veritas prima, sive Deus, cui creditur; quae habet maiorem firmitatem, quam lumen intellectus humani, in quo conspiciuntur principia; vel quam ratio humana, secundum quam conclusiones in principia resolvuntur. Et ideo Fides habet maiorem certitudinem, quantum ad firmitatem adhaesionis, quam sit certitudo scientiae, vel intellectus; quamvis in scientia, et intellectu sit maior evidentia eorum, quibus assentimur [2].

---

qualis esse videatur » (*Tract. de Fide*, disp. VI, sect. 3, § 8). Ex his tamen cave, ne colligas cum Bonneto (Bonnet, *Recherches sur les preuves du Christianisme*, c. 9, p. 116 sqq, ed. 2, Genève 1771), Barone de Gratia (*Prospetto di Filosofia cristiana*, art. 6, p. 437 sqq, Napoli 1852), aliisque, certitudinem physicam, et moralem non esse veri nominis certitudines, sed probabilitates, quae ad certitudinem quam proxime accedunt. Etenim, si absolute non repugnat aliquid fieri, quod legibus physicis atque moralibus adversatur, certum est, quamdiu illae leges manent, non posse aliquid fieri, quod illas destruit. Sed de hac sententia mox plura. Illud autem monere e re est, aliquando certitudinem moralem latiori significatione usurpari, quia eius nomine interdum aliqua gravis probabilitas denotatur, quae ad rectam, prudentemque operationem loco certitudinis haberi potest. Sed haec improprie illa certitudo moralis appellatur, de qua hic disserimus.

[1]) *Log.*, pars II, c. III, a. 5, p. 155.

[2]) *In lib. III Sent.*, Dist. XXIII, q. II, a. 2, *sol.* 3. Cf I, q. I, a. 8 ad 2; et s. Bonav., *In lib. III Sent.*, Dist. XXIII, a. 1, q. 4 *resol.* Ea, quae hi sancti Doctores ad hanc rem disseruerunt, breviter ita complexus est laudatus Suarez: « Altioribus causis nititur certitudo Fidei; fundatur enim in prima Veritate, quam fallere, vel falli impossibilius est, quam naturalem scientiam hominis errare. Item pendet certitudo Fidei ex lumine infuso, et Divino, quod longe excellentius est, quam lumen naturale intellectus. Huiusmodi ergo lumen etiam confert excellentiorem certitudinem. . . . Denique, quatenus Fides pendet ex voluntate, ut iam dicam, nititur in speciali motione Spiritus Sancti, quae efficax est ad praestandam excellentiorem certitudinem. Vnde etiam fit, ut certitudo Fidei non admittat deliberatam dubitationem in intellectu, etiamsi mille argumenta occurrant, quibus homo sa-

12. His praemonitis, ad quaestionem initio propositam accedamus, scilicet utrum, necne criteria iam enumerata vim ad certam rerum notitiam nobis largiendam habeant. Philosophi, qui huiusmodi vim illis re ipsa inesse tuiti sunt, *Dogmatici* audierunt, quippe qui multa dogmata, hoc est, certa pronuntiata de naturis rerum tradiderunt. Ii vero, qui mentem humanam illis, quibus praedita est, cognoscendi instrumentis verum sine erroris formidine assequi posse negarunt, aut nondum assecutam esse contenderunt, *Sceptici*, sive, ut latine dicitur, *Observatores* vocati sunt, eorumque sententia *Scepticismus* audiit. Scepticismus autem tribus potissimum formis in philosophiae historia sese prodidit. Etenim alii putarunt nos non aliud scire, quam quod in animo nostro contingit, sed de rebus extra nos positis non posse quidquam definire; idque ex erroribus, in quos sensus, et ratio ruere solent, evincere studuerunt. Alii vero non solum de rebus extra nos positis, sed de ipsis affectionibus animi sibi dubitandum censuerunt, atque, omni experientia amota, inquisiverunt, quibus mediis apparentia nostri, mundique sensibilis, et rerum intelligibilium ideae in animo nostro exoriantur. Alii tandem inter Christianos Philosophos, cunctis naturalibus cognitionis instrumentis reiectis, Divinam Revelationem, diversis licet modis consideratam, vel pro cunctis veritatibus abstractis, et universalibus, vel tantum pro veritatibus metaphysicis, et moralibus criterium esse statuerunt. Primum genus scepticismi, quod *vulgare* audiit, a Pyrrhone [1] usque ad Kantium saepe in scenam prodiit, et *perfectum*, vel *imperfectum* dictum fuit, prout eius auctores omne, vel dumtaxat aliquod veri criterium impugnarunt. Secundum, quod *criticum*, sive *transcendentale* appellari solet, Kantium auctorem habuit. Postremum, quod *scepticismus mysticus* nuncupatur, identidem in philosophia Christiana apparuit [2].

13. Itaque huic controversiae, quae maxima pars philosophiae est, hunc adhibebimus ordinem. A scepticismo generatim spectato ordientes, singulorum criteriorum vim tuebimur, Scepticorumque conatus vel hanc impugnantium, vel universae scientiae fundamenta subvertentium repellemus. Deinde contra scepticismum tum transcendentalem, tum mysticum quasdam animadversiones specia-

---

tisfacere nesciat, nisi ad Fidem confugiendo; quod etiam est apertum signum maioris certitudinis »; *loc. cit.*, § 14.

1) Hinc Scepticismus etiam *Pyrrhonismi* nomen habuit.

2) *Criticus* dicitur, quia Kantius illum ab examine (crisi) facultatum animae eduxit; *transcendentalis* autem, quia in hoc examine instituendo omnem experientiam transilire (*transcendere*) conatus est. Cf. p. 465, et 468.

tim exponemus. Quoniam vero animae facultates non solum ipsae in se, seu *absolute*, sed etiam *moraliter*, id est una cum illis adiunctis, quae illarum usum perturbare solent, inspici possunt, demum inquiremus, quaenam ipsis moraliter spectatis vis insit.

ARTICVLVS SECVNDVS

De criteriis conscientiae, et sensuum exteriorum

14. Vnico articulo haec duo criteria complectimur, quippe quod ambo immediatam experientiam, et speciatim conscientia [1] *internam*, et sensus exteriores *externam* constituunt. A conscientia ordiamur, et investigemus, utrum eius testimonium verax sit, sive, utrum iis, quae conscientia nobis renunciat, firmum, et ab omni erroris formidine exemtum assensum praebere possimus.

15. Animus ope conscientiae, uti diximus [2], suipsius, suarumque affectionum existentiam apprehendit. Iam testimonium conscientiae omnino verax esse adeo ex se perspicuum est, ut neque demonstrationem admittat, neque demonstrationis egeat. Enimvero non admittit ullam demonstrationem. Fac enim afferri de ipsa demonstrationem. Vt haec mihi suadeat, quaedam percipiam necesse est, nempe quaecumque demonstrationem constituunt, et certum mihi esse debet me ea percipere. At quo tandem modo hoc mihi constabit ? Profecto non aliter, quam ex conscientiae testimonio. Vt igitur demonstratio haec vim suam in me exerceat, conscientiae testimonium tamquam infallibile admittendum mihi est, atque hoc pacto id, quod in quaestionem adducitur, sumam oportet. Nec vero demonstrationis eget. Namque haud possibile est cuique realem, et obiectivam sui ipsius, suarumque affectionum existentiam negare, vel de ea dubitare; qui enim ipsam negant, aut in dubium revocant, ipsamet sua negatione, aut dubitatione illam fatentur. « Nullus, apposite inquit s. Thomas, erravit umquam in hoc, quod non perciperet se vivere [3] ». Et diserte s. Augustinus: « Et sumus, et nos esse novimus, et id esse, ac nosse diligimus. In his autem tribus, quae dixi, nulla nos falsitas veri similis turbat . . . ; sed sine ulla phantasiarum, vel phantasmatum imaginatione ludificatoria mihi esse me, idque

---

[1]) Monemus nos hoc in loco agere de conscientia *psychologica*, non vero de *morali* (cf p. 315), et de affectionibus, quae actu sunt, non vero de iis, quae fuerunt in nobis, et quae idcirco obiectum memoriae sunt.

[2]) Cf p. 314 sqq.

[3]) *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. X, a. 8 ad 2.

nosse, et amare certissimum est [1]». Re quidem vera, qui se existere negat, sane affirmat se existere in statu negationis; et, si dubitat, utrum sit, se existere in statu dubitationis affirmat; et, si dicat nescire, an sit, iam pro certo sumit se existere in statu ignorantiae. Quod si addat se dubitare etiam utrum dubitet, et nescire utrum nesciat, utique affirmat se dubitare, et nescire, ac proinde se existere in statu dubitationis, aut ignorantiae. « Nulla in his verbis, subdit Afer Doctor, Academicorum argumenta formido dicentium; quid si falleris ? Si enim fallor, sum. Nam qui non est, utique nec falli potest, ac per hoc sum, si fallor; quia ergo sum, si fallor, quomodo esse me fallor, quando certum est me esse, si fallor ? Quia igitur essem qui fallerer, etiamsi fallerer, procul dubio in eo, quod me novi esse, non fallor [2] ». Sin quis obiiciat vitam nostram esse perpetuum somnium, quemadmodum hac postrema aetate Fichteus autumavit [3],iam fatetur nos vivere in statu somnii,ideoque existere. «Intima scientia est, idem sanctus Doctor ait,qua nos vivere scimus, ubi ne illud quidem Academicus dicere potest; fortasse dormis, et nescis, et in somnis vides ? Sed qui certus est de vitae suae scientia, non in ea dicit, scio me vigilare, sed scio me vivere; sive ergo dormiat, sive vigilet, vivit. Nec in ea scientia per somnia falli potest, quia et dormire , et in somnis videre viventis est [4] ». Inde factum est, ut Cartesius, cum de omnibus dubitare instituerit, ut veras a praeiudicatis opinionibus distingueret [5], vidit se, dum cogitaret, dubitare non posse, quin esset , quippe repugnat « ut putemus id, quod cogitat, eo ipso tempore, quo cogitat, non existere [6]». Nisi quod perperam statuit existentiam sui, hoc est, suum *Cogito, ergo sum*, non tantum veluti *factum* primitivum, quemadmodum s. Augustinus factitaverat, sed etiam veluti primitivam, et firmam omnis veritatis normam, ita ut nihil pro vero habendum sit, nisi quod ex se est tam evidens, et clarum, quam haec enunciatio, *Cogito, ergo sum* [7].

---

1) *De Civ. Dei*, lib. XI, c. 26.

2) *Op. cit.*, ibid.

3) *Destination de l' homme*, trad. par M. Barchou de Penohen, p. 216, et 217, Paris 1836.

4) *De Trin.*, lib. XV, c. 12, n. 21.

5) Cf *Log.*, p. II, c. II, art. 2, p. 125.

6) *Les princip. de la philos.*, part. I, § 7; *Oeuvr.* ed. cit., t. I, p. 230.

7) *Discours De la meth.*, part. 3, § 7, t. cit., p. 31. Advertendum est s. Augustinum cunctis suis argumentationibus non in id intendisse, ut existentiam animi demonstraret,sed ut illam nullis Scepticorum cavillationibus labefactari posse evinceret. Ipse enim, ut vidimus, primum *nos existere* tan-

16. Conscientiae vis ad *facta* interiora animi nostri patefacienda adeo firma, evidensque est, ut nullus inter veteres Scepticos inventus sit, qui illius auctoritatem in dubium revocaret [1]. Nam lis, quae inter eos, et Dogmaticos agitata est, non circa existentiam animae, eiusque affectionum, sed tantummodo circa naturas rerum, quibus ipsa afficitur, versabatur. Enimvero Sextus Empiricus, qui veteris scepticismi decreta optime callebat, saepe professus est Scepticos non tollere *phaenomena*, nempe res, quae sensibus apparent, sed ambigere de *noumenis*, nempe de rebus in se spectatis, quippe quod nobis non constat, utrum res tales re ipsa sint, quales sensibus apparent [2]. Iam, si veteres Sceptici solum de *noumenis*, non vero de *phaenomenis* rerum exteriorum ambigebant, eos testimonium conscientiae phaenomena illa patefacientis haud detrectasse, ac proinde de reali existentia sui, suarumque affectionum minime dubitasse pro certo habendum est.

17. At potestne fieri, ut animus ope conscientiae seipsum, non qualis revera est, sed qualis ipse sibi apparet, apprehendat? Kantius post Humium [3] ex conscientia *τὸ ego phaenomenicum*, non vero *noumenicum* nobis compertum esse contendit [4]. Et sane ipse cum aliis Philosophis, qui Transcendentales vocantur [5], conscientiam in

---

quam factum per se notum, proindeque certum statuit; deinde adversus Scepticos obstrepentes quemquam posse in hoc falli, aut dubitare, illud ipso errore, et dubitatione asseri ostendit. Vtrum autem Cartesius pronunciato suo, *Cogito, ergo sum*, existentiam animi tamquam *factum* per se notum statuerit, an ab existentia cogitationis existentiam sui argumentando collegerit, magna lis est inter philosophos, eo quod Cartesius in illo pronuntiato explicando sibi non constitit. Cf de hac quaestione nostrum op., *Institutiones Logicae*, Pars altera, c. 3, p. 109, not. 6.

1) De Democrito, et Metrodoro Chio parumper dubitare sinunt verba Tullii (*Acad.*, lib. II, c. 23). Sed valde probabile est ipsos illo suo pronuntiato, *Nihil est*, non aliud sibi voluisse, quam quod nihil *extra nos* est. (Vid. eumdem Tullium, *ibid.*, et Sextum, *Hypoth. Pyrh.*, lib. I, c. 33, et *Adv. Log.*, lib. I, n. 135.) Idem de Zenone, nihil esse contendente, Bayleus adversus Senecam observavit (*Diction.*, art. *Zénon*). Cf quae de tota hac re erudite, atque acute Galluppius disputavit, *Considerazioni sull' idealismo trascendentale* etc., part. 2, c. 19, 25, Napoli 1841.

2) *Hypoth. Pyrrh.*, lib. I, c. 2.

3) *Tractatus de natura humana* (angl.), lib. II, part. IV, c. 6, p. 436, 439, 445 etc., Londini 1739. Hic, ut in *Anthropologia* videbimus, animam non esse re ipsa substantiam, sed *quamdam phaenomenorum complexionem* effutivit.

4) *Critique de la raison pure*, *Aesth. transc.*, ed. cit.

5) Cf Wilm, *Histoire de la phil. allem. depuis Kant jusqu' à Hegel*, passim, Paris 1846-1849.

empiricam, hoc est, cum duplici apparentia sui, et mundi, et in *puram*, hoc est, sine duplici ista apparentia, distinxit, atque illa non aliud τὸ *ego*, nisi phaenomenicum, sive apparens, hac autem τὸ *ego* noumenicum, sive intelligibile cognosci voluit [1].

18. Nos iam ostendimus [2], atque in alio huius capitis articulo uberius ostendemus commentitiam, immo absurdam esse methodum, qua isti Philosophi mentem humanam ad conscientiam puram assurgere autumant; itemque vidimus animam nostram ope conscientiae ipsam suam substantiam cognoscere [3]. Quare illud tantum hic demonstremus oportet, si mens humana, conscientiae empiricae ope, naturam substantiae suae cognoscere non potest [4], nullum existere dubium, quin substantiam, nempe *esse* eius, prout re ipsa est, sive reale, ac obiectivum cognoscat. Enimvero, si de conscientia habituali loquamur, haec, ut diximus, in anima ex eo gignitur, quod anima naturaliter ipsa sibi praesens est. Atqui anima non aliter sibi praesens esse potest, quam prout in se ipsa revera est, tum quod haec repraesentatio naturalis est, tum quod in ea repraesentans, et repraesentatum unum, idemque sunt. Ergo anima conscientia habituali substantiam, nempe *esse* suum reale cognoscendi vi pollet [5]. Ad id comprobandum eiusdem philosophiae kantianae placita nobis suppetunt. Etenim Kantius docuit mentem nostram aliquid, prout in se est, cognoscere, cum ipsum in se intuetur. Atqui anima cognitione habituali sui pollet ex *ipsa sui praesentia* [6]. Ergo ex eiusdem Kantii principiis efficitur oportere, ut anima se, prout re ipsa est, cognoscat [7].

19. Eodem modo de conscientia actuali argumentari nobis licet. Namque anima in conversione sui supra se, in qua conscientia ac-

---

1) Cf p. 465 sqq.—2) P. 470, sqq.

3) Cf p. 318.—4) Cf p. 319, et p. 535.

5) Audiamus s. Augustinum: « Mens, cum se ipsam cognoscit. . . . cognitum et cognitor ipsa est. . . Quod ergo cognoscit se, parem sibi notitiam sui gignit: quia non minus se novit, quam est »; *De Trin.*, lib. IX, c. 12, n. 18. Atque *ibid.* (c. 4, n. 4): « Mens cum se ipsam cognoscit, non se superat notitia sua, quia ipsa cognoscit, ipsa cognoscitur. Cum ergo se totam cognoscit, neque secum quidquam aliud, par illi est cognitio sua, quia neque ex alia natura est eius cognitio, cum se ipsam cognoscit ».

6) I, q. LXXXVII, a. 1 c. « Cum se novit mens, apposite s. Augustinus inquit, est utique in seipsa, quoniam ad seipsam mens dicitur; quamvis noscens, vel nota, vel noscibilis ad suam notitiam relative dicantur »; *De Trin.*, lib. IX, c. 5, n. 8.

7) « Cum, inquit idem Afer Doctor, (*mens*) se novit, substantiam suam novit; et, cum de se certa est, de substantia sua certa est »; *De Trin.*, lib. X, c. 10, n. 16.

tualis posita est, se sibimet *actu* repraesentat. Atqui actualis ista repraesentatio oritur ex eo, quod anima sibi naturaliter praesens efficitur, atque in repraesentatione actuali, perinde ac in habituali, repraesentans, et repraesentatum unum, idemque sunt. Ergo anima conscientia actuali, perinde ac habituali, non *phaenomenicam*, sed *realem* sui cognitionem adquirit [1].

20. Accedit, quod Transcendentales, cum student conscientia *pura*, tamquam solidiori principio, quam conscientia *empirica* est, τοῦ *ego* realitatem evincere, hunc prorsus destruunt. Re sane vera, conscientia *pura*, quam hi Philosophi comminiscuntur, est omnino abstracta, quippe quae ab omni elemento empirico vacat, et methodus, qua ad existentiam τοῦ *ego* pervenit, nonnisi logica est. Atqui τὸ *ego*, quod a conscientia abstracta, et per methodum logicam producitur, nonnisi abstractum, et logicum esse potest [2]. Ergo conscientia pura non τὸ *ego* reale, sed τὸ *ego* mere logicum cognoscitur. Hinc Kantius τὸ *ego*, quod conscientia pura gignit, phaenomenicum esse fateri coactus est [3].

21. Qua in re non solum contra Transcendentales, sed etiam contra Cousinium [4], Mamianium [5], aliosque, qui volunt nos ope conscientiae τὸ *ego* phaenomenicum, atque ope ratiocinationis τὸ *ego* noumenicum, seu reale cognoscere, observandum est animam, nisi conscientiae ope suum esse reale cognoscat, ad huius notitiam non posse ope ullius principii pervenire, quodcumque illud principium esse dicatur. Et sane anima non potest ex aliquo principio, quodcumque hoc sit, realitatem *sui esse* colligere, nisi illud tanquam a se cognitum cognoscat, alioquin ignotum ab ignoto colligeret; neque potest hocce principium tamquam a se cognitum cognoscere, nisi seipsam cognoscat. Atqui anima, secundum Philosophos, contra quos disserimus, antequam ex aliquo principio realem sui exi-

---

[1]) Quod de realitate ipsius *esse* animae dicimus, de realitate eius affectionum etiam intelligendum est. Nam, cum subiectum, quod repraesentationem alicuius suae affectionis habet, unum, idemque sit, ac obiectum repraesentatum, sequitur ipsam affectionis apparentiam esse realitatem, ita ut nequeat anima repraesentationem alicuius suae affectionis habere, quin haec simul realis, et obiectiva sit.

[2]) Cf *Log.*, pars III, c. II, art. 1, p. 171-172.

[3]) *Logiq. transc.*, lib. I, sect. II, § 18, p. 177.

[4]) *Fragmens de philosophie, Du fait de la conscience*, p. 88 sqq; *Programme du 1818*, p. 99, t. I, Bruxelles 1840; paesertim, *Leçons sur la philosophie de Kant*, leç. VII, Paris 1841.

[5]) *Rinnovamento della filosofia italiana*, part. II, c. 4, § 3, et c. 7, § 7, Firenze 1836.

stentiam colligat, seipsam ignorat, ac proinde illud principium tamquam a se cognitum non cognoscit. Ergo animam, si horum Philosophorum sententia admittatur, ad sui notitiam numquam pervenire posse dicendum est. Apposite s. Augustinus: « Vbi ergo nosse suum novit, si se non novit? . . . Quo pacto igitur se aliquid scientem scit, quae seipsam nescit? Neque enim alteram mentem scientem scit, sed seipsam; scit igitur se ipsam . . . Quapropter non potest omnino nescire se, quae, dum se nescientem scit, se utique scit [1] ».

22. Philosophi, qui realitatem quidem affectionum animae ope conscientiae, sed illius substantiam ex ratiocinatione dumtaxat nobis innotescere contendunt, argumentantur hoc modo: Conscientia cognoscimus esse in nobis aliquas cogitationes; atqui cogitationes nonnisi in subiecto cogitante existere possunt; ergo subiectum cogitans re ipsa in nobis existit. At perperam. Nam, si existentiam substantiae nostrae animae ratiocinando ex conscientia affectionum illius cognoscimus, sciscitari nobis licet ab adversariis, utrum, necne illam inferamus ex conscientia, quae affectiones animae veluti nostras patefacit. Si asserunt; nos quidem eadem conscientia, eodemque actu subiectum ipsum individuum saltem confuse assequi nobis concedunt. Quid enim aliud est affectiones *veluti suas* cognoscere, nisi illas ad se ipsum referre? Quî vero posset anima affectiones ad se ipsam referre, nisi se ipsam cum affectionibus cognosceret? Sin negent, seu si affectiones illae per se, seclusa substantia, percipi dicantur, non aliud ex ipsis inferri potest, nisi existentia substantiae cuiusdam in genere, nunquam vero substantiae proprii animi. Quamobrem, ea admissa sententia, vel circulus vitiosus inducitur, vel substantiae individuae concreta cognitio eliminatur [2]. Itaque, si animam ope conscientiae una cum affectionibus existentiam suae substantiae apprehendere negetur, ipsam ad huiusmodi notitiam pervenire non posse dicendum est [3].

---

1) *De Trin.*, lib. X, c. 3, n. 5. « Vnde mens, inquit (ibid., lib. IX, c.3, n. 3), aliquam mentem novit, si se non novit? Neque enim ut oculus corporis videt alios oculos, et se non videt; ita mens novit alias mentes, et ignorat seipsam ». Quae verba adamussim in Ontologos (cf Gioberti, *Introd.* etc., t. II, p. 206, et passim) quadrant, qui animam ex intuitione Dei realem sui existentiam apprehendere asserunt. Cf Hugonem a s. Victore, *De Anima*, lib. II, c. 18, *Opp.* studio Can. Regul. s. Victoris, p. 158, Rothomagi 1648.

2) Sententiam Reidii, eiusque sectatorum, qui animae existentiam ex iudicio *instinctivo* nobis innotescere autumant, sine ullo examine mittimus, quippe quod nulla realis, atque obiectiva cognitio, uti ostendimus (p. 335), huiusmodi iudiciis exhibetur.

3) Cf Galluppium, *Lezz.*, vol. IV, lez. LXXIX.

23. Ex iis, quae disputavimus, perspicitur conscientiae veracitatem esse veritatem primitivam facti, atque animam nihil scire posse, nisi seipsam sciat. At vero, inde non est inferendum cum Cartesio animam omnino nihil, et nulla ratione cognoscere posse, nisi prius actualem [1] sui, suaeque cognitionis conscientiam habeat, et conscientiam esse principium scientiae; neque conscientiam, quemadmodum sentire videtur Galluppius [2], esse generale veritatis criterium. Nam primo, uti alibi innuimus [3], intellectus prius cognitione directa obiectum suum intelligit; deinde in seipsum rediens, seipsum intelligentem, et actum, quo obiectum intelligit, apprehendit. Quamobrem, cum anima dicitur nihil scire posse, nisi se ipsam sciat, id non aliter intelligendum est, quam quod se nullius veritatis certa cognitione posse potiri, nisi hanc ad se pertinere, ac proinde nisi se ipsam sciat, ita ut, si conscientiae testimonium fallax esset, certitudinis cuiuscumque cognitionis fundamentum nutaret, effraenisque scepticismus obtineret. Praeterea conscientia est quidem principium, ex quo scientiam nos habere monemur, et, si ita loqui fas est, quaedam conditio, sine qua scientia existere nequit, cum nos, ut paullo ante diximus, nihil certo sciamus, nisi quod scire scimus; sed non est conscientia principium, ex quo scientia efficitur. Nam, uti s. Thomas monuit, quandoquidem quaelibet scientia a principiis suis, tota quanta est, derivatur, necesse est, ut principiorum, et conclusionum scientiae eadem sit materia [4]. Atqui conscientiae materia non est, uti ex iis, quae alibi diximus [5], intelligitur, obiectum, quod scitur, sed sunt actus, quibus illud scitur. Ergo conscientia principium, ex quo scientia efficitur, non est. Denique, etsi conscientia ad omnem certitudinem tamquam conditio suas sibi partes vindicet, non tamen ipsa est ratio, quae omnis propositionis veritatem manifestat; unde tamquam ultimum, et generale veritatis criterium haberi non potest.

24. Restat, ut quibusdam difficultatibus adversus vim conscientiae breviter satisfaciamus.

Obiic. 1° Saepe dubitamus, utrum affectio, quam in nobis experimur, sit ista, an illa; e. g., utrum sit actus intellectus, an voluntatis; utrum ab odio, an a praeiudicata opinione, an ab amore iustitiae, ac veritatis ad agendum aliquid moveamur. Ergo testimonio conscientiae omnino fidendum non est.

---

1) *Actualem* inquimus; nam anima, uti diximus (p. 326), conscientia habituali numquam destitui potest.

2) *Lezz.* etc., lez. XXXVIII, t. I, p. 201, ed. cit. — 3) P. 323. Cf etiam p. 534.

4) « Idem est subiectum principiorum, et totius scientiae, cum tota scientia virtute contineatur in principiis »; I, q. I, a. 7 c. — 5) Cf p. 323.

25. Resp., *Dist. ant.*, dubitamus de natura affectionis, quam experimur, aut de denominatione illi tribuenda, *conc. ant.*, de praesentia, *neg. ant.*; *neg. cons.* Et sane testimonium conscientiae circa puram facti interni praesentiam, non vero circa naturam, aut causas eius versatur; quapropter haec per alios veritatis fontes sunt investiganda.

26. Inst. Aliquando dubitamus, utrum, necne quaedam affectiones in nobis sint. Ergo etc.

Resp., *Dist. ant.*, dubitamus, utrum, necne aliquas affectiones in nobis experti fuerimus, *conc. ant.*, utrum, necne aliquam affectionem in nobis in praesentia experiamur, *neg. ant.*; *neg. cons.* Enimvero haec dubitatio ex eo oritur, quod certum praeteritae affectionis vestigium memoria non servat. At, quoniam conscientia hanc memoriam dubiam testatur, ea certe vel hoc ipso se veracem ostendit. Quod ut magis perspicuum fiat, animo recolendum est affectionis, quam habuimus, memoriam non esse ita sumendam, ac si actualis eius experientia esset. Memoria quidem ipsa, aut memoriae defectus, cum sint facta interna, eaque praesentia, conscientiae testimonio certa sunt; sed factum, quod recordamur, aut non recordamur, non amplius de sua existentia, aut non existentia conscientiam, ut ita dicamus, vadem habet [1]. Quapropter de ea re est aliis viis iudicandum.

27. Obiic. 2° Conscientia amentibus, et somniantibus saepe testatur se multa videre, et audire, quae omnino nulla sunt; ergo conscientia re ipsa fallitur.

28. Resp., *Dist ant.*, quae nulla sunt extra animam, *conc. ant.*, quae nulla sunt in ipsa anima, *neg. ant.*; *neg. cons.* Fatemur equidem conscientiam amentibus, et somniantibus testari se multa videre, et audire, quae extra animam prorsus nulla sunt; sed tamen existunt in anima, cuius solae internae affectiones sunt conscientiae obiectum. Id vero sufficit, ut sua ipsi constet veritas. Nam, quamvis amentes, et somniantes plurima videant, et audiant, quae numquam extra animam extitere, ipsi tamen vere intus afficiuntur, et vere iucundos, ingratosque sensus experiuntur; quocirca eos non fallit conscientia. Cum vero putent phantasmatum obiecta extra animam existere, decipiuntur quidem, sed non conscientiae vitio; haec enim ea, quae extra animam sunt, nullo modo testatur. Ceterum adversarii statum quaestionis omnino elabuntur. Nos enim, cum conscientiae veracitatem propugnamus, de homine loquimur, prout, remotis impedi-

---

[1]) Vid. p. 549, not. 1.

mentis, debita facultatum suarum dispositione gaudet; illi autem hominum exempla proferunt, qui in statu ad rite cognoscendum, et iudicandum minime idoneo versantur.

29. Ad criterium, quod nobis *sensus externi* suppeditant, vindicandum gradum faciamus. Illud in primis, quod s. Thomas docuit, in memoriam nobis revocemus oportet, « sensus nobis deservire non solum ad utilitatem vitae, sed etiam ad cognitionem rerum, et a nobis diligi non solum propter quod utilitatem ad vitam conferunt, sed etiam propter seipsos, in quantum cognoscitivi sunt [1] ».

30. Iam de vi huius criterii tres praecipuae Philosophorum sententiae extant. Aristoteles [2], quem omnes Ecclesiae Doctores [3], atque inter recentes praesertim Galluppius noster [4], secuti sunt, sensuum veracitatem pro veritate facti ex se nota habuerunt. Hi nimirum opinantur sensationes res externas immediate referre, sive, ut hodie loquendi mos est, esse *obiectivas*, adeo ut nobis certis esse liceat de rerum externarum existentia eo ipso, quod illas sentimus. Horum opinio dicitur *realismus naturalis*, vel *experimentalis*, quippe quod docet existentiam rerum, quas sensibus apprehendimus, esse veritatem primam *facti*, proindeque illam *naturaliter* nobis innotescere. Alii e contrario censent sensationes esse tantum *subiectivas*, hoc est, simplices animae affectiones, ob idque a sensilium affectionum existentia rerum externarum existentiam immediate nobis minime manifestari. Hi vero rursus in duas sententias scinduntur. Nonnulli enim, quia sensationes dumtaxat subiectivae sunt, nihil extra nos esse, quod nostris sensationibus respondet, aut saltem id a nobis cognosci non posse pugnant. Quorum opinatio *idealismus* dicitur, quia mundum externum non extra nos, sed tantummodo in ideis nostris existere statuit. Alii vero, quamvis sensationes esse subiectivas doceant; tamen diversis viis incedunt, ut res, quae nostris sensibus apparent, extra nos re ipsa existere evincant. Puta mundi existentiam non uti factum ex sensuum testimonio compertum admittunt, sed ex rationis decretis stabilire conantur. Haec postrema sententia *realismus hypotheticus*, vel *rationalismus* audit.

31. Iam idealismus in *subiectivum*, et *obiectivum* distinguitur. Idealismus subiectivus ille est, in quo perceptiones rerum sensilium ex vi ipsi animae insita oriri dicuntur, eiusque, praeter omnes

---

[1]) *In lib. I Met.*, lect. 1.

[2]) Cf Sext. Empir., *Adv. Logicos*, lib. I, § 217-226.

[3]) Ex his aliquorum loca inferius proferemus.

[4]) *Lezz.* etc., t. I, lezz. XXVI-XXX.

Scepticos, praecipui propugnatores fuere Parmenides [1], et Neoplatonici [2]. Idealismus autem obiectivus, qui Berkeleyum [3] praecipuum auctorem habuit, ille vocatur, in quo perceptiones sensitivas a quadam causa extra animam posita, nempe a Deo, derivari asseritur. Duplex iste idealismus *vulgaris* appellari solet, ut ab idealismo *transcendentali*, quem recentes Germaniae philosophi propugnant, distinguatur. Re vera ipsi ab se differunt, quia idealismus vulgaris negat esse aliquid extra nos, quod sensationibus respondet, sed ipsarum sensationum realitatem admittit; verum Transcendentales, quoniam, ut diximus [4], animae realitatem, veluti *factum* intima experientia compertum, non agnoscunt, ipsas sensationes, quae in nobis fiunt, veluti phaenomena, seu apparentias admittunt, atque *a priori*, seu ex principiis extra omnem experientiam positis investigare student, quomodo mundi sensilis apparentia in animo nostro exoriatur [5].

32. Inter propugnatores autem realismi hypothetici praecipue adnumerandi sunt Cartesius, Malebranchius, et Cousinius [6]. Cartesius sensuum veracitatem ex veracitate Dei deduxit, quippe quod animadvertit Deum, cum sit veracissimus, fallaces sensus homini largiri haud potuisse [7]. Malebranchius vero sensit ex sola Revelatione Divina realem existentiam corporum nobis innotescere. Ipse in primis contendit mentem humanam non alia ratione notiones corporum adipisci posse, quam quod illorum ideas in Deo videt [8]; deinde subdit nos certos esse non posse de corporum existentia, quod eorum ideas in Deo videmus, quia, cum Deus sit causa libera mundi, nulla necessaria connexio inter mundum intelligibilem, et materialem existit; hinc statuit de reali corporum existentia ex eo tantum certos

---

1) Vid. Karsten, *Philosophorum graecorum veterum, praesertim qui ante Platonem floruerunt, operum reliquiae*, Pars altera, *Parmenides*, c. I-III, Amstaelodami 1835.

2) Cf *Ennead*. I, lib. III, c. 2, *Enn*. III, lib. VI, *Enn*. IV, lib. VI, c. 3, *Enn*. V, lib. V, c. 1, 2 etc., ed. Mars. Ficinus, Basileae 1580.

3) Vid. *Tract. de principiis cognitionis humanae* (angl.), Dublini 1710, et *Dialogues entre Hylas et Philonoüs* etc., trad. de l'angl., Amsterd. 1750.

4) P. 551-552. — 5) Cf p. 465.

6) Nemo miretur nos hic praeterire Reidium, qui nos ex vi iudicii *instinctivi* de corporum existentia certos esse docuit; Rosminium, qui perceptionem sensitivam obiectivam fieri censuit ex iudicio, quo mens ideam sibi innatam entis elementis sensilibus adiungit; et Giobertium, qui corpora a nobis cognosci contendit ex eo quod illa a Deo *substantialiter*, et *perenniter creari immediate* intuemur; horum enim systemata alibi a nobis excussa fuerunt.

7) *Medit*. VI, *Oeuvr*., ser. I, p. 303 sqq, Paris 1842.

8) *De inquir. verit*., lib. III, c. 2-6, t. I, p. 207 sqq.

nos esse posse, quod Deus ea creasse nobis revelavit [1]. Denique Cousinius internas affectiones sensiles ad res externas referri ope principii *causalitatis* demonstrare conatur [2].

33. Iam ea, quae in Dynamilogiae capite secundo statuimus, realismum naturalem dumtaxat veritati consentaneum esse satis, superque commonstrant. Et sane demonstratum a nobis est 1° animam per sensus res exteriores corporeas percipere [3]; 2° harum non solum qualitates sensiles, sed etiam substantiam apprehendere [4]; 3° etsi res sensiles per species apprehendat, tamen illas immediate, seu in se ipsis apprehendere [5]; 4° species, per quas anima res sensiles apprehendit, ab harum actione in animam produci [6]; 5° perceptionem sensitivam, etsi *immediate* a sensu proficiscatur, *mediate* tamen, seu ratione *originis* ab obiecto progigni [7]; 6° necessariam esse connexionem inter actionem rei exterioris in sensum, et sensationem, et perceptionem sensitivam [8]. Ex his omnibus deduximus sensationes, sive perceptiones sensitivas esse natura sua *obiectivas*, hoc est, per se ipsas rerum exteriorum realitatem nobis manifestare [9]. Iam, cum id uno realismo naturali adstruatur, atque in quocumque sive idealismi, sive rationalismi genere negetur, ille dumtaxat est veluti veritati consentaneus amplectendus; haec autem velut systemata aperte falsa repudianda.

34. Insuper praecipua rationum momenta, quibus idealismi, et rationalismi assertores sensationes natura sua obiectivas esse non posse sibi persuadent, haec duo sunt: 1° Cum similitudo naturae inter subiectum cognoscens, et obiectum cognitum intercedere debeat, anima, quae spiritualis est, se cum corporibus communicare, atque haec in seipsis cognoscere non potest; 2° Si anima quidquam extra se positum perciperet, extra se operaretur, quod certe numquam fieri nequit. Iamvero nullius ponderis has rationes esse certo certius est. Et sane, 1° similitudo inter subiectum cognoscens, et modum cognoscendi obiectum intercedere debet, non vero inter subiectum cognoscens, et obiectum cognitum in se spectata, quia non cognitum, sed cognitio est affectio cognoscentis. Quapropter anima, etsi sit immaterialis, res tamen materiales percipere potest, dummodo illas immateriali ratione percipiat [10]. Neque illud, quod s. Tho-

---

1) *Op. cit.*, *Illustr.* ad lib. I, p. 222 sqq.
2) *Cours d' hist.* etc., leç. XIX, *Oeuvr.*, t. I, p. 271 sqq, Bruxelles 1840.
3) P. 226-227. — 4) P. 227-228.
5) P. 234-235. — 6) Cf p. 237-239.
7) Cf p. 241. — 8) Cf p. 242. — 9) Cf p. 243.
10) Cf p. 236.

mas monuit, praetermissum volumus, nempe « si oporteret rem cognitam materialiter in cognoscente existere, nulla ratio esset, quare res,quae materialiter extra animam subsisterent,cognitione carerent; puta si anima igne cognoscit ignem, et ignis etiam, qui est extra animam, ignem cognosceret [1]». 2° Naturam humanae cognitionis adversarii sese prorsus ignorare produnt,cum docent animam non posse res externas percipere, nisi quidquam extra se agat. Nam cognitio, quoniam, ut diximus [2], est ex eo genere actionum, quae in anima manent, non quae extra animam feruntur,non alibi, quam in ipsa anima, quam perficit, contingere potest.Quod ad perceptionem sensilem spectat, illud etiam ex dictis perspicuum est, ipsam ex eo fieri, quod anima actionem rei obiectae excipit, non vero quod res obiecta excipit actionem animae. Vnde non transitus subiecti ad obiectum, sed obiecti ad subiectum, quatenus illud speciem sui in hoc immittit, potiori iure agnoscendus est [3]. Quod cum ita sint, liquet nihil esse, cur sensationes esse natura sua obiectivas negetur.

35. Quae hactenus disputavimus, quodcumque idealismi, atque rationalismi genus confodiunt. Sed praestat nonnihil contra singula haec systemata speciatim adnotare.

In primis, si *factum* sensationum diligenter expendatur, inde idealismum subiectivum plane destrui patescet. Et sane, sensationes neque ex nostra voluntate exurgunt, neque ex vi animae naturaliter insita evolvuntur; unde unica animae activitas tamquam earum sufficiens ratio assignari nequit. Non quidem ex nostra voluntate exurgunt. Etenim 1°, cum voluntas in ignotum ferri nequeat, ipsa causa repraesentationum corporum esse non potest, nisi horum notitiam iam ab animo acceptam esse sumatur. 2° Voluntas nonnisi

---

1) I, q. LXXXIV, a. 2 c. Ex qua argumentatione illud etiam patescit, principium similitudinis inter subiectum, et obiectum, si ea ratione, qua ab adversariis sumitur,intelligatur, materialismo,aeque ac idealismo favere.Quemadmodum enim Idealistae ex eo, quod animam incorpoream esse tenent, colligunt ipsam corpora non posse percipere; ita Materialistae pro certo habentes animam corpora percipere, eam corpoream esse contendunt. Quod s. Thomas animadvertit, veterisque philosophiae exemplis confirmavit. Ostendit enim ex illo principio tum idealismum Platonis, tum materialismum Ionicorum, et Physicorum Eleae fluxisse (*ibid.*, loc. cit.). Parmenides, Neoplatonici, et Schellinghius,quos nuper Brown (*Philos. spiritus humani*, angl., lect. XXV, Edimb. 1833) secutus est, non solum similitudinem, sed etiam *identitatem* naturae inter cognoscens, et cognitum admittendam esse censuerunt. At hocce pronuntiatum esse prorsus abnorme alibi (p. 283, et p. 476) a nobis ostensum fuit.

2) Cf p. 232.

3) Cf *ibid*, not. 3.

ex aliqua ratione movetur; nulla autem est ratio, cur corpora, quae non existunt, tamquam praesentia effingat. 3° Saepe non possumus illas repraesentationes coram habere, quas maxime vellemus; immo illas experiri cogimur, quas maxime nollemus, easque nullo pacto declinare possumus. 4° Denique, sensationes neque adsunt, neque abeunt, nisi positis quibusdam conditionibus externis, e. g., videre solem non possum, nisi dies sit, et fenestram aperiam; atque ipsae necessaria connexione inter se continentu , ita ut aliae sine aliis haberi nequeant, e. g., loca alia ab aliis dissita perlustrare oculis mihi non licet, nisi singula loca interiecta percurr m. Atqui affectiones, quae ex voluntate exurgunt, certe neque ex conditionibus externis pendent, neque necessaria connexione inter se colligantur. Ergo sensationes a voluntate repeti haud possunt.

36. Neque ab interna vi animae naturaliter insita sensationes evolvuntur. Etenim 1° si sensationes ab unica vi animae naturaliter insita proficiscerentur, earum causa non esset, nisi anima omnino simplex, sine ullo cum rebus corporeis commercio. Atqui effectus, qui ex vi naturaliter alicui rei insita oritur, naturae ipsius respondere debet. Ergo in illa hypothesi nulla reddi potest ratio, cur sensationes tamquam rerum corporearum, non tamquam rerum simplicium repraesentationes experiamur. Iam Philosophi, contra quos pugnamus, etsi sensationes subiectivas esse, hoc est, ad corpora realia extra nos haud referri dicant; tamen ipsas tamquam corporum repraesentativas nobis apparere fatentur. Ergo factum sensationis etiam eo, quo ab ipsis exponitur, modo, in eorum hypothesi explicari non potest. Accedit, quod si illa vis animo naturaliter insita esset, eadem iugiter perseveraret, atque, cum *determinatum ad unum*[1] esse oporteret, sensationum varietatem haud producere posset. Atqui, quin sensationes assidue varientur, nemo est, qui dubitet. Ergo rursus colligitur idealismo subiectivo rationem facti sensationis reddi non posse. 2° Admisso idealismo subiectivo, anima in sensationibus prorsus activa dicenda foret. Atqui anima in sensationibus se experitur passivam; unde illae, ut diximus, operationes passivae sunt [2], et causa, seu principium, quod animam ad sensationes movet, est, quemadmodum in aliis operationibus passivis contingit [3], ipsum obiectum [4]; e. g., cum solem percipio, sol est simul causa, et obiec-

---

1) Cf s. Thom., I, q. XLI, a. 2 c.

2) Cf p. 240.

3) « Obiectum, inquit s. Thomas, comparatur ad actum potentiae passivae, sicut principium, et causa movens »; I q. LXXVII, a. 3 c. Cf p. 222.

4) Cf p. 238-239.

tum huius perceptionis [1]. Ergo non anima, sed obiectum exterius causa sensationis est.

37. Neque leviores sunt idealismi obiectivi noxae. Enimvero, 1° si Deus nostrarum sensationum causa esset, hanc unicam, et simplicem esse oporteret. Atqui neque simplex, neque unica est sensationum causa. Non simplex, quia causa sensationum, ut paullo ante adnotavimus, est ipsum earum obiectum; obiectum autem sensationum, ut cum s. Augustino diximus [2], est multiplex, et extensum. Non unica, quia diversas sensationes ad diversas res, diversasque causas referimus; e. g., si manu sinistra nivem, dextera ferrum calefactum tangimus, certi sumus sensationes, quas sinistra experitur, aliam habere causam, ac illas, quas dextera patitur, ideoque nivem, et ferrum tamquam duas distinctas res, distinctasque causas apprehendimus. Ergo Deus causa nostrarum sensationum dici non potest [3]. Id ex eo confirmatur, quod singuli homines diversis rationibus ab eadem re afficiuntur; imo eidem homini eadem res nunc hac, nunc illa ratione videtur. Iam qui sensationes ex corporibus produci admittunt, id, ut paullo post videbimus, facile explicant ex relationibus, quas anima cum rebus corporeis habet. At, si corpora non essent, sed Deus horum sensationes in nobis efficeret, haec sensationum varietas haud possibilis foret, siquidem nihil esset, ex quo illa varietas existeret. E. g., si distantia, si res obiecta, si radii lucis, si nostri aliorumque hominum oculi minime existunt, quid est, quod turris, si prope conspiciatur, quadrata, sin ex intervallo, rotunda videatur? His accedit, quod, cum secundum Berkeleyum ideae sensiles in Deo realem existentiam habeant, ordo idearum nostrarum esset ipsemet ordo idearum Dei, et ordo idearum Dei esset causa communis ordinis nostrarum idearum. Iam, quoniam ideae in Deo eumdem ordinem constanter servant, ipsae eumdem ordinem non modo in eodem homine, sed etiam in omnibus hominibus servare deberent.

2° In sensationibus, ut supra observavimus, cum subiectum sentiens, tum obiectum, quod sentitur, quibusdam necessariis legibus subiiciuntur; imo sensationes ipsae ita inter se plerumque colligan-

---

1) Cf Galluppi, *Lezz.* etc., lez. XXVIII, t. I, p. 146 ed. cit.

2) Cf p. 226.

3) Hoc argumentum suam retinet firmitatem, tametsi a variis actionibus eiusdem Dei varietas sensationum repetatur; nam si a variis actionibus eiusdem spiritus varietas sensationum efficeretur, illarum causam non multiplicem, sed unicam experiremur. Cf Galluppi, *Saggio* etc., lib. IV, c. 3, t. VI, p. 101, Napoli 1851.

tur, ut earum una sine altera existere nequeat. At, si Deus earum causa esset, neque ulla ponenda esset conditio, neque inter sensationes ulla colligatio existeret; siquidem, cum Deus sit causa prorsus libera, postremam sensationem sine ullis intermediis efficere valeret [1].

3° Certum est animam nostram causis sensationum interdum obsistere, earumque impulsionem sibi quodammodo subiicere. Enimvero, nonne, si oculos claudimus, prohibemus, quin lux sensationes colorum in animo producat? Nonne idem globus ex variis, quibus illum versamus, modis varie animam afficit? Atqui nemo sanae mentis dubitare potest, quin actio Dei ab animae nostrae nutu praepediri, aut variari nequeat. Ergo oppido falluntur, qui Deum, non vero corpora sensationum causam esse contendunt.

4° Nos, cum, e. g., igni manum admovemus, non solum sensationem caloris, sed etiam sensationem caloris ignis experimur. Atqui, si haec sensatio, ut ad rem advertit s. Thomas, « in organo ab alio agente fieret, tactus, etsi sentiret calorem, non tamen sentiret calorem ignis, nec sentiret ignem esse calidum [2].

38. Quae cum ita sint, liquet sensationes non a Deo in nobis excitari, sed ab ipsis corporibus produci. Neque dicas Deum, quippe qui omnipotens est, posse in animo sensationes corporum producere, quin corpora existant. Etenim id ex potentia Dei absolute spectata, at non ex potentia Dei considerata cum Eius veracitate, et sapientia fieri potest. Et sane Deus, quamvis omnipotens sit; tamen ea efficere nequit, quae cum ceteris Eius attributis pugnant. Iam excitare in anima sensationes, quin corpora existant, Veracitati, et Sapientiae Dei prorsus repugnat. Veracitati quidem repugnat, quia Deus hominem deciperet, si produceret in eo sensationes, quae ad corpora, ceu ad sui materiam referuntur, quin corpora existant [3]. Repugnat etiam Sapientiae; namque ad Sapientiam Dei, aiente s. Thoma, spectat *nihil in Eius operibus frustra inveniri* [4]; at, si Deus phaenomena

---

1) Cf Balmes, *Op. cit.*, lib. II, c. 6, § 33, t. II, p. 43 sqq.

2) *Qq. dispp.*, *De Potent.*, q. III, a. 7 c.

3) Id adversus Academicos Tertullianus iam asseruerat in libro *De Anima*, c. 17. Observandum autem est nos ad veracitatem Dei confugere, non ut realem corporum existentiam statuamus, sed ut ipsam ab Idealistarum obiectionibus vindicemus. Arbitramur enim corporum existentiam ex solo sensuum testimonio nobis immediate compertam esse; sed cum Idealistae omnipotentiam Dei nobis obiiciunt, ipsis reponimus Deum ea non posse efficere, quae Veracitati suae repugnant.

4) *Contr. Gent.*, lib. III, c. 69.

rerum exteriorum immediate produceret, quin corpora existant, Ipse frustra organa corporea nobis tribuisset, quibus adhibitis, certae in nobis sensationes corporum oriuntur.

39. Quod ad Idealistas Transcendentales attinet, satis erit ex omnibus, quae adversus illos ante disputavimus [1], haec tria mente recolere. 1° Isti philosophi, cum, reiectis subiecti, et obiecti repraesentationibus, aciem suae mentis ad conscientiam puram evehere conantur, rem non modo arduam, sed prorsus impossibilem aggrediuntur; nos enim non possumus, quin corpus nostrum, et quae ipsum circumfluunt, corpora sentiamus. 2° Transcendentales, dum subiectum, et obiectum, removent, utrumque sumunt. Nam conscientia pura, ipsis fatentibus, non aliud est, quam mentis abstractio; abstractio autem confici non potest, nisi sit subiectum, quod illam conficit, et obiectum, circa quod conficitur. 3° Principia, ex quibus Transcendentales initium philosophandi ducunt, sunt, uti alias vidimus, abstracta. Atqui ex principiis abstractis, quemadmodum saepe advertimus, nihil concreti, et realis oriri potest. Ergo Transcendentales frustra explicare adnituntur, quomodo realis repraesentatio rerum ex principiis, quae ipsi confingunt, in nobis oriatur.

40. Denique rationalismus, cum vim corpora percipiendi sensibus deneget, realem corporum existentiam argumentis suis statuere haud valet; unde in idealismum facile prolabitur. Re quidem vera, 1° Cartesius sibi contradicit. Namque principio de omnibus dubitare instituens, sensuum testimonium reiicit, quia se ab illis saepissime falli expertus est; reali autem Dei existentia demonstrata, sensus veros esse decernit, illa permotus ratione, quod Deus, qui illos nobis largitus est, deceptor esse nequit. Quare sensus esse simul veros, et falsos autumat; veros, quod eorum auctor Deus est, at falsos, quod re ipsa nos ab eis falli experimur. 2° Nec meliori consilio Malebranchius asseruit nos existentiam corporum nonnisi ex Divina Revelatione certissime posse cognoscere; quippe quod, si nullum criterium naturale ad existentiam corporum cognoscendam nobis suppeteret, certam Divinae Revelationis notitiam adquirere non possemus. Et sane nemini licet Revelationem Divinam ante cognoscere, quam existentia librorum, qui illam complectuntur, comperta fuerit. Atqui, cum hi libri et ipsi corpora sint, ex sententia eiusdem Malebranchii sine Revelatione Divina cognosci non possunt. Ergo ex sententia Malebranchii opus est notitia Revelationis, ut existentiam corporum certissime cognoscatur, simulque opus

---

[1]) Cf p. 470 sqq, et p. 552-553.

est existentiam corporum certissime cognoscere, ut notitia Revelationis adquiratur. Quod quidem cum vera demonstratio in orbem sit, liquet Malebranchium ad Revelationem frustra confugisse, ut ab ea certissimam demonstrationem pro corporum existentia desumeret [1]. 3° Cousinius, eiusque asseclae, cum sensationes esse affectiones dumtaxat subiectivas animae contendunt, atque ope principii causalitatis realem corporum existentiam arguere conantur, ratiocinationem conficiunt, cuius conclusio praemissis amplior est. Etenim, si sensationes nihil extra nos positum patefaciunt, ex principio causalitatis aliquam oportere esse earum causam, non vero hanc causam esse corpora deduci potest. E. g., si sensationem frigoris ab ipsa nive in anima produci non experimur, sane ex eo quod hac afficimur sensatione, atque ex eo quod nullus est effectus sine causa, illud dumtaxat evinci potest, aliquam esse huiusmodi sensationis causam; at quomodo certi reddimur hanc causam esse nivem? Nonne Idealistae vel ipsam animam, vel Deum eius causam esse reponere possunt? Quae argumentatio cum adversus omnes Rationalistas afferri possit [2], ipsos idealismo potius favere, quam contraire iure concludimus.

41. Quae cum ita se habeant, patet existentiam mundi sensilis esse veritatem primitivam facti, nempe huiusmodi, ut ipsae perceptiones sensiles illam nobis immediate manifestent. Haec autem virtus nobis res externas manifestandi omnibus sensationum speciebus

---

[1]) Malebranchius adversariis eum hac fere argumentatione praestringentibus respondit saltem certam nobis esse existentiam apparentem illorum librorum, quia Deus, qui solus illas apparentias menti exhibere potest, fallax esse nequit; nos vero ex apparenti existentia Scripturae realem existentiam corporum ediscere, atque ita ad certam, et realem Scripturae cognitionem adduci (*De inquir. verit.*, *Illustr.* ad lib. I, c. 10, et ad lib. II, c. 6, t. II, p. 53, ed. cit.). Verum Arnaldus (*Op. cit.*, c. 28, *Oeuvr.* t. XXXVIII, p. 359, ed. cit.) observavit ab hac Malebranchii responsione illud sane impium, et absurdum effici, ut vera etiam sint, quae in Alcorano leguntur, quippe quod huius apparentiam Deus solummodo, eius sententia, menti exhibere potest.

[2]) Exempli instar sit nostras Baro de Gratia, qui Leibnitium (*Adnot.* in libr. *De origine mali*, § 5, *Opp.*, ed. cit., t. I, par. 2, p. 459) secutus, ex sensationum ordine, et connexione realem corporum existentiam deducendam esse statuit (*Saggio su la realtà della conoscenza umana*, part. 1, sez. 2, c. 2, art. 5, p. 311 sqq, Napoli 1845). At vero Berkeleyi sectator facile reponeret Deum eo ordine sensationes in anima nostra efficere, ut inde apparentia mundi sensilis in nobis exurgat. Et sane Episcopus Anglicanus ex multitudine, varietate, atque ordine sensationum nostrarum adductus fuit, ut illarum Deum auctorem faceret.

inest. Id contra Condillacum adnotatum volumus, qui docuit sensationes tactus dumtaxat esse obiectivas, ceterasque non esse, nisi affectiones animae, quas per quaedam naturalia iudicia ad res externas referimus [1]. Huius opinionis falsitas ex dictis luculenter perspicitur. Enimvero, cum in sensationibns gustus, visus, auditus, et odoratus eadem, ac in sensationibus tactilibus, occurrant, illis, aeque ac istis, res externas nobis patefieri dicendum est. E. g., in iis sensationibus, aeque ac in tactilibus, anima se passivam experitur. Nonne enim, cum rosae odorem haurimus, rei a nobis distinctae actione affici experimur? Quid autem est animam ab actione rei affici, nisi sentire se ipsam, rem externam, et actionem huius rei in se ipsam? His accedit, quod omnes sensationes per tactionem fiunt [2]; quocirca, si tactus est natura sua obiectivus, idem de ceteris sensationibus, quippe quae ad tactum quodammodo referuntur, dicamus oportet [3].

---

[1]) *Traitè des sensations*, ac *Extrait du Traitè des sensations*; ***Oeuvr.***, ed. cit., vol. III passim.

[2]) Hinc Aristoteles docuit « omnes alios sensus per tactum sentire » (***Met.***, lib. I, c. 1), atque ex eius sententia s. Thomas ait: « Omnes alii sensus fundantur supra tactum » (I, q. LXXVI, a. 5 c.). Quam sententiam inter recentes Cartesius (*Rèponse aux 4 Obiect.*, § 75, et 76, ***Oeuvr. phil.***, t. II, p. 170 et 171, ed cit.), eiusque discipuli tuiti sunt.

[3]) Condillacus, ut suam adstrueret sententiam, hypothesi statuae usus est quinque sensationum species, alias post alias, excipientis. Statua, ipse ait, donec non alias, quam odoratus, gustus, visus, et auditus sensationes experitur, se ipsam ab odore, sapore, colore, et sonitu haud distinguit. Cum porro per tactum *passivum* impulsiones rerum externarum in se recipit, et doloris, voluptatisque sensum experitur, ne tunc quidem se ab his sensationibus discriminat, sed solummodo confusam notionem extensionis adquirit, quippe quod impulsiones rerum externarum in diversis sui corporis punctis experitur. Denique, cum statua se movens, et res externas penetrare adnitens, advertit has nisibus suis resistere, res solidas atque impenetrabiles, quae corpora dicuntur, extra se reipsa exsistere iudicat. Postquam statua corpora extra esse novit, facile perspicit quatuor priores species sensationum, simul ac corpora ab ea removentur, in se evanescere; quocirca corpora esse illarum causas iudicat. Quoniam vero statua huiusmodi iudicia, ob frequentissimam illorum repetitionem, citissime efformat, ea cum sensationibus confundit. Ex quo fit, ut sensationes odoratus, auditus, gustus, et visus, quas initio tamquam internas affectiones suas experiebatur, ad res extra se positas referri iudicet (*Loc. cit.*). Contra quam doctrinam satis sit haec pauca observare: 1° Anima numquam cuiuslibet sensationis expers esse potest; quapropter hypothesis statuae absurda est. 2° Quoniam anima corpus sibi coniunctum habet, fieri nequit, ut sensationes tactiles non iam ab initio, sed post ceteras species sensationum experiatur. 3° Iudicia naturalia, quae sensationes comitantur, nos neque in praesentia advertere possumus, quippe quod, secundum Condillacum, cum sensationibus confunduntur; neque olim

42. Obiic. 1° Nos sensuum ope non nisi qualitates sensiles in nobis experimur. Atqui qualitates sensiles non in ipsis rebus, sed in animo sentiente sunt. Ergo nihil extra animam ope sensuum a nobis percipitur.

43. Resp., *neg. mai.*; *dist. min.*, secundum sensationem, quam anima experitur, *conc. min.*, secundum illud, quod hanc sensationem in anima producit, *neg. min.*; *neg. cons.* Et sane primo sensibus non solae qualitates sensiles, sed ipsae res sensiles, uti ante ostensum est, nobis patescunt [1]. Deinde qualitates, quae dicuntur sensiles, huiusmodi non sunt, prout in se ipsis spectentur, sed prout actu a nobis sentiuntur [2]. Denique Idealistae tamquam rem certam, et confessam sumunt has qualitates, cuiuscumque generis sint, nonnisi in anima nostra existere. Nos hanc controversiam alio loco excutiendam relinquimus. Ad rem praesentem quod attinet, hoc unum admonemus, etsi qualitates, quae dicuntur sensiles, in ipsis corporibus non extent, tamen vim quamdam eis inesse oportere, ex qua sensus nostri pelluntur, et earum formas in se excipiunt; unde nihil vetat, quominus sensationes nostrae obiectivae esse dicantur.

44. Obiic. 2° Dormientes, aeque ac vigilantes, corpora percipere putant, quae re ipsa non sunt. Atqui certe scire non possumus vitam nostram non esse perpetuum somnium. Ergo certe scire non possumus existere corpora, quae percipere nobis videmur.

45. Resp., *dist. mai.*, eodem modo, ac vigilantes, *neg. mai.*, diverso modo, *conc. mai.*; *neg. min.*, et *cons.* Enimvero in antecessum cum s. Augustino observandum est hac difficultate existentiam corporum non solum non destrui, sed pro re certa sumi. Etenim Sceptici, et Idealistae nobiscum consentiunt perceptiones dormientium inanes esse, quod a perceptionibus vigilantium discrepant. Iam, si illas pro falsis habent, quod ab his differunt, has veras esse fateri debent; siquidem sicut error sine veritate, ita dissimilitudo sine similitudine existere non potest [3]. Sed, ut ad solutionem difficultatis accedamus, inter vigilantium, et dormientium perceptiones quidquam interesse ne Pyrrhonii quidem diffiteri possunt; si enim nihil interesset inter statum vigiliae, et statum somnii, certe ipsi alium ab alio, sicut ceteri homines faciunt, minime secernerent. Non desunt autem notae, quibus hos oppositos status animi internoscere nobis licet. Nam Lucullus apud Tullium Aca-

---

advertisse recordamur; quapropter de illorum existentia nihil explorati nobis esse potest.

[1]) Cf p. 227.—[2]) *Ibid.*—[3]) *Solil.*, lib. II, c. 7, n. 13.

demicis scite obiiciebat, « non eamdem esse vim, neque integritatem dormientium, et vigilantium, nec mente, nec sensu [1] ». Enimvero, quod attinet ad sensum, rerum obiectarum, quibus circumdamur, actionem in nostros sensus in vigilia, non autem in somno experimur; unde in vigilia illas percipere, in somno autem imaginari dicimur, quod autem ad mentem spectat, quae in somnio nobis videntur, minime apta colligataque inter sese sunt, nulla certa lege sibi succedunt, et nullis loci, temporis, aliisque eiusmodi nexibus continentur; quae omnia vigilantes constanter experimur. Hinc: « simul ut experrecti sumus, aiebat Lucullus, visa illa contemnimus, neque ita habemus, ut ea quae in foro gessimus [2]».

45. Obiic. 3° Dubitare possumus, utrum aliquis malignus Genius nos decipiat, efficiendo, ut corpora sentiamus, quae re ipsa non existunt; ergo ope sensuum de reali corporum existentia certi esse non possumus.

46. Resp., *neg. ant.*, et *cons.* Re sane vera, in primis, cum Deus naturae auctor facultates ad res cognoscendas destinatas nobis largitus sit, Ipsum permittere,ut cuiusdam Genii ludibrio perpetuo decipiamur, sine impietatis nota asseri nequit. Deinde Genius ille, si admitteretur, non alia ratione, quam Angelus, sensus nostros immutare posset. En autem, quomodo, docente s. Thoma, ab Angelo sensuum nostrorum immutatio fieri potest: « Dicendum, quod sensus immutatur dupliciter. Vno modo ab exteriori, sicut cum mutatur a sensibili : alio modo ab interiori. Videmus enim, quod, perturbatis spiritibus, et humoribus, immutatur sensus; lingua enim infirmi, quia plena est cholerico humore, omnia sentit ut amara . . . . Vtroque autem modo Angelus potest immutare sensum hominum sua naturali virtute. Potest enim Angelus opponere exterius sensui sensibili: aliquod vel a natura formatum, vel aliquod de novo formando; sicut facit cum corpus assumit. . . Similiter etiam potest interius commovere spiritus, et humores, ex quibus sensus diversimode immutentur [3] ».Iam neutro ex capite obiectiva vis nostrarum sensationum destrui potest. Non quidam ex primo; quia sensus aliquid, quod re ipsa sensibile extra animam est, apprehenderet.Non ex altero; inde enim haud sequeretur corpora, quorum sensationes experimur, re ipsa non existere, sed dum-

---

1) *Acad.*, lib. II, c. 17.

2) *Ibid.*, c. 16. Cf s.Aug., *Epist.* CLIX, n.3. Quod de somniantibus, idem de insanis, et ebriis dicatur.

3) I, q. CXI, a. 4. Cf *Qq. dispp.*, *De Malo*, q. XVI, a. 11.

taxat has, quae ad corpora referuntur, sensationes variari secundum diversas immutationes, quas Genius ille in organis nostris produceret; siquidem, cum sensationes sine organis existere nequeant, diversis horum dispositionibus, ut mox dicemus, respondere debent.

47. Hactenus de sensuum, prout realem existentiam corporum nobis patefaciunt, criterio disseruimus. Verum, quoniam ope sensuum circa ipsorum corporum qualitates, et relationes immediata quaedam iudicia conficimus, cuiusmodi sunt, *hoc corpus est calidum*, *illud movetur*, aliaque id genus permulta, quid de horum iudiciorum certitudine tenendum sit, quoque investigemus oportet.

48. Vt perspicuitati consulamus, haec praestituenda esse censemus.

1° Huiusmodi iudicia vel per ipsos sensus, vel per intellectum ope sensuum, efformantur. Per ipsos quidem sensus; siquidem, aiente s. Thoma, « sensus iam formati habent propriam operationem, quae est iudicium de propriis obiectis [1] ».Per intellectum autem, quia intellectus cum singularia, ut saepe diximus, per reflexionem cognoscat, potest iudicia particularia circa res singulares efficeret quatenus componit universale, quod per abstractionem efformat, cum singulari, quod per reflexionem cognoscit. Apposite idem Aquinas: « Secundum hoc intellectus potest de singulari, et universali propositionem componere,quod singulare per reflexionem quamdam cognoscit [2]».

2° In iudiciis, quae intellectus circa proprietates, et relationes rerum sensilium conficit, sensus cum ipso comparari potest vel prout *est quaedam res in se*, hoc est, prout intellectus de ipsa affectione sensus iudicat, vel prout *est indicativus alterius rei* [3], hoc est, prout intellectus iudicat rem eo modo in se esse,quo a sensu repraesentatur.

3° Sicut in quovis instrumento, ita in sensibus quaedam requiruntur, ut ipsi officio suo rite perfungantur. Et sane oportet primo illos esse sanos, et valentes; namque, ut s. Thomas monuit, si quo vitio laborant,rerum obiectarum impulsiones in se recte excipe-

---

1) *Quodlib.* VIII, a. 3 c. « Sensus proprius, alibi ait, iudicat de sensibili proprio, discernendo ipsum ab aliis, quae cadunt sub eodem sensu, sicut discernendo album a nigro, vel a viridi » (I, q. LXXXVIII, a. 4 ad 2). Haec autem sensuum propriorum iudicia, ut *ibid.* inquit sanctus Doctor, a sensu communi perficiuntur. Cf p. 247-248.

2) *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. X, a. 5 ad 3.

3) *Op. cit.*, ibid., q. I, a. 11 c.

re nequeunt [1]. Ita « febricitantibus, inquit idem sanctus Doctor, omnia videntur amara, propter hoc, quod sentiunt per linguam plenam cholera, quae est amara [2] ». Secundo inter res obiectas, et sensus non maius aequo intervallum intercedere; alioquin res obiectae necessariam impulsionem in sensus minime efficiunt [3]. Tertio nullum inter sensus, et res obiectas interiacere medium, quo rerum ipsarum impulsio depravetur, aut plene intervertatur. E. g., remus in aquis immersus videtur fractus, quia, ut s. Augustinus [4], et s. Thomas [5] adnotarunt, non solum per aërem, sed etiam per aquam sensibus exhibetur [6].

49. His praemonitis, in promptu est rem, de qua agimus, adamussim definire. In primis errores circa sensilium proprietates, quicumque tandem sint, existentiam mundi sensilis, ut s. Augustinus advertit, potius adstruunt, quam tollunt; siquidem quisquis asserit mundum sensilem aliter, atque re ipsa est, nobis videri, ipsum re ipsa extra animum nostrum existere pro certo sumit [7].

50. Praeterea sensus, dummodo sint rite dispositi, recteque adhibeantur, numquam in suis iudiciis circa propria obiecta falluntur. Etenim, quoniam cuilibet potentiae naturale est ferri in proprium obiectum, profecto, si sensus in suis circa sensibilia propria iudiciis deciperentur, error ex ipsa eorum natura promanaret. Atqui absurdum est consequens; siquidem, aiente s. Thoma, « quod alicui convenit ex sua natura, et non ex aliqua causa. . . deficiens esse non potest [8] »; absurdum igitur et antecedens esse oportet. Hinc idem Aquinas hoc statuit principium: « Nulla virtus cognoscitiva circa proprium obiectum decipitur [9] ». Id ex eo confirmatur, quod, monente eodem sancto Doctore, « naturalis actus alicuius rei semper est uno modo, nisi impediatur vel propter defectum intrinsecum, vel ob extrinsecum aliquod impedimentum; unde sensus

---

1) I, q. XVII, a. 2 c. Cf Arist., *Met.*, lib. XI, c. 6.

2) *De Anim.*, lib. II, lect. XXI.

3) Cf s. Thom., *In lib. III Meteorolog.*, lect. IV.

4) *De vera Relig.*, c. 33, n. 61.

5) *Op. cit.*, lect. III.

6) Sensus nostros ad impulsiones rerum obiectarum in se recipiendas recte comparatos esse hisce indiciis patescit; 1° si nullam in organis nostris molestam affectionem experiamur; 2° si praesentes sensationes illis, quas antea experti sumus, sint consentaneae; 3° si ab aliorum iudiciis circa eadem obiecta non discrepent.

7) *Cont. Academ.*, lib. III, c. 10, n. 24.

8) *Contr. Gent.*, lib. II, c. 15, n. 2.—9) *Op. cit.*, lib. III, c. 108.

iudicium de sensilibus propriis semper est verum [1], nisi sit impedimentum in organo, vel in medio [2] ».

51. Quod si de sensilibus communibus, et per accidens [3] sermo sit,« iudicium, ut ait idem sanctus Doctor, potest esse falsum etiam in sensu recte disposito, quia sensus non directe refertur ad illa, sed per accidens, vel ex consequenti, inquantum refertur ad alia [4] ». Illud vero ad vitandos in eiusmodi iudiciis errores summopere iuvabit,eamdem rem sensilem pluribus sensibus explorare. Namque, uti advertit Nemesius, cum sensus arcta quadam communione inter se contineantur, alter errorem alterius facile manifestat [5];qua in re tactum ceteris praestare idem Episcopus asseveravit [6].

52. Denique , quod spectat ad iudicia, quae intellectus, ope sensuum, de rebus sensilibus conficit, haec statuenda sunt: 1° Si sensus ad intellectum relati considerentur, prout affectiones suas ipsi exhibent, iudicia, quae intellectus circa res pronuntiat, prout sensus ab eis afficiuntur, numquam falsa esse possunt. « Sic sensus, inquit Aquinas, intellectui comparatus semper facit veram existimationem in intellectu de dispositione propria [7] ». Cuius ratio est,

---

[1]) Iudiciis sensus circa sensilia propria cognoscitur quidem aliquid, quod in se verum est, sed non prout est verum. Etenim facultas cognitrix non potest cognoscere aliquid tamquam verum, nisi convenientiam cognitionis suae cum re cognoscat. Atqui hanc convenientiam cognoscere non potest, nisi super actus suos se convertens, illud, quod asserit, aut negat, cum re ipsa , hoc est, praedicatum cum subiecto comparet; hac autem virtute se super se convertendi sensus destituuntur. « Hanc (*conformitatem*), ait ad hanc rem s. Thomas , nullo modo sensus cognoscit. Licet enim visus habeat similitudinem visibilis , non tamen cognoscit comparationem, quae est inter rem visam, et id, quod apprehendit, de ea » (I, q. XVI, a. 2 c.). Ergo iudiciis sensus circa sensilia propria aliquid, quod est verum , sed non tamquam verum cognoscitur. Hinc huiusmodi iudicia nonnisi lata significatione iudicia dici queunt. Quin etiam ab ipsis iudiciis, quae *cogitativae* attribuuntur, distinguenda sunt; siquidem cogitativa , quippe quae vis intellectricis quodammodo particeps est, iudicia , ut suo loco diximus, efformat, quae quodammodo comparativa sunt.

[2]) *Qq. dispp.*, *de Ver.*, q. I, a. 11 c. Exemplum erroris sensus *propter impedimentum in medio* affert s. Thomas *in lib. I Metereolog.*, lect. VIII, ubi inquit: « Sic ob vapores intermedios sol, et luna, et alia astra apparent puniсea in ortu, et occasu, et quasi subrubra ».

[3]) Cf p. 228.—[4]) I, q. XVII, a 2 c.

[5]) « Magnam esse horum sensuum inter se communitatem facile perspicitur; nam alterius errorem alter iudicat »; *De natura hominis*, c. 7, *Biblioth. PP.*, ed. Gallandi, t. VII, p. 385.

[6]) *Op cit.*, c. 8, p. 385.

[7]) *Qq. dispp.*, *de Ver.*, q. I, a. 11 c.

quod decipere is non dicitur, qui se, sicuti est, patefacit. Atqui sensus res semper animo exhibent eo modo, quo animus ab ipsis percellitur. « Secundum quod, ait idem Doctor, sensus disponitur, secundum hoc dispositionem suam intellectui demonstrat;unde Augustinus dicit quod non possunt omnino enuntiare nisi affectionem suam [1]». Ergo in huiusmodi iudiciis nulla deceptio inveniri potest.

2° Si sensus ad intellectum relati spectentur, *prout sunt indicativi alterius rei*, in primis memoria revocandum est ideas rerum, quas intellectus ex phantasmatis sibi comparat, quoties phantasia, et sensus rite adhibentur, esse obiectivas, sive eiusmodi, ut naturas rerum repraesentent [2]. Et sane intellectus species intelligibiles, ex quibus ideas rerum adquirit, ex phantasmatis ipsarum rerum abstrahit, et phantasia phantasmata ex speciebus, quas a sensibus accipit, efformat [3]. Atqui phantasmata, quoties phantasia ad agendum rite comparata est, res sensibus apprehensas; et perceptiones sensiles, si sensus cunctis ad sentiendum requisitis pollent, non aliud, quam res externas, repraesentant; siquidem, uti ex modo dictis [4] perspicitur, si potentiae, quae ad actus suos exercendos rite comparatae sunt, obiectum suum non assequerentur, forent potentiae, quae nihil possunt. Ergo ideae, quas intellectus efformat, quoties phantasia, et sensus rite adhibentur, reales, et obiectivas naturas rerum repraesentant. Adde, quod, quando intellectus per species ex phantasmatis abstractas ad res, quas ipsae species repraesentant, convertitur, necessario fieri debet, ut non species, sed res per species intelligat [5]. Ex quo, quemadmodum alibi adnotavimus [6], efficitur obiectivas esse ideas, quas intellectus ex speciebus intelligibilibus rerum sibi efformat. Quae omnia illud, quod alibi innuimus [7], magis, magisque declarant, nempe in simplici apprehensione falsitatem *per se* numquam posse inveniri. Etenim, aiente s. Thoma, « sicut res naturalis non deficit ab es-

---

[1]) *Op. cit.*, loc. cit. Verba s. Augustini, ad quae s. Thomas digitum intendit, haec sunt: « Ne ipsi quidem oculi fallunt; non enim renuntiare possunt animo nisi affectionem suam. Quod si non solum ipsi, sed etiam omnes corporis sensus ita renuntiant, ut afficiuntur, quid ab eis amplius exigere debeamus, ignoro »; *De vera Relig.*, c. 33. Cf Tertull., *De Anima*, c. 17; Nemes., *Op. cit.*, p. 384; s. Anselm., *Dialog. de Ver.*, c. VI, ed. Gerberon.

[2]) Cf p. 287.

[3]) Apposite inquit Scotus: « Nullo actu intellectus cognoscitur aliquid a nobis, nisi praecesserit cognitio sensibilium in sensu: hac autem cognitione praeexistente, generantur consequenter posteriores cognitiones in sensu communi, et phantasia »; *In XII libros Met. Quaestiones*, lib. I, q. IV, n. 4.

[4]) P. 570. — [5]) Cf p. 334. — [6]) *Ibid.* — [7]) P. 54.

se, quod sibi competit secundum suam formam; . . . ita virtus cognoscitiva non deficit in cognoscendo respectu illius rei, cuius similitudine informatur [1] ». Atqui intellectus, cum simpliciter res apprehendit, similitudine quidditatis rei informatur. Ergo intellectus in apprehendenda quidditate rei, hoc est, in simplici apprehensione deficere haud potest.

53. Haec autem vis obiectiva non solum in notionibus, quibus intellectus naturas rerum apprehendit, sed etiam in illis, quibus res, prout singulares sunt, apprehendit, agnoscenda est. Intellectus enim, ut saepe diximus, huiusmodi notiones ex eo sibi comparat, quod per vim reflexivam modum cognoscit, quo notiones naturarum rerum, obiectum proprium, et directum eius constituentium, sibi confecit [2]. Atqui ex modo, quo intellectus notiones obiecti sibi proprii adquirit, intelligitur, quemadmodum paulo ante vidimus [3], illas esse obiectivas. Ergo notiones, quibus intellectus res, prout singulares sunt, apprehendit, obiectivae etiam dicendae sunt.

54. Quod si notiones rerum sensilium sunt obiectivae, sequitur obiectiva quoque esse iudicia, quae intellectus per illarum comparationem efficit. Enimvero anima per intellectum ea coniungit, aut separat, quae in rebus per perceptionem sensitivam coniuncta, aut separata sensit. « Intellectus, ait s. Bonaventura, dum apprehendit, quod sensus apprehendebat, sub modo complexionis accipit, praedicans hoc de hoc, componens hoc illi, et dicens hoc esse album [4] ». Atqui, cum facultates sentiendi rite adhibentur, perceptio sensitiva rem, uti in se est, repraesentat. Ergo, quoties facultates sentiendi rite adhibentur, iudicia, quae intellectus, notiones rerum sensilium inter se comparando, efficit, obiectiva sunt, hoc est, res, quales re ipsa in se sunt, manifestant [5].

---

1) I, q. XVII, a. 3 c. At falsitatem in simplici apprehensione intellectus *per accidens* occurrere posse idem Aquinas advertit. « In operatione, ait, intellectus, qua apprehendit quod quid est, non accidit falsum, nisi per accidens, secundum quod in hac etiam operatione permiscetur aliquid de operatione intellectus componentis, et dividentis; quod quidem contingit, inquantum intelectus noster non statim, sed quodam inquisitionis ordine ad cognoscendam quidditatem rei alicuius pertingit; sicut cum primo apprehendimus animal, et dividentes per oppositas diffierentias, altera relicta, unam generi apponimus, quousque perveniamus ad diffinitionem speciei; in quo quidem processu potest falsitas accidere, si accipiatur ut differentia generis id, quod non est generis differentia »; *Contr. Gent.*, lib. III, c. 108, n. 4. Cf I, q. XVII, a. 3.

2) Cf p. 531-532. — 3) P. 572.

4) *In lib. III Sent.*, Dist. XXIV, a. 1, q. 3 *ad arg.* — 5) Cf p. 334.

55. At vero, quoties facultates sentiendi rite non adhibentur, ipsae intellectui res non renuntiant, quales re ipsa sunt. Iam, si intellectus minime expendens, utrum ea omnia sensibus suppetant, quibus ad officio suo recte fungendum opus habent, illorum testimonium excipit, falsumque de rebus iudicium pronuntiat [1], error, uti ex se patet, non ab ipsa sensuum natura, sed a temeritate nostra proficisci dicendus est. Ad rem s. Augustinus: « Si quis remum frangi in aqua opinatur, et, cum inde aufertur, integrari, non malum habet internuncium, sed malus est iudex; nam ille pro sui natura non potuit aliter in aqua sentire, nec aliter debuit; si enim aliud est aër, aliud aqua, iustum est, ut aliter in aëre, aliter in aqua sentiatur [2] ».

ARTICVLVS TERTIVS

De Criterio Rationis

56. Criterium *Rationis*, ut in primo articulo dictum est, tria complectitur, nempe *intelligentiam*, sive *intuitionem*, *inductionem* et *syllogismum*. Enimvero ea est intellectus, sive rationis [3] vis, ut modo relationem praedicati cum subiecto simplici intuitione cognoscat, modo ex aliis veritatibus particularibus aliquam generalem inducat, modo ex generalibus alias minus generales, aut particulares deducat [4]. Quamobrem ratio pro triplici, quo fungitur, munere, in *intuitivam*, *inductivam*, et *deductivam* dividitur. Cum intuitiva est, pro veritatum primitivarum, quae necessariae sunt [5], et cum in-

---

1) Cf s. Thom., *Qq. dispp.*, *de Ver.*, loc. cit.

2) *De vera Relig.*, c. cit., n. 62. Quod exemplum expendens s. Thomas advertit intellectum ex illo principio, quod radius lucis refrangitur, cum transit e medio densiori in rarius, posse rectum iudicium conficere, nempe remum revera non esse fractum »; *In lib. IV Meteorolog.*, lect. III.

3) Intellectus, et ratio, uti alibi ostendimus, sunt una, eademque facultas, quae prout veritates *immediate* perspicit, *intellectus*; prout autem alias ex aliis colligit, *rationis* nomine donatur.

4) Cf p. 74 sqq.

5) Hic intuitionem, prout circa veritates necessarias, sive *rationales* versatur, accipimus. Ceterum intuitio circa veritates contingentes, sive *experimentales* quoque versari potest; unde illa existunt particularia iudicia, de quibus in praecedenti articulo locuti sumus, puta *ego mutationibus afficior*, *hoc corpus movetur*, *haec aqua est calida*, aliaque huiusmodi. In his enim subiectum, et attributum coniungenda esse *videmus*, non quidem ob necessitatem internam, sive, ut B. Alb. M. (*Topic.*, lib. II, tract. I, c. 3) inquit, *ob necessitatem cohaerentiae*, ut in veritatibus necessariis evenit, sed ob coexistentiam facti, quae in ipsa conscientiae, vel sensuum renunciatione imme-

ductiva, aut deductiva est, pro veritatum derivatarum criterio habetur, et quidem ad rationem inductivam veritates derivatae contingentes; ad rationem autem deductivam veritates derivatae sive necessariae, sive contingentes pertinent [1]. De his tribus rationis muniis in hoc articulo sigillatim edisseremus.

57. Ad rationem intuitivam quod spectat, cuilibet modum, quo in eo cognitio intellectiva perficitur, parumper consideranti manifestum fit intellectum, postquam notiones rerum adeptus est, nonnullarum notionum relationes sine tertiae notionis ope perspicere, ita ut ex sola terminorum comparatione unum ad alterius essentiam pertinere videat. « Aliqua sunt, ait s. Thomas, quae statim sine discursu apprehenduntur. . . , sicut principia prima, quae quisque

---

diate perspicitur. Hinc s. Thomas ait : « Illa videri dicuntur, quae per se ipsa movent intellectum, vel sensum ad sui cognitionem »; 2a 2ae, q. I, a. 4). Scotus discrimen intuitionis inter veritates primitivas necessarias, atque contingentes explicans docet intellectum assentiri huic enunciationi, *Socrates est albus*, quia « vidit terminos in re uniri »; sed isti, *totum est maius sua parte*, assentiri « virtute sui, et istorum terminorum. . . non tantum, quia vidit terminos coniunctos in re »; *Op. cit.*, loc. cit., n. 8.

[1]) Criterium *rationis* significatione prorsus diversa accepit Frid. Iacobius, hodiernae scholae *sentimentalisticae* auctor, inter cuius sectatores magnam famam adeptus est Schleiermacherus (*Sermones de Religione*, germ., Serm. II, ed. IV, Berol. 1831). Namque ipse rationem cum *instinctu*, et *fide* quadam *naturali*, et *communi* confudit; si quidem ratio, eius sententia, non est facultas veritates alias ab aliis inducendi, et deducendi, quemadmodum, duce Aristotele, in scholis traditur, sed est sensus intimus rerum intelligibilium, oculus, per quem spiritus mundum spiritualem contemplatur, instrumentum, quo verum, pulcrum, et bonum sine ratiocinationis ope apprehendimus, fontem denique, ex quo obiectivam existentiam naturae sensilis pro certa habemus (vid., caeteris locis omissis, duas *Praefationes*, quas Auctor *Dialogo circa Idealismum, et Rationalismum, et Epistolis ad Mendelsshonum* in editione omnium Operum Lipsiae 1812-1816 praemisit). At mire falsus est, quia, quemadmodum alibi (p. 331 sqq) ostendimus, cognitio instinctiva, quae ex criterio Iacobii producitur, et a natura rationali prorsus aliena, et rerum veritati manifestandae impar est. Accedit, quod Iacobius hunc *invincibilem*, atque *evidentissimum* sensum interiorem ideo propugnandum suscepit, ut illum adversus Scepticos tamquam septemplicem clypeum obiiceret. At vero, Sceptici et veteres, et recentes numquam dubitarunt, quin omnes homines in hac communi, et naturali fide circa Dei, et mundi existentiam, aliasque veritates, quaecumque illius origo sit, adprime conspirent, sed hanc *fidem, interiorisque sensus vocem* inter praeiudicatas opiniones amandarunt. Quocirca qui illam vocem naturae Scepticis obiiciunt, aërem verberant, suamque operam abutuntur. Cf Cousin, *Cours de philosoph. du vrai, du beau, et du bien*, leç. X, *Oeuvr.* t. II, p. 382, et 383, Bruxelles 1840.

statim probat audita [1]». Iudicia, quae intellctus circa relationes notionum immediate sibi comparat, *immediata evidentia* gaudere dicuntur, eaque sunt, quae *axiomata*, vel *dignitates* passim appellantur, quia ceteris praestant veritatibus [2].

58. Iam, quin certis nobis esse liceat de iudiciis immediata evidentia fruentibus, dubitari nullo modo potest, quia res adeo manifesta est, ut non solum demonstrationis non egeat, sed ne demonstrari quidem possit. Et sane non eget demonstrationis. Nam demonstrationis opus est, ut convenientia, aut discrepantia cuiusdam attributi cum subiecto detegatur; ast in iudiciis immediate evidentibus illa convenientia, aut descrepantia adeo manifesta est, ut non solum ipsam detegi necesse non sit, sed etiam contrarium his, inter quae illa convenientia, aut discrepantia perspicitur, cogitare nemo unquam possit [3]. Quapropter, sicut lumen solis opus non habet alio lumine, ut videatur; ita immediata evidentia sine ullo alio principio evidenti ipsa per se menti patet, eamque ad se rapit [4]. Nec demonstrari potest. Etenim, cum demonstratio ex principiis certis, ac perspicuis conficienda sit, quisquis immediatae evidentiae auctoritatem demonstrare aggreditur, principiis per se evidentibus demonstrationem fulcire debet [5]. Atqui principia veluti ex se evidentia haberi non possunt sine evidentiae immediatae auctoritate. Ergo qui immediatae evidentiae auctoritatem demonstrare vult, illam pro certa, atque extra controversiam posita sumit. Inde

---

1) *In lib. III Sent.*, Dist. XXXV, q. II, a. 2, *sol.* 1 c.

2) Cf p. 138. Stoici πρόληψις, sive *praesumptiones* ea dixere, quia animum certitudine sua quasi praeoccupant. De numero axiomatum inter philosophos non convenit. Thales Milesius, et deinceps Apollonius, et Proclus quaedam axiomata Euclidis demonstrare adnisi sunt, idemque in recenti aetate Robervalus aggressus est. Contra ea, Arnaudus quasdam veritates, quas Euclides demonstraverat, inter axiomata adnumeravit. Leibnitius illud optavit, ut axiomatum numerus quoad usque fieri posset, minueretur (*Nouv. Essais*, lib. I, c. 1, et c. 3; lib. IV, c. 7). Non defuere inter recentes, qui, uti Auctor *Artis cogitandi* (part. IV, c. 7), Purchotius (*Metaph.*, part. I, c. 4), Moniglia (*De mente hum.*, par. 2, sect. 2), aliique axiomatum numerum definirent. Rectius sane s. Thomas id tantum docuit, dignitates esse omnes enunciationes, in quibus ex sola cognitione terminorum apparet alterum ad alterius essentiam pertinere. Vid. *In lib. III Met.*, lect. V, et *In lib. IV*, lect. V, et passim.

3) Cf s. Thom., *In lib. I Post. Analyt.*, lect. XIX.

4) Id innuisse Stoici nobis videntur, quippe qui « orationem nullam, aiente Tullio, putabant illustriorem ipsa evidentia, ἐνάργεια, reperiri »; *Acad.*, lib. II, c. 6.

5) Cf p. 124, et p. 138.

sane fit, ut si quis de iis dubitet, quae immediata evidentia cognoscit, sibimetipsi contradicat. Etenim dubitare de aliquo iudicio non potest, nisi qui connexionem inter eius terminos non perspicit, atque e contrario nemo rem evidenter cognoscere potest, nisi qui connexionem illam cognoscit. Hinc qui de re evidenter perspecta dubitat, nae is convenientiam, aut discrepantiam attributi cum subiecto se perspicere uno, eodemque tempore ait, et negat. Iure igitur s. Thomas post Aristotelem illos redarguit, qui principia demonstrare conabantur [1]; quod inter recentes Cartesiani quidam [2], in primisque Claubergius [3] aggressi sunt.

59. Nihilominus supervacaneum non est auctoritatem immediatae evidentiae cum Henrico Gandavensi declarare hoc modo: Error ex eo in mentem cadere potest, quod interdum medio opportuno non utitur ad rei veritatem diiudicandam: hinc, quoties mens rem sine ullo medio, sed ipsa per se cognoscit, nullus errori locus esse potest. Atqui in iudiciis, de quibus hic agimus, mens connexionem inter terminos sine ullo medio cognoscit. Ergo in huiusmodi iudiciis nullus errori locus esse potest [4].

60. Hoc in loco sententia Lockii [5], pro qua Condillacus [6], omnesque Empiristae pugnarunt, refutanda nobis est. Anglus ille Philosophus, quoniam axiomata veritates *identicae* sunt, sive nihil aliud subiecto tribuunt, quam quod ipso contineri comperitur, docuit ea nullam novam cognitionem nobis impartiri, indeque confecit ea non esse eiusmodi, ut in disciplinis addiscendis principiorum munere fungi queant.

61. At ipse mire hallucinatus est, quippe quod veritates identicae vanae, et nugatoriae minime sunt. Primo enim ipsae nostra-

---

[1]) *In lib. IV Met.*, lect. V. Nisi quod, ut idem sanctus Doctor advertit, haec principia contra Scepticos perbelle defendi possunt demonstratione indirecta, hoc est, absurda patefaciendo, quae, illis negatis, oborirentur; hoc enim demonstrationis genus, ut diximus (p. 150-151), ex principiis superioribus re demonstranda haud conficitur. « Considerandum est, ait, in scientiis philosophicis, quod inferiores scientiae nec probant sua principia, nec contra negantem principia disputant, sed hoc relinquunt superiori scientiae. Suprema vero inter eas, scilicet Metaphysica, disputat contra negantem sua principia, si adversarius aliquid concedit; si autem nihil concedit, non potest cum eo disputare; potest tamen solvere rationes ipsius »; I, q. I, a. 8 c.

[2]) De Cartesio cf quae scripsimus p. 125.

[3]) Cf *Ontosophiam*, passim, *Opp. phil.*, t. I, p. 283 sqq, Amstel. 1691.

[4]) *Summa*, q. II, art. 3, n. 8.

[5]) *Essais* etc., lib. IV, c. 7.

[6]) *Traité des systèmes*, c. 2; *Oeuvr.*, t. I, p. 14 sqq, ed. cit.

rum idearum relationes nobis patefaciunt. Et sane, cum evolvimus aliquam ideam complexam, novas in ea proprietates detegimus, eiusque cum ceteris nostris ideis connexionem perspicimus. Iam quisnam non videt cognitionum nostrarum suppellectilem maximopere augeri, quoties notiones, quibus potimur, uberius evolvimus, in quasdam generales species redigimus, earumque potestatem cognoscimus? Quisnam dixerit geometriam, ceterasque scientias, quas *exactas* dicunt, nulli usui esse, quod non alias veritates, nisi identicas, complectuntur? [1] Secundo, intellectus sine quibusdam principiis identicis nec factorum sensilium connexiones cognoscere, atque ab harum cognitione ad generales naturae leges adsurgere, nec a factis sensilibus ad aliorum, quae sensibus non obiiciuntur, cognitionem pervenire potest. Enimvero per principia identica, naturae factis accommodata, ortum habuerunt mechanica, astronomia, aliaeque id genus disciplinae, ex quibus tot, tantaque commoda in civilem societatem derivantur [2]. Nonne ex hoc principio identico: *Non datur effectus sine causa*, nos saepenumero ab existentia alicuius effectus existentiam causae arguimus, et tandem ad existentiam Causae Supremae, nempe Dei, extollimur? [3] Accedit, quod illa axiomata, quae *communia* dicuntur [4], et quae nomen axiomatum maxime merentur, sunt, aiente Aristotele [5], totidem vincula, quibus diversae speciales scientiae inter se continentur, atque ad se invicem referuntur. Nam, cum scientiae naturis rerum, circa quas versantur, respondere debeant, consequitur, quemadmodum diversae species ex proprietatibus genericis, quae communes ipsis sunt, inter sese colligantur, aliaeque cum aliis continentur, ita scientias speciales per ea, quae ipsis communia sunt, inter se connecti [6]. Ex quo fit, ut quemadmodum omnes, quotquot sunt res, in unam universitatem, quae *mundus* dicitur, coalescunt, ita cunctae scientiae uno veluti corpore contineantur, quod *encyclopaedia* nuncupatur.

62. Quae cum ita sint, axiomata principiorum munere perbelle fungi possunt; ipsa enim, utpote veritates universales, veritatibus

---

1) Cf Leibniz, *Nouv. Ess.*, lib. IV, c. 7.

2) Cf p. 173.

3) Cf Degerando, *Hist. comp.*, ed. 1, part. 2, c. 12, t. III, p. 466 sqq, et Leibniz, *Op. cit.*, ibid., c. 19, ubi maximo etiam usui in scientiis morum, iuris, medicinae, aliisque id genus axiomata esse demonstravit.

4) P. 138.

5) « Communicant, ait, inter se omnes scientiae secundum communia »; *Anal. Post.*, lib. I, c. 10.

6) Cf p. 164.

minus generalibus, vel particularibus accommodari, atque his demonstrandis mirifice inservire queunt. Id perillustrium Mathematicorum exemplo comprobatur; siquidem Euclidem, Archimedem, aliosque haud raro axiomatibus, tamquam principiis, demonstrationes suas superstruxisse inter omnes constat. Hinc s. Thomas ab huiusmodi veritatum certitudine *totam certitudinem scientiae oriri* saepe docuit [1]. Quod de axiomatis propriis statuimus, potiori iure dicendum est de axiomatibus communibus, quae idem sanctus Doctor *quaedam scientiarum semina*, *semina omnium sequentium cognitionum*, et *rationes seminales scientiae* scite vocavit [2]. Etenim axiomata propria, ex quibus demonstrationes in diversis scientiis fiunt, non aliud sunt, quam axiomata communia ad peculiares aliquas materias contracta [3], eaque nonnisi ab his evidentiam, et firmitatem suam mutuantur [4]. Hinc idem s. Thomas inquit: « Omnes scientiae in principiis communibus communicant hoc modo, quod omnes utuntur eis, sicut ex quibus demonstrant; quod est uti eis, ut principiis [5] ».

63. Illud autem monendum est, axiomata relationes nostrarum idearum, numquam rerum obiectivam existentiam nobis manifestare. Etenim enunciationes necessariae, ut cum Leibnitio alias adnotavimus [6], haud statuunt subiectum existere, sed dumtaxat, si existit, qualitatem, quae praedicato significatur, illi convenire; unde, si ad naturas rerum referantur, veluti *hypotheticae* censendae sunt [7]. Iam, quia hypotheticae eae sunt, realem existentiam alicuius rei significare non possunt, nisi cum alia enunciatione absoluta coniungantur, quae ipsam vere existere affirmat. « Hypothetica enunciatio, s. Thomas ait, non continet absolutam veritatem, sed significat aliquid verum esse ex suppositione, nisi confirmetur per absolutam veritatem simplicis enunciationis [8] ».

64. Quandoquidem primum officium, quo ratio in veritatis vestigatione fungitur, exposuimus, ad vim ratiocinationis inductivae, quae alterum eius officium est, statuendam, vindicandamque progrediamur.

---

1) *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. XI, a. 1 ad 13.

2) *Ibid.*, a. 1 c. et ad 5, et a. 2 c.

3) Aristoteles dixit principia propria non aliud esse, nisi principia communia, quae *secundum analogiam*, sive *proportionem* in unaquaque scientia accipiuntur.

4) Cf p. 198.—5) *In lib. 1 Post.*, lect. XX.

6) P. 172.—7) Ibid.

8) *In lib. I Perhierm.*, lect. V. Cf p. 61 sqq.

*

Inductio, ut suo loco vidimus, est vel completa, vel incompleta [1]. Iam inductionem completam certitudinem nobis largiri perspicuum ex se est; siquidem tota eius vis in eo posita est, ut quod singulis speciebus aliquo genere comprehensis convenire compertum est, toti generi tribuatur [2]. Hoc certe in causa fuit, cur vis huiusce inductionis a veteribus parum, aut nihil impugnata fuerit [3]. Nisi quod Wathelyus [4], Stewartius [5], aliique Baconem, e cuius schola prodiere, secuti, inductionem completam, uti iam innuimus [6], tamquam puerilem, inutilemque repudiarunt; quippe quod, cum in huiusmodi inductione, non aliud concludatur, quam quod antecedenti continetur, ipsa pura, putaque tautologia dicenda est.

65. At vero illi oppido falluntur. Namque id, quod rationem alterius reddit, ab eo, cuius rationem reddit, saltem *logice* distinguatur necesse est. Atqui ratio, ob quam toti generi aliquid inesse, aut non inesse in conclusione inductionis enunciatur, in enumeratione partium, quam antecedens complectitur, invenitur. Et sane, si quis tres angulos omnis trianguli esse aequales duobus rectis asserat, sciscitanti, unde hoc ei compertum sit, respondere potest se id in cunctis triangulis, nempe aequilatero, acutangulo, et obtusangulo comperisse. Ergo in inductione illud, quod conclusio exhibet, ab eo, quod antecedens complectitur, saltem logice distinguitur. Iam, cum ad partes ratiocinationis distinguendas, ut ante diximus [7], distinctio logica sufficiat, in inductione idem ex eodem concludi omnino negandum est. Ceterum, quisnam auderet tamquam puram, putamque tautologiam traducere illud ratiocinationis genus, quo ipsae mathematicae disciplinae, ut iam apud Aristotelem videre licet [8], non raro utuntur?

66. Quod autem ad inductionem *incompletam* attinet, Arnaldus [9], Lockius [10], aliique probabilem dumtaxat cognitionem ex ea derivari posse arbitrati sunt. Leibnitius [11] vero, Wolfius [12], Genuen-

---

1) P. 96 sqq.—2) Cf p. 78, et 99, not. 1.

3) Id certum nobis est, quia Sextus Emp. cuncta cognitionis instrumenta infringere aggressus nullam mentionem inductionis completae fecit. Vid. *Hypoth. Pyrrh.*, lib. II, c. 15.

4) *Op. cit.*, lib. IV, c. 1, § 1.— 5) *Op. cit.*, ibid., p. 324.

6) P. 98, not. 5. His Gratryus (*Op. cit.*, ibid.) utrumque, ut dicitur, pollicem pressit.

7) Cf p. 92, not. 3.—8) *Anal. Post.*, lib. I, c. 5.

9) *Ars cogitandi*, pars III, c. 19, n. 9.—10) *Op. cit.*, lib. IV, c. 11, § 9.

11) Dissert. *De stylo philos. Marii Nizolii*, § 32; *Opp.*, ed. Dutens, t. IV, part. I, p. 63.

12) *Log.*, part. II, § 674, 677.

sis [1], Rosminius [2] aliique maiorem, quam illi, vim in inductione agnoverunt, sed pugnarunt ipsam numquam eo posse pervenire, ut *perfectam* certitudinem producat. Denique David Humius, veterum Scepticorum more, vim inductionis incompletae prorsus sustulit [3]. Nos ab hisce omnibus dissidentes in Aristotelis [4], Clementis Alexandrini [5], et Scholasticorum sententiam lubenter concedimus, qui inductionis incompletae, quae *perfecta* dicitur, sive quae *sufficientem* partium enumerationem exhibet [6], auctoritatem pro certa, atque indubia propugnarunt.

67. Enimvero in inductione incompleta, ut in *Logica* vidimus [7], conclusio ex praemissis colligi non potest, nisi, facta *sufficienti* recensione partium, ceterarum sub hac clausula communi: *et sic de ceteris*, complexio fiat. Iam perspicuum est hanc complexionem a nobis fieri, quia ex eo, quod aliquid in pluribus deprehendimus, hoc ipsis naturale esse intelligimus. Nam, cum id, quod naturale rebus est, in cunctis individuis eadem natura praeditis inesse debeat, sane ex eo, quod aliquid in pluribus individuis deprehendimus, in caeteris eiusdem naturae quoque inveniri inferre licet. Haec illatio, uti patet, ex principio *analogiae* vim sumit, quod veteres significabant hisce modis: *Natura est determinata ad unum*, vel: *Natura eodem modo operatur, nisi impediatur* [8]; recentes autem hisce aliis: *Similium rerum similes sunt qualitates*, et: *Causae similes producunt effectus similes*, vel: *Futurum praeterito simile erit*. Quae enunciationes cum omnes firmitatem ordinis mundani significent, liquet totam quaestionem de vi inductionis incompletae illuc redire, utrum, necne naturae ordinem esse firmum, et immotum nobis certum esse possit.

68. Iamvero firmitas ordinis mundani ex ipsa rerum mundanarum natura nullo negotio demonstratur. Et sane, « eo modo, inquit s. Thomas, aliquid operatur, quo est [9] », sive « similiter unumquodque habet esse, et operationem [10] ». Atqui causae naturales huiusmodi sunt, ut electionis vi destituantur. Ergo oportet, ut in ipsis sit « virtus operativa determinata ad unum [11] ».

---

[1]) *Logico-critic.*, lib. V, c. 6, p. 318, ed. cit.

[2]) *Trattato della coscienza morale*, lib. III, sez. 2, c. 2, art. 3; *Opp.*, t. XI, p. 151 sqq, ed. cit.

[3]) *Essais sur l' entendement humain*, Ess. IV, part. II, *Oeuvr. phil.*, trad. de l' angl., t. I, p. 121-138, London 1788.

[4]) Cf p. 99, not. 4.—[5]) *Strom.*, lib. VII, c. 6.

[6]) Cf p. 98, not. 6.—[7]) Cf p. 97.—[8]) Cf p. 98.

[9]) I, q. LXXV, a. 2 c.—[10]) *Ibid.*, a. 3 c.

[11]) I, q. XXII, a. 2 ad 4.

Quod si vis cuiuslibet causae naturalis determinata est ad unum, necesse est ipsam, quoties in eadem rerum conditione versatur, toties eumdem effectum producere, nisi causa aliqua exterior eius actioni obicem opponat. « Pertinet ad agens naturale, ut unum effectum producat, quia natura uno, et eodem modo operatur, nisi impediatur [1] ». Iam, quoniam ex una, eademque ratione, qua causarum materialium operationes fiunt, firmitas ordinis mundani exurgit, hunc immotum esse pro certo tenendum est [2].

69. Hisce positis, licet nobis argumentari hunc in modum: Tota auctoritas inductionis incompletae principio analogiae innititur; atqui hocce principium certum est; ergo inductio incompleta tamquam fons certitudinis habenda est. Neque huius argumenti vis ex eo minuitur, quod aliquando causae naturales, ut diximus, ab aliqua causa exteriori impediuntur, quominus effectum suum producant. Etenim, etsi id secundum leges, quibus mutuae actiones causarum naturalium reguntur, accidere possit [3]; tamen causae natura-

---

[1]) I, q. XIX, a. 4 c. Hinc illa apud sanctum Doctorem, quae omnium Scholasticorum communia sunt, nempe: « Omne agens per naturam habet esse determinatum » (I, q. XIX, loc. cit.); vel « Potentiae naturales sunt determinatae ad unum » (*Qq. dispp., de Ver.*, q. XIV, a. 10 ad 13); vel « Naturae cursum videmus semper eodem modo progredi, aut in pluribus » (*ibid.*, q. III, a. 1 c.). Scholasticis praeiverat s. Augustinus, cuius haec elegantia verba sunt: « Elementa mundi huius corporei habent definitam vim, qualitatemque suam, quid de quo fieri possit, vel non possit. Ex his, velut primordiis rerum, omnia, quae gignuntur, suo quoque tempore exortus, processusque suos sumunt, finesque, et decessiones sui cuiusque generis. Vnde fit, ut de grano tritici non nascatur faba, vel de faba triticum, vel de pecore homo, vel de homine pecus »; *De Gen. ad litt.*, lib. IX, c. 17, n. 32.

[2]) Advertere hic iuvat illos, qui cum Galluppio (*Lezz.* etc., lez. XXXII, t. I, p. 161 sqq, ed. cit.) constantiam ordinis mundani ex sola observatione factorum decernunt, in sophisma *petitionis principii* incurrere; siquidem inductionis veritatem ex constantia ordinis mundani, et constantiam ordinis mundani ex observatione factorum, ac proinde ex inductione probant. Baldinottius (*Tentam. met.*, tent. I, c. 7, p. 484-490, Patavii 1817) firmitatem ordinis mundani ex Dei sapientia, bonitate, et providentia demonstrat; siquidem infinitae sapientiae est stabiles leges naturae largiri; infinitae vero bonitatis illas stabiles servare; neque Divinae providentiae locum fore, si rerum universitas nullo stabili ordine regeretur. Quod argumentum cl. viri re ipsa ad illud Scholasticorum redit, quod modo exposuimus. Nisi quod firmitatem legum naturalium hi ex ipsa natura legum statuunt; ipse vero ab attributis Dei, legum naturae auctoris. Quocirca argumentatio vera et firma est; sed illa uti nobis non licet, nisi adversus philosophos, qui Deum naturae auctorem esse non inficiantur.

[3]) « Si causa particularis, inquit s. Thomas, deficiat a suo effectu, hoc

les virtute illum effectum producendi haud destituuntur; quare illa lex universalis naturae, quod certa causa ad certum effectum producendum determinata est, firma, immotaque manet. E. g., etsi aqua ob morbum, quo corpus hydropici laborat, eius sitim non restinguat, sed augeat; tamen ipsa vim restinguendi sitim non amittit, ita ut aquam vi sitis restinguendae pollere semper certum nobis sit. Atqui ad inductionem non eventus particulares, sed leges universales naturae nobis manifestare spectat, quia eius conclusio, ut diximus [1], est semper universalis. Ergo ex eo, quod impedimentum actioni causarum naturalium obiici possit, nihil contra veritatem ennunciationum, quae inductione comparantur, inde conficere licet.

70. Quae hactenus statuimus, in illam, ut initio diximus, inductionem incompletam quadrant, quae *perfecta* dicitur; namque inductio incompleta, quae *imperfecta* vocatur, seu quae per non sufficientem partium enumerationem fit, certam cognitionem largiri nobis non potest. Cuius rei ratio est, quod, si quamdam qualitatem in paucis, non vero in plerisque individuis experti sumus, illam esse ipsis naturalem, proindeque in ceteris eiusdem naturae quoque inveniri magis, minusve probabile, sed non certum nobis esse potest [2].

71. Ex his pronum nobis est adversas, quas innuimus, Philosophorum sententias refutare. 1° Falsum est, quod Lockius, aliique autumarunt, dumtaxat probabilitatem, numquam certitudinem ex inductione incompleta oriri. Etenim inductioni incompletae, quae *perfecta* appellatur, vis, uti ante ostendimus, certas conclusiones producendi procul dubio inest.

2° Audiendus non est Humius, qui vim inductionis nullo firmo principio inniti contendit. Nam, quemadmodum Scotus monuit [3], atque a nobis iam ostensum est, veritas inductionis ex duobus elementis efficitur, uno empirico, altero rationali. Experientia enim ostendit quamdam qualitatem constanter in aliqua re inventam esse; ratio autem suggerit illam qualitatem, eo quod constanter in illa re invenitur, ad eius naturam pertinere; ex quo consequitur fore, ut illa qualitas in omnibus similibus subiectis constanter inveniatur [4].

---

est propter aliquam aliam causam particularem impedientem, quae continetur sub ordine causae universalis » (I, q. XIX, a. 6 c.). Quod si impedimentum ab immediata Dei actione oriatur, tunc, ut alias videbimus, existunt facta *supernaturalia*.

[1]) P. 75. et 93.—[2]) Cf p. 98, not. 6.

[3]) *In lib. I Sent.*, Dist. II, q. IV, *schol.*

[4]) Ex qua argumentatione illud etiam perspicitur, in errore versari Reidium (*Essais sur les facultés intel.*, Ess. V, c. 4; *Oeuvr.* t. IV, p. 225 sqq).

3° Ambigua loquuntur ii, qui cum Leibnitio *perfectam* certitudinem inductioni denegant. Etenim ipsi statuunt 1° certitudinem perfectam non inveniri, nisi in iis, quorum oppositum est impossibile, et fieri posse, ut id, quod legibus naturae adversatur, eveniat; unde certitudinem inductionis, quae a constantia legum naturalium pendet, non esse perfectam concludunt. At vero, certitudo, quemadmodum ex s. Thoma monuimus [1], diversa ratione dicitur *perfecta*, prout diversae speciei est; nam certitudo *metaphysica* perfecta dicitur, quia oppositum est absolute impossibile; certitudo autem physica, quia oppositum *hypothetice*, seu inspecto naturae ordine, est impossibile [2]. Iam, quoniam certitudo, quam inductio nobis largitur, nonnisi physica est, liquet, quamvis id, quod legibus naturae opponitur, non sit absolute impossibile, certitudinem tamen, quam per inductionem nobis comparamus, esse perfectam, quia rem *naturaliter* secus evenire non posse omnino certum est.

72. Reliquum est, ut de syllogismi deductivi auctoritate dicamus. Qua in re duae quaestiones, scilicet una de syllogismi veritate, altera autem de eius utilitate instituendae nobis sunt.

73. Iam in veritate syllogismi deductivi agnoscenda omnes mirifice conspirant [3], quippe quod ipsa sine contradictione negari non potest. Enimvero, cuiuscumque generis sit materia syllogismi, sive necessaria, sive contingens, connexio inter conclusionem, et praemissas semper necessaria sit oportet [4]; siquidem cuiuscumque syllogismi conclusio ex praemissis secundum logicae regulas tum derivari dicitur, cum illa his continetur [5]. Hinc, si quis, praemissarum veritate concessa, veram esse conclusionem negaret, quaestionis veritatem simul assereret, et negaret; quia illam assereret in prae-

---

et Stewartium (*Elemens* etc., part. 2, c. 4, sect. I, t. II, p. 231 sqq), qui non a rationali principio, sed a quodam caeco naturae instinctu certitudinem inductionis derivant. Quod si homines saepe saepius naturae impulsione firmitati legum naturalium fidem adiungant, haec propensio non est causa, ob quam firmitatem legum naturalium admittant, sed ipsa in animo efficitur ex frequenti repetitione argumenti, quo firmitatem illam noverunt; Cf Javary, *Op. cit.*, lib. II, c. 3, p. 109 sqq.

1) P. 195.—2) P. 546.

3) Sceptici, teste Sexto Empirico (*Op. cit.*, lib. II, c. 14), utilitatem potius, quam veritatem syllogismi deductivi aggressi sunt. Vid. Dan. Huet, *De imbecillitate mentis humanae*, lib. I, c. 12, p. 67 sqq, Amsteled. 1738.

4) « Licet, ait s. Thomas, ex praemisssis contingentibus non sequatur conclusio necessaria necessitate absoluta, sequitur tamen secundum quod est ibi necessitas *consequentiae*, secundum quod conclusio sequitur ex praemissis »; *In lib. I Post. Anal.*, lect. XIV.

5) Cf p. 81.

missis negaret in conclusione. E. g., cum mens ita ratiocinatur: *Omne animal habet vitam sensitivam; atqui homo est animal; ergo homo habet vitam sensitivam*, ipsa quidem concedit humanam speciem vi sentiendi gaudere, propterea quod perspicit illam genere animalium contineri, ad cuius essentiam vis sentiendi spectat. Quamobrem, si quis concedens haec duo, nempe omne animal vita sensitiva frui, atque hominem esse animalium speciem, simulque negaret hominem sentire, idem sane simul poneret, et tolleret, ob idque in contradictionem impingeret. Audiatur Scotus: « Habita evidentia, vel certitudine de principiis primis, patet quomodo habetur de conclusionibus ex eis propter evidentiam formae syllogisticae, cum certitudo conclusionis tantummodo dependeat ex certitudine principiorum, et ex evidentia illationis [1].

74. Quod ad syllogismi utilitatem spectat, sciendum est tum omnes philosophiae peripateticae osores post Van-Helmontium [2], tum omnes Sensistas post Lockium [3] syllogismum pauci fecisse [4]. At syllogismum ad inveniendam veritatem immane quantum utilitatis conferre supremi subsellii Philosophis nullo non tempore visum fuit [5]. Et iure quidem optimo. Etenim cognitio, quam per syllogismum nobis comparamus, uti alibi ostendimus, est *deductiva*, quippe quod ratio ex praemissis conclusionem *elicit* [6]. Iam ratio conclusionem ex praemissis elicere non potest, nisi duas exerat actiones, quarum una principiorum, altera conclusionis veritatem cognoscit; quocirca intellectus ratiocinando conclusionem non eodem actu,

---

1) *Op. cit.*, ibid., Schol, § 8.

2) *Logica inutilis*, tract. VIII; *Opp.* p. 27, Lugduni 1667.

3) *Op. cit.*, lib. IV, c. 17, § 4-5. Nostras Genuensis (*Logico-critic.*, lib. V, c. 6, p. 318, ed. cit.), quemadmodum in aliis multis, ita hac in re Lockii scrinia compilavit.

4) Contemptum syllogismi adeo provexit nuperus I. B. Buchez, ut ipsum non solum sanae philosophiae, sed etiam Christianae Religioni infensissimum esse ausus sit dicere (*Essai d' un traité complet de philosophie au point de vue du catholicisme et du progrés*, Introd. p. 35-37; *ibid.*, lib. II, c. 1, § 13, t. 1, p. 381-392, Paris 1838). Qui huius sententiae absurditatem perspicere cupit, adeat s. Augustinum, *Contra Cresconium Donatistam* (passim); siquidem Buchez ab illo haeretico errorem suum mutuatus est, qui, ut scribit sanctus Doctor, dialecticam damnavit, *quasi christianae non congruat veritati*; *Op. cit.*, lib. I, c. 13.

5) Audiatur prae ceteris Leibnitius: « Forma syllogismi est inter humanae mentis inventiones pulcherrima, atque amplissima, propterea quod ipsa est quaedam species mathematicae universalis non satis extimatae, qua ars infallibilis scientiae continetur »; *Op. cit.*, lib. IV, c. 7.

6) Cf p. 76.

ac praemissas, sed novo actu, qui illi succedit, cognoscit [1]. Atqui intellectus pluribus actionibus intelligendi plures, distinctasque cognitiones assequitur, quia plurium cognitionum intelligendi distincti termini sunt. Ergo cognitio praemissarum a cognitione conclusionis distinguitur. At, si ita res est, liquet intellectui, quo temporis momento praemissarum veritatem percipit, veritatem conclusionis adhuc latere; unde ipse, cum e cognitione praemissarum ad cognitionem conclusionis progreditur, novam cognitionem adipiscitur. « Quando ex istis universalibus cognitionibus, inquit s. Thomas, mens educitur ut actu cognoscat particularia, quae prius in potentia, et quasi in universali cognoscebantur, tunc aliquis dicitur scientiam acquirere [2] ». Atque alibi brevius, et luculentius: « Ex universalibus principiis in specialia pervenimus per inquisitionem rationis [3] ». Id sanctus Doctor alibi luculento exemplo declaravit. « Cum enim, inquit, ad conclusionem inferendam duae propositiones requiruntur, scilicet maior, et minor, scita propositione maiori, nondum habetur conclusionis cognitio. . . . Vt si demonstraret aliquis, omnis triangulus habet tres angulos aequales duobus rectis, ista cognita, nondum habetur conclusionis cognitio; sed, cum postea accipitur, haec figura in semicirculo descripta est triangulus, statim scit quod habet tres angulos aequales duobus rectis [4] ».

75. Vt haec clariora fiant, illud memoria revocandum est, quod contra Giobertium adnotavimus, mentem, cum praemissas in se cognoscit, conclusionem, quae illis *potentia* continetur, *potentia*, seu *virtute*, non *actu* cognoscere, quia satis non est unum principium altero contineri, ut mens unum videns videat et alterum, sed necesse est, ut aliud alio contineri perspiciat. Atqui mens nonnisi *per officium rationis*, sive ope syllogismi conclusionem praemissis contineri actu cognoscit. Ergo mens ope syllogismi *actu* sibi comparat illam cognitionem, cuius adquirendae virtute dumtaxat pollebat. Iam, si mens, cum ad illud, quod virtute, seu potentia cognoscebat, actu cognoscendum progreditur, novam cognitionem

---

1) Cf ibid., et p. 343.

2) *Qq dispp.*, *De Ver.*, q. XI, a. 1 c.

3) *Ibid.*, *de Virtut.*, q. I, a. 8 c.

4) *In lib. I Poster.*, lect. II. Aquinas, aliique Scholastici ducem s. Augustinum secuti sunt; hic enim aperte edixerat: « Dum per ea, quae conceduntur, atque cognita sunt, ad aliquid incognitum ducimur, recte ista ratiocinatio nominatur »; *De Quantit. animae*, c. 27, n. 53 Et brevius: « Nos ratio ad incognitum ducit »; *ibid.*

adipiscitur, dubitari non potest, quin syllogismus ad veri cognitionem valde utilis sit [1].

76. Quandoquidem autem natura conclusionis a natura praemissarum pendet, idcirco pro eo, ut diversa est natura praemissarum, diversa cognitionum genera syllogismus nobis suppeditat. Hinc, si ambae praemissae sint veritates rationales, syllogismus nihil nos de rebus externis docet, sed dumtaxat relationes, quae inter mentis nostrae ideas intercedunt, evolvit, atque exponit; quo in opere sinceram, utilemque cognitionem, quemadmodum ex scientiis mathematicis perspicere licet, menti humanae largitur. Sin ambae praemissae sint veritates empiricae, syllogismus vel facta in suas species digerit, puta, cum quoddam corpus esse grave ex eo colligimus, quod omne corpus est grave; vel eorum proprietates nondum sensibus exploratas manifestat, e. g., cum hanc aquam qualitate sitim extinguendi pollere pro certo habemus, quod ante, quoties aquam bibimus, ea nobis sitim restinxit. Denique, si altera praemissarum est rationalis, altera empirica, syllogismi utilitas duplici ex capite maxime oritur. 1° Quod in id genus syllogismi mens facta naturae cum principiis rationalibus componens, rerum connexiones, legesque invenit; cuius rei locupletissimum sunt exemplum astronomia, ceteraeque scientiae naturales. 2° Quod ex factis experientia compertis ad rerum, quae experientiae subiici nequeunt, cognitionem adsurgit. Ita, ut omnium gravissimum exemplum afferamus, ab existentia rerum creatarum, quae experientia nobis innotescunt, ope illius enuntiati: *Non datur effectus sine causa*, Dei existentiam colligimus.

ARTICVLVS QVARTVS

De veracitate memoriae

77. Etsi memoria, ut diximus, nihil novi nos docet; tamen ipsa, quoniam cognitiones ante adeptas revocat, conditio est, sine qua cognitio humana constare non potest. Iam praeteritas cognitiones, quas memoria, cum recte adhibetur, nobis suggerit, re vera olim in nobis extitisse ipsa natura memoriae luculenter commonstrat, adeo ut quisquis memoriam esse per se veracem inficiatur, simul memoriam animo deneget. Enimvero omnes in his duobus consentiunt, 1° quod memoria in vi recognoscendi perceptiones, quas antea habuimus, po-

---

[1]) Cf p. 343.

sita est; 2° quod memoria non aliter nos decipere potest, nisi quod ante mentem sistit perceptiones, quas antea non habuit. Atqui horum unum altero destruitur. Ergo oportet memoriam aut tanquam per se veracem habere, aut animo denegare [1].

78. Atque illud quoque observatu dignum est, nos, quoties aliquid, cuius obliti sumus, recordari conamur, species rerum, quae nobis sese offerunt, respuere, donec illa, quam quaerimus, nobis occurrerit. Hoc enim patefacit nos potestate pollere discernendi perceptiones, quas re ipsa habuimus, ab iis, quae fictitiae sunt. Atqui potestas, qua reale a fictitio discernitur, est verax. Memoria igitur, quae est huiusmodi potestas, verax dicenda est [2].

79. Obiic. Nihil frequentius auditur, quam memoria nos decipi. Ergo memoria non est criterium veri.

80. Resp. *Dist. ant.* Eo quod eorum, quae antea cognovimus; saepe obliviscimur, *conc. ant.*, eo quod cognitiones, quas memoria perspicue revocat, re vera non habuimus, *neg. ant.*; *neg. cons.* Si res diligenter expendatur, facile perspicietur homines huius rei potissimum conqueri, quod nonnisi pauca eorum, quae didicerunt, in mentem revocare possunt; non quod perceptiones novas pro praeteritis accipiunt. Iamvero illud non ex memoriae vitio, sed ex ipsius limitibus oritur, qui in causa sunt, cur non omnium, quae didicimus, recordemur.

81. Inst. Atqui re ipsa homines quandoque putant phantasiae suae figmenta esse imagines factorum, quae olim perceperunt. Ergo.

82. Resp. *Dist. ant.* Hoc evenit penes homines haud sui compotes, *conc. ant.*, apud homines sui compotes, *neg. ant.* Re vera Aristoteles iam animadvertit, illud, quod adversarii nobis obiiciunt, in iis quandoque occurrisse, qui *extasim*, id est, ut explicat s. Tho-

---

1) Hac in argumentatione s. Augustinum secuti sumus. « Meminisse non possumus, ait sanctus Doctor, corporum species, nisi tot, quot sensimus, et quantas sensimus, et sicut sensimus; ex corporis enim sensu eas in memoriam combibit animus . . . Et tantum (solem) memini, quantum vidi. Si enim maiorem, vel minorem memini, quam vidi, iam non memini quod vidi, et ideo nec memini. Quia vero memini, tantum memini, quantum vidi »; *De Trin.*, lib. XI, c. 8, n. 13.

2) Ne pigeat rursus audire s. Augustinum ita disserentem : « Quid, cum ipsa memoria perdidit aliquid , sicut fit, cum obliviscimur , et quaerimus, cum recordemur ? Vbi tandem quaerimus , nisi in ipsa memoria ? et ibi si aliud pro alio forte offeratur, respuimus, donec illud occurrat, et cum occurrit, dicimus, hoc est, quod non diceremus, nisi meminissemus »; *Conf.*, lib. X, c. 19, n. 28.

mas [1], *alienationem mentis* pati solent. « Phantasmata enim, interprete eodem sancto Doctore, quae eis de novo occurrunt, existimantur, ac si essent aliquorum prius factorum, ac si memorentur illa, quae numquam viderunt, aut audiverunt [2] ». Iam patet vim facultatum animae non esse ex iis metiendam, quae insanis, sed quae sanis accidunt.

ARTICVLVS QVINTVS

De auctoritate humani testimonii

83. Cum aliquid nosmetipsi non cognovimus, sed ex eo dumtaxat pro certo habemus, quod ab aliis narratur, tunc *credere* dicimur [3]. Iam, qui aliquid tamquam a se cognitum alteri significat, *testis*, et actio, qua rem asserit, *testimonium* dicitur. Actio autem, qua testi assentimur, *fides* [4], et ratio, ex qua illi assentimur, sive vis nos ad assensum movendi, qua testis pollet, *auctoritas* audit. Gignitur autem, auctoritas alicuius testis ex eius *scientia* et *probitate*; nam tum testi fides adiungitur, cum ipsum et veritatem assecutum esse, et vera loqui iure existimatur. Insuper auctoritas, ut iam adnotavimus [5], aut Divina, aut humana est, eaque cum circa *dogmata*, tum circa *facta* versari potest.

84. De auctoritate Divina impium est disputare, quia, cum Deus ex essentia sua sit verax, immo ipsa Veritas, Eum vel decipi, vel decipere quemquam repugnat quam maxime; unde quaecumque Deus revelat, certitudine absolute metaphysica gaudent [6]. De auctoritate autem humana, quae dogmata complectitur, in calce huius capitis sermo nobis occurret. Quamobrem de auctoritate humana, prout circa facta versatur, hic dumtaxat disserendum nobis est.

85. Quanti momenti sit vim huius criterii statuere, ac vindicare, illud maxime demonstrat, quod, eo sublato, multa nos laterent, quae ad Catholicae Religionis divinitatem cognoscendam necessaria sunt;

---

[1]) *In Arist. De Mem. et Rem.*, lect. III.— [2]) *Ibid.*

[3]) « In iis, inquit s. Augustinus, quae vidimus, vel videmus, nos ipsi testes sumus; in his autem, quae credimus, aliis testibus movemur ad fidem »; *Lib. ad Paulin.*, *de vid. Deo*, c. 1, n. 8.

[4]) Cf p. 155. — [5]) Cf ibid.

[6]) Cf p. 547. Idem de Catholicae Ecclesiae auctoritate dicendum est. Deus enim ipsam suae revelationis custodem, et magistram constituit, iugiterque ei assistit; quapropter, si in his, quae ad fidem, moresque pertinent, vel erraret, vel deciperet, ipse Deus falli, aut fallere dicendus esset.

siquidem, uti animadvertit s. Augustinus [1], Christus ipsam in quibusdam factis publicis fundavit, puta in existentia miraculorum, in martyrum constantia, aliisque, quae certa nobis nonnisi ex aliorum auctoritate esse possunt [2]. Quin immo nisi hominum testimoniis fidem adhibeamus, nullo possumus societatis vinculo contineri; namque ipsi parentes nostri, ne dicam multa alia, ad societatem necessaria nobis haud innotescerent. «Multa, ait idem sanctus Doctor, possunt afferri, quibus ostendatur nihil omnino humanae societatis incolume remanere, si nihil credere statuerimus, quod non possumus tenere perceptum [3] ». Adhaec, scientiae naturales, quippe quae inductionum auxilio indigent, existere neutiquam possent, cum quisquis ex se nequeat plerumque tot facta naturae experiri, quot ad *sufficientem* enumerationem requiruntur. Idem tenendum est de plerisque moralibus disciplinis, quarum pleraeque testimoniorum humanorum cognitione aut necessario indigent, aut plerumque iuvantur. Itaque si non alia facta pro certis habere nobis liceret, quam quae sensibus nostris obiiciuntur, multa nos laterent, quae cum ad vitae institutionem, tum ad scientias physicas et morales, tum maxime ad veritatem Religionis cognoscendam necessaria sunt.

86. Iam testes, qui factum narrant, vel *oculati*, vel *auriti* sunt, prout illud vel oculis suis usurparunt, vel ab aliis acceperunt. Rursus, si factum, quod narrant, eo tempore accidit, quo ipsi vivebant, *aequales*, sive *coaevi*, sin multis post annis, *recentes* audiunt. Media autem, per quae testimonium hominum ad posteros transmittitur, sunt *Traditio*, et *Historia*. Traditio est facti narratio, quae per testium non interruptam seriem ad nos usque ore transmissa est; atque historia est narratio factorum, quae scriptis continetur. Hisce duobus instrumentis addi potest aliud, nempe *Monumenta*, quae sunt quaedam signa publica, ad alicuius praeclare acti memoriam perpetuandam destinata.

87. His praeiactis, humanum testimonium 1°. in se ipso, 2° quod ad media spectat, quibus ad posteros transmittitur, expendemus. A primo controversiae capite exordientibus haec statuenda esse nobis videntur.

Plurimi testes oculati, qui factum quoddam simplex, publicum, et illustre concorditer narrant, fidem prorsus merentur. Id con-

---

1) *De util. credendi*, c. 16, n. 34 sqq.

2) Hinc factum est, ut nullo non tempore hostes Religionis Christianae vim auctoritatis impugnare pro viribus conati sint.

3) *De util. credendi*, c. 12, n. 26, et 27; cf *De ord.*, lib. II, c. 9, n. 26.

tra Lockium [1], Genuensem [2], Bonnetum [3], Laplaceum [4] aliosque, qui ex testimonio humano maiorem, vel minorem probabilitatem, numquam veram certitudinem progigni autumant, luculenter demonstratur hoc modo: In comperto apud omnes est ad fidem cuidam testimonio conciliandam duo expostulari, nempe ut testes neque decipiantur, neque mentiantur. Atqui plurimi testes circa factum quoddam simplex, et illustre decipi nequeunt, decipere autem alios nec volunt, nec possunt. Ergo plurimi testes, cum factum simplex, et magni momenti narrant, omnem fidem merentur.

88. Prima assumptionis pars ex eo probatur, quod plurimi circa idem factum sensile deciperentur, si eodem organorum sensoriorum vitio laborarent, vel eumdem defectum attentionis paterentur. Iam neutrum evenire potest. Non primum. Nam defectus naturales sunt *per accidens*, id est, praeter *intentionem naturae*; id autem quod est *per accidens*, in plurimis inveniri non potest [5]. Non alterum. Si enim factum est simplex, sive minutorum adiunctorum expers, valde intento animo ad illud perspiciendum opus non est; sin grave, et illustre, nihil certe est, cur plurimos testes nullam ad ipsum observandum attentionem adhibuisse suspicemur.

89. Altera pars tum ex parte testium, tum ex parte eorum, qui factum audiunt, evincitur. Ex parte quidem testium. Namque homines natura ita comparati sunt, ut veritatem diligant; quocirca, nisi a perturbatis animi motibus abripiantur, ad mendacium minime adduci patiuntur. Iam fieri nequit, ut plurimi homines eisdem effraenibus cupiditatibus mancipentur, ideoque in idem mendacium conspirent; cupiditates enim, cum multae, et diversae sint, utpote quae a diversa indole, diversisque moribus hominum oriuntur, discordes homines faciunt, solaque veritas, quae una necessario est, eos ad consensionem adducere potest [6]. Ex parte autem eorum,

---

1) *Op. cit.*, lib. IV, c. 15, § 4.

2) *Artis log.-crit.*, lib. IV, c. 2, ed. cit.

3) *Recherches* etc., p. 475, ed. cit.

4) *Essai phil. sur les probabilités*, ed. 3, p. 129, Paris 1816.

5) Cf s. Thom., *Cont. Gent.*, lib. II, c. 34.

6) Ex hac ratione Gerdil (*Saggio d' istruz. teolog.; Della storia umana*, p. 95, Roma 1776), Bergier (*Traité hist. et dogm. de la vrai religion; Dissert. sur les diff. espéces de certitude*, § 2, art. 3, p. 518 sqq, Paris 1780); Frayssinous (*Conferenze su la Religione*, trad., t. II, p. 138, Palermo 1831), aliique certitudinem moralem interdum vi metaphysica gaudere docuerunt; quia, cum homines ingenio, opinionibus, moribus dissidentes nequeant in idem mendacium conspirare, illorum consensio esset effectus sine causa, quod metaphysice impossibile est.

qui factum audiunt; siquidem, cum factum sit magni momenti, homines, nisi facti veritatem expendant, ipsi fidem non adhibent, et quoties factum est publicum, fraus, si qua sit, facile deprehendi potest. Quapropter testes mentiri non potuisse pro certo habendum est; nemo enim adeo insanus est, ut, cum praevidet mendacium detectum iri, mentiatur. Neque dicas exceptioni in legibus, quae mores hominum gubernant, ex abusu eorum libertatis locum esse posse. Etenim, etsi huiusmodi exceptio absolute possibilis sit, tamen, cum nullam, ob quam fiat, rationem extare nobis constat, ipsam reipsa factam non esse certi sumus: experientia enim compertum est, homines, utut liberos, in sua agendi ratione, quasdam naturales normas sequi, ab eisque haud abscedere, nisi a pravis affectibus praepediantur.

90. Ex qua argumentatione colligitur auctoritatem plurimorum testium, qui factum quoddam simplex, magni momenti, et publicum narrant, semper certitudinem nobis largiri, quia cum de eorum communi errore, et in decipiendo consensione nulla ratio reddi possit, numquam de ipsorum scientia, et probitate dubitare nobis licet. Quod si illi testes facta narrent, quae receptis vulgi opinionibus obsistunt, pro eorumque veritate contumelias, dedecus, cruciatus, ipsamque mortem libenter perferant, gravissimum illorum testimonio pondus profecto accedit [1]. Hic sane de causa facta, quae in Christianae Religionis fundatione contigerunt, ea morali certitudine gaudent, qua nulla maior excogitari potest.

91. At vero assentiendum non est abbati De Prades [2], Auctori *Instit. Lugd.*[3], De la Luzerne [4], aliisque, qui ex sola auctoritate plurium testium, et de unis factis simplicibus, et illustribus certitudinem obtineri posse volunt. In primis unius testimonium, si non semper, haud raro certam cognitionem parit. Et sane, haud raro certi sumus unicum testem deceptum non esse in facti observatione, puta cum testis factum narrat, quod in sensus facile incurrit, cuius-

---

[1]) Si haec adiuncta maximum certitudini pondus addunt, ipsa, secus ac abbati De Prades (In *Encycloped.*, art. *Certitude*), aliisque visum est, ad certitudinem gignendam minime expostulantur. Namque ad assequendam certitudinem necesse non est, ut cognoscamus multa existere, ob quae testes factum, quod narrant, corrumpere non potuerunt, sed satis est cognoscere, nihil esse, quod eos ad fallendum inducere valeat, quippe quod cum homines, ut iam monuimus, naturali veri amore teneantur, veritatem non deserunt, neque corrumpunt, nisi quidquam sit, quod ad fallendum eos movet.

[2]) Loc. cit.

[3]) *Logic.*, Dissert. II, sect. III, p. 99 sqq, Bassani 1791.

[4]) *Dissert. sur la religion*, art. 2, p. 23, et p. 73, et 74.

que vel sua, vel suorum valde interest. Item haud raro certi sumus unicum testem mentiri noluisse, puta cum testis probitate adeo spectata est, ut nulla de illa dubitatio animo obversari queat, vel cum testis rem narrat coram eis, qui eventui adfuere, et quorum maxime intererat mendacium coarguere. Itaque de scientia, et probitate unius testis haud raro constare nobis potest; quare, cum ab huiusmodi qualitatibus testis vis auctoritatis pendeat, etiam unum testem haud raro certitudinem gignere pro certo habendum est.

92. Praeterea de ipsis factis non simplicibus, et parvi momenti certitudo saepe existere potest. Enimvero etiam facta huiusmodi non raro testes habent, de quorum scientia, et probitate ne minima quidem suspicio existit; puta si adiuncta facti eiusmodi sunt, ut facile observari queant, aut si nihil fuisse perspicimus, quod testes ad ea facta fingenda, aut corrumpenda induxerit, aliaque id genus plurima.

93. Denique, ut iam monuimus, recentes increduli, inter quos Rousseavius [1], Diderotus [2], Humius [3], Laplaceus [4], Lacroixius [5], et omnium audacissimus Straussius [6], in vi auctoritatis impugnanda toti fuerunt, ut testimonium factorum supernaturalium aut nulla, aut minima fide dignum esse demonstrarent. At ipsos turpissime decipi res adeo manifesta est, ut fere demonstrationis non egeat. Namque ad testimonii de facto supernaturali, non secus ac de naturali, veritatem certo assequendam oportet, ut nobis constet testes non esse nec deceptores, nec deceptos. Atqui haec duo explorata nobis esse possunt. Ergo nihil est, cur factorum supernaturalium testimonium reiiciatur. Re quidem vera, quod ad primum spectat, ea ipsa momenta, quibus veracitas testium in facti naturalis narratione dignoscitur, eos, cum factum supernaturale testantur, mentiri nec posse, nec velle etiam evincunt. Quod ad alterum, testes non esse deceptos certi quoque esse possumus; factum enim supernaturale non minus est sensibus obvium, quam naturale, cum non postulet acutiorem

---

[1]) Rousseau, *Lettres écrites de la Montagne*, lett. III; *Oeuvr.* t.XII, p.93 sqq.—[2]) Diderot, *Penseés phil.*, n. 56; *Oeuvr.*, t. II, p. 100, Londres 1773.

[3]) *Essais* etc., Ess. X; *Opp.* vol. II, p. 11 sqq, ed. cit.

[4]) *Op. cit.*, ibid., p. 129, 132, 139.

[5]) La Croix, *Traité élémentaire du Calcul des probabilités*, n.139, 3e ed. Paris 1833.

[6]) Quae Frid. Strauss ad hanc rem effutivit, egregie confutata sunt a Barth. d' Avanzo, nunc Episcopo Theanensi etc. in Ephem. *La Scienza e la Fede*, voll. V, VII, et VIII (*Strauss o vero Il sistema mitico* etc.). Napoli 1843-44, atque a nobis quoque paucis excussa iu iisdem *Ephem.*, vol. XX, p. 557 sqq, Napoli 1850.

oculorum aciem, ut videatur, neque exquisitiorem tactum, ut contrectetur. E. g., ad videndum hominem viventem, postquam a mortuis exsuscitatus est, non requiritur acutior visio, quam quae ad eum videndum vivum, antequam mortuus esset. Nihil aliud re ipsa exposcitur ad mortui exsuscitationem agnoscendam, quam vivum inter, et mortuum discrimen agnoscere. Iam, cum haec cognitio naturalis sit, cognitio miraculorum homini naturalis quoque esse debet [1]. Et sane maior difficultas miraculi non pertinet ad eius cognitionem, sed ad eius effectionem, quia in producendis effectibus supernaturalibus opus est eadem virtute infinita, quae res e nihilo produxit. Immo adnotandum est difficilius homines posse decipi in observatione facti supernaturalis, quam naturalis. Spectatores enim, cum in aliquod factum insolens, et mirabile incidunt, principio de illius veritate dubitare solent; deinceps sedulam ipsius inquisitionem instituunt; neque prius ipsi adsensum suum adhibent, quam rem ita se indubitanter habere perspexerint.

94. Postquam testimonium humanum in se ipso spectavimus, modo ad vim instrumentorum, per quae ad posteros transmittitur, sigillatim expendendam progrediamur.

Quod attinet ad *Traditionem*, praeter Lockium [2], qui vim traditionum paullatim imminui contendit, prout a sui origine recedunt, earum certitudo a Bayleo [3], a Pouillyo [4], aliisque eius sociis in Gallica *Academia Inscriptionum*, ineunte saeculo XVIII, cum de veritate historiae romanae controversia exarserit, impugnata fuit [5]. Sed revocare in dubium nefas est, quin traditio, quae est *constans*, nempe in qua ab ultima linea traditionali ad caput traditionis facilis re-

---

[1]) Ad rem s. Augustinus: « Qui viderunt viventem Christum, quem viderunt morientem, ipsam tamen resurrectionem, cum fieret, non viderunt, sed etiam certissime crediderunt, videndo, et tangendo virum, quem noverant mortuum »; *Liber ad Paulinam*, seu *Epist.* CXLVII, c. 4, n. 10.

[2]) *Essai* etc., lib. IV, c. 16. Lockium secuti sunt in Anglia Craigius (*Theologiae Christianae principia mathematica*, Londini 1669), et Auctor Anonymus (*Transact. angl.* 1699), atque in Gallia D' Alembert (*Eclairciss. de phil.*, § 4). Eidem opinioni Genuensis etiam imprudenter adstipulatus est in *Artis logico-criticae* lib. IV, c. 2, § 20, ed. cit., eamque *Calculi Probabilitatum* subsidio Laplaceus (*Essais* etc., p. 129), aliique geometrae fulcire adnisi sunt.

[3]) *Dict. hist. et crit.*, passim.

[4]) De Pouilly, *Discours sur l' incertitude de l' histoire* etc., 16 Dec. 1722, inter *Mémoires de littérature*, t. VI.

[5]) Horum sententiam Beaufort tuitus est integro opere, cui hanc adlevit epigraphen: *Sur l' incertitude des cinqs prémiers siècles de l' histoire romaine*, La Haie 1738.

gressus patet, et *ampla*, hoc est, in qua singulae lineae multos habent testes, certam factorum notitiam nobis largiatur. Enimvero traditio, quae hisce dotibus exornatur, plurimorum, qui aetate, moribus, ingenio etc. discrepant, concordi testimonio fulcitur; atqui de huiusmodi testimonio, ut paullo ante ostendimus, dubitare nullo modo nobis licet; ergo traditiones amplae, et constantes pro certis omnino habendae sunt [1]. Neque negotium cuique facessat, quod traditio, etsi a testibus oculatis initium sumat, tamen nonnisi per testes auritos usque ad nos transmittitur. Testes enim auriti eadem, ac oculati, fide digni sunt, quippe quod eadem, quae demonstrant testes oculatos nec decipi, nec mentiri, suadent etiam auritos in narratione ab eis excipienda non decipi, in eaque referenda non mentiri [2].

95. Quo autem vis traditionis necessariis dotibus exornatae luculentior fiat, advertendum est 1° errorem, si quis in ipsam irrepere queat, aut in prima linea, sive in capite traditionis, aut in secunda, aut in alia quacumque inveniri oportere; 2° generationes, ac proinde lineas traditionis non eodem temporis momento evanescere, sed sensim sine sensu sibi succedere, quia senes, viri, iuvenes, pueri eodem tempore vivunt. Quod cum ita sit, error in prima linea initium habere non potuit; auctoritas enim omnium testium oculatorum, sive coaevorum, qui in ea sunt, falsitatem gignere nequit. Neque per secundum lineae lapsum error invehi potuit; nam si quis dolus in ea serperet, multi ex prima linea, quicum alii secundae vivunt, adversus illam reclamarent, prohiberentque, ne primitiva traditio corrumperetur. Idem de tertia, quarta, aliisque succedaneis dicendum est, cum hae, alia cum alia, commisceantur. Igitur, quoties nullam lineam traditioni refragari, sed potius hanc ab omnibus quavis aetate acceptam esse compertum est, nempe, quoties de constantia, et

---

[1]) Ex hoc argumento perspicitur Bayleum, aliosque extra quaestionem vagari, cum traditiones in medium afferunt, quae inter fabulas iure, meritoque recensentur, puta de dynastiis Aegyptiorum, de Gentilium Deorum gestis, de lupa Remi et Romuli. Traditiones enim huiusmodi, quae sapientum, et prudentum calculo numquam probatae fuerunt, neque amplae, neque constantes dici possunt, ideoque ex numero illarum non sunt, quibus certam fidem adhibendam esse asserimus.

[2]) Lockius testes oculatos cum autographo, et auritos cum exemplari comparat, indeque colligit, quemadmodum exemplari non eadem, ac autographo, fides habetur, ita testi aurito non eamdem, ac oculato, fidem esse habendam. At haec Lockii comparatio dispar est, quippe quod exemplaria ab iis conficiuntur, quorum non raro interest autographum corrumpere, neque cum inter paucos res agatur, difficile est de corruptione convenire.

*

amplitudine traditionis nobis constat, nulla in ea erroris suspicio occurrere potest[1].

96. Obiic. Deistae, et Rationalistae: Haud possibile est facta per vulgi ora transire, quin corrumpantur; si quidem populus, cum potius imaginationi, quam rationi serviat, novis semper adiunctis ea exornat, iisque variis secundum varietates indolis, aetatis, et coeli, donec ipsa facta omnino immutentur. Ergo.

97. Resp. *Dist. ant.*, si sermo sit de factis levis momenti, *conc. ant.*, sin de factis illustribus, *subd.*, possunt corrumpi levia quaedam adiuncta, *conc. ant.*, ipsa summa factorum, atque adiuncta praecipua, *neg. ant.*; *neg. cons.* Haud inficias imus facta levis momenti, si diu per vulgi ora advolaverint, valde corrumpi, atque interdum omnino immutari. Nam, cum non omnium attentionem sibi concilient, eorum corruptio sensim sine sensu evenire potest. Sed, si facta sint magni momenti, corruptio locum habere potest, et re ipsa solet in quibusdam levibus adiunctis, sed ipsam summam, et potiora adiuncta illorum afficere nequit. Cum enim corruptio contingere non posset, nisi ex testium conventione, dicendum foret homines duarum saltem generationum in facto corrumpendo concordasse; quod, ut vidimus, constantiae ordinis moralis repugnat. Diversitas autem adiunctorum facti veritatem non solum non evertit, sed magis, magisque confirmat, cum luculenter demonstret substantiam facti, quam homines diversarum generationum, locorum, studiorumque eamdem, licet diversis adiunctis exornatam, testantur, certissima veritate niti. Ceterum, si ipsa summa facti corrumperetur, tunc factum re ipsa destrueretur; unde traditio ad facti ipsius originem non ascenderet, hoc est, non esset constans, neque idcirco ex iis, quae, ut modo diximus, fidem merentur.

98. Quod attinet ad *monumenta*, praemonendum est nos non in aliis monumentis vim facta probandi agnoscere, quam in iis, quae sunt ipsis factis coaeva[2], et a cuncto populo ad aliquod solemne, et publicum factum[3] posteritati commendandum eriguntur. Iam id genus monumenta certam notitiam factorum vel remotissimae anti-

---

1) Cf Bouillier, *Essais phil. sur l'ame des bètes*, 2 ed., Amster. 1737.

2) Hinc Voltaire (*Dict. phil.*, art. *Histoire*, sect. 1, *Des monumens*, p.252-253) eiusque gregales, cum ex eo, quod pleraque monumenta non sunt factis coaeva, illis omnibus vim probandi facta detrahunt, operam suam abutuntur.

3) Hanc aliam conditionem contra ipsum Voltaireum adnotatam volumus, ne monumenta, quorum vim hic propugnamus, cum iis, quae ipse commemorat, confundantur.

quitatis nobis comparant. Ipsa enim factum quoddam eo tempore, quo illa erecta sunt, ab omnibus pro vero habitum fuisse testantur. At dubitandum non est, uti ostendimus, de factis, quae omnes coaevi pro certis habent. Ergo ex monumentis certa cognitio praeteritorum factorum obtineri potest. Et sane nemini sui compoti in mentem venire potest incolas cuiusdam pagi, aut civitatis in eo conspirare potuisse, ut publico documento factum commendarent, cuius falsitas omnibus patesceret, aut, si pauci id aggressi essent, ceteros de illius falsitate siluisse. Afferant adversarii ex historia aliquod huius dementiae exemplum.

90. Restat, ut de auctoritate historiae disseramus. Sextus inter veteres negavit ullam esse historiae certitudinem [1]. In recenti aetate post Agrippam [2], Vayerium [3] Baylleus in *Lexico historico-critico* auctoritatem historiae labefactare saepe conatus est [4]. Ante Baylleum Lockius antiquae historiae vim valde minuerat [5]. Sectatores Lockii, quemadmodum traditionis, ita historiae vim extenuarunt. Historiarum auctoritas circa veterum nationum initia in dubium ab eis maxime revocata fuit, propterea quod putabant prima facta populorum nonnisi ex traditionibus semper incertae naturae ad historicos pervenisse [6]. Exinde orta est recentium Germanorum [7], et Gallorum [8]

---

[1]) *Adv. Gram.*, c. 11, sect. 254 sqq.

[2]) *De incertitudine et vanitate scientiarum*, c. 3, Antuerpiae 1533.

[3]) *Du peu de certitude qu' il y a dans l' histoire*; *Oeuvr.* t. XIII, p. 411-448, Paris 1669.

[4]) Cf prae ceteris art. *Desloges*, not. F, art. *Pericle*, not. H, et art. *Pellisson*, not. F.

[5]) *Op. cit.*, ibid., § II, p. 267, 268, ed. cit. De Lockio ait Petit-Radel: « Lockius, omnium maxime, testibus historiae auctoritatem detraxit, quamquam contrarium adseverasset »; *Tableaux comparatifs des synchronismes de l' histoire des temps héroïques de la Grèce*, Disc. prél., p. 22, Paris 1827.

[6]) Hanc opinionem, quam Vicus noster (*Principii d' una scienza nuova*; *Opp.* ed. G. Ferrari, Milano 1836) proposuit, Voltaireus, non pauci citatae Academiae Parisiensis (cf De Pouilly, *op. cit.*), aliique lockiani propugnarunt.

[7]) Cf eorum antesignanum Heine, *Apollodori Athen. Bibliotheca*, Praef. ed. prior. ad vol. II, not. a, necnon *Temporum mythicorum memoria a corruptelis nonnullis vindicata*, inter *Commentt. Societ. Gottingae antiq.*, vol. VIII, p. 3 sqq, et *De causis fabularum, sive mythorum veterum physicis*; *Opuss. Acad.*, t. I, p. 189 sqq, Gottingae 1788. Alios scriptores Germaniae, qui vel regulas ad mythos agnoscendos, atque interpretandos tradiderunt, vel iactata mythorum scientia innixi, in huius, aut illius populi prisca historia diruenda laborarunt, videsis in nostr. op. *Saggio di Risposte alle Quistioni di scienze profane ne' loro rapporti con la Fede* etc., in Ephem. *La Scienza e la Fede*, vol. XX, p. 438 sqq, Napoli 1850.

[8]) Praeter Voltaireum (*Diction. phil.*, art. *Histoire*, sect. 2), et Dupuis, *Origine des cultes*, Paris 1722) commemorare licet Michelet (*Histoire de la*

sententia, qua cunctarum gentium, et religionum initia mythis, sive fabulis involuta fuisse pertendunt, omniumque populorum antiquissimam historiam evertunt.

100. Verum, si traditione, et monumentis veritas antiquissimorum factorum ad nos usque sarta tecta transmitti potest, id potiori iure de historia tenendum est. Etenim vetus historia, quoniam vel civitatum tabulariis, ceterisque publicis actis, vel aliis id genus instrumentis innititur, eam saltem fidem meretur, quam in hisce instrumentis inesse demonstravimus; immo, ni fallimur, maiorem, quam in traditione, et monumentis, propterea quod difficilius est scripturam, quam traditionem corrumpere, difficiliusque monumenta interpretari, quam scripturam intelligere. Recens autem historia, quamquam unius testis, nempe historici narrationem complectatur, tamen in factis illustribus revera quamplurimos testes illorum nobis exhibet. Nam scriptor historiae recentis ea narrat, quae quamplurimi vel oculis suis hauserunt, vel ab aliis exceperunt, quaeque idcirco plurimos testes aut oculatos, aut auritos habent. Iam credibile non est aut historicum his in rebus mentiri voluisse, in quibus aequales eum mendacii facillime redarguere poterant, aut aequales mendacia illius excepisse,quin ne unus quidem contra ea reclamaret. Itaque historicus posteros decipere non potest, nisi ad fraudem perpetuandam cum ipso tota sua aetas quasi conspiret. Ita, cum Iosue scribit se, suamque gentem solem in diurna revolutione stantem ferme per integrum diem vidisse, atque universa natio Hebraeorum non solum hoc factum non reiicit, sed tamquam verum servat, posterisque mandat, ecquis non videt huius facti veritatem non unius Iosue, sed universae nationis testimonio fulciri? Idem dictum puta de testimoniis Moysis, atque Apostolorum, necnon omnium historicorum, qui eventus omnibus notos litteris consignarunt. Ex his omnibus luculenter apparet 1° ab. de Prades [1], Card. de la Luzerne [2], aliosque iure asseruisse unius historici narrationem multorum testimoniis aequivalere; 2° imprudenter Genuensem [3] unius, aut etiam duorum historicorum narrationi vim certitudinis denegas-

---

republique romaine, Préf., Bruxelles 1835), et plerosque progressus assertores, uti Leroux (*De l' humanité*, *de son principe et de son avenir*, Paris 1840, et *Encycl. nouvel.*, art. *Christianisme*), Reynaud (*Encycl. nouvel*, art. *Ciel*, et *Théologie*), Lamennais (*Les Évangiles avec des notes* etc. 2 ed., Paris 1846; de quo opere disseruimus in Ephem. citt., vol. XIII, p. 321 sqq), atque ex eclecticis Jouffroy, *Mélanges philos.*, p. 430.

[1]) *Op. cit.*, § 67, p. 186, 187, ed. cit.

[2]) *Op. cit.*, ibid. — [3]) *Op. cit*, loc. cit., § 13.

se; 3° poliora esse momenta, quae unius historici, quam quae unius simplicis testis narrationem certam efficiunt.

101. Praeterea a veritate quam longissime abest cunctarum nationum, et religionum origines mythis obvolutas esse. Etenim primo religionum hebraicae, et christianae origines, quas Rationalistae tenebris circumsepere student, omnino historicae sunt; siquidem, illa etiam, qua gaudent, divina auctoritate seposita, certum est libris, qui illas narrant, non mythos, sed sinceram historiam contineri. Et sane Moyses ea, quae narravit, partim ipsemet suis oculis usurpavit, partim a senioribus sincere accipere potuit, cum inter ipsum, atque Adamum nonnisi paucae generationes intercessissent. Apostoli vero tum non tradita ab aliis per longam annorum seriem, sed a se oculis aut auribus hausta scripserunt; tum in aetate admodum exculta vixerunt, in qua mythos effingere prorsus impossibile fuit [1]. Secundo, non negamus traditiones circa ethnicarum gentium origines fabulis plerumque contaminari, sed contendimus hasce fabulas eiusmodi non esse, ut veritatem corrumpant praecipuorum factorum, ex quibus imperia, et religiones constituta sunt. Enimvero, etiamsi historici ex sola traditione, id quod omnino negamus [2], origines populorum accepissent, quemadmodum Rationalistae pertendunt; tamen immerito eorum narrationibus fides negaretur, quia traditio, quae necessariis dotibus exornatur, totam fidem meretur. Et sane, ut perbelle ait Freretus, quemadmodum fabellae, quae in historiis de Cyro, Alexandro, Genghiskano, aliisque leguntur, ceteris eventibus eorum fidem non detrahunt; ita fabulae, quibus traditiones de Semiramide, de Theseo, et de Romulo scatent, non prohibent, quin ex constanti, atque unanimi populorum consensione illam Imperii Assyriorum, hos Athenarum, et Romae auctores habeamus. Certe, non quaeli-

[1]) Cf quae scripsimus in opere *Saggio* etc. in Ephem. citt., vol. XX, p. 558 sqq, et in dissert., *Del razionalismo teologico* etc., *ibid.*, vol. VIII, p. 414 sqq, Napoli 1844.

[2]) Falsum omnino est veterum nationum historicis non aliud, quam ipsarum nationum traditiones, suppeditasse. Nonnulli enim eventa narrant, quorum vel pars ipsi fuerunt, vel ab oculatis, atque auritis acceperunt, uti apud Hebraeos Moyses, Samuel, Nehemias, Esdras, apud Graecos Tucidides, Xenophon, Polybius, apud Romanos Sallustius, et Tacitus, apud Christianos Matthaeus, Lucas, Paulus, ceterique hagiographi. Iis vero, qui praecedentium aetatum historiam scripserunt, in promptu, praeter traditiones, fuerunt civitatum tabularia, templorum acta, privatorum tabulae, regum in regnis genealogiae, praesidumque, et iudicum in rebus publicis series, lapidum, et numismatum inscriptiones, annales nationum, aliaque id genus monumenta. Cf Para, *Theoria entium insensibilium*, tract. II, sect. 4, § 516, ex gall. serm. in lat. vertit F. T., Venetiis 1782.

bet traditio pro vera habenda est, quemadmodum non quaelibet historia fidem mereatur; sed in utraque ex critices regulis certa ab incertis, veraque a falsis secernere oportet [1]. Itaque concludamus mythicam methodum, quae a Rationalistis in priscis historiis explicandis adhibetur, nullis fundamentis niti, neque aliunde, quam a vatiniano ipsorum odio adversus Christianam Religionem profectam fuisse.

102. Obiic. Bayleus, aliique: Illud exploratum est non paucos eventus, qui pro veris diu habiti sunt, temporis progressu, falsos detectos fuisse. Ergo eventus, quos historiae exhibent, certi non sunt.

103. Resp. *Dist. ant.*, eventus, qui requisitis ad fidem producendam carebant, *conc. ant.*, secus, *neg. ant.; neg. cons.* Nos certe ii non sumus, qui cuncta, quae ab historicis narrantur, facta aeque digna fide esse pugnemus; siquidem in illis legendis ex critices regulis licet nobis vera a falsis, certaque ab incertis secernere. Iam has regulas extare ipsi adversarii fateantur oportet; si enim quorumdam factorum falsitas detecta tandem fuit, oportet regulas esse, quarum ope verae narrationes a falsis secerni queunt, ac proinde licet nobis, illis servatis, factorum praeteritorum certam notitiam assequi. E. g., certam faciet fidem historicus, si eorum, inter quos scribebat, neminem contradixisse constet, cum ipsorum, ne falsitas posteris traduceretur, interfuisset; si etiam post vulgatam historiam integritate, morumque sanctimonia a coaevis, et posteris probatus fuerit; si narrationis veritatem legitima traditio testetur; maxime autem, si ea referat, quae parti suae adversa sunt, vel non gloriam, sed dedecus sibi, suisque comparant, vel praeiudicatis opinionibus obsistunt, vel non commoda, divitiasque, sed paupertatem, persecutiones, aliaque incommoda, immo ipsam mortem afferunt [2].

104. Obiicit praeterea Bayleus. Indubium est illos eventus in fabellis numerare oportere, quos historici adiunctis secum pugnantibus exornant. Atqui non solum facta levis momenti, sed etiam illustria ab historicis varie enarrantur. Ergo historiae etiam circa facta magni momenti fabellis scatent, nullamque idcirco fidem merentur.

105. Resp., *Neg. mai.; trans. min.* Et sane, omnino falsus est ille canon a Bayleo statutus, quo nuper Straussius ad mythos in historia invehendos usus est [3]. Namque principio diversitas adiuncto-

---

[1]) Cf *Mémoires de l' Acad. des Inscript.*, t. IV, p. 151-158.

[2]) Haec omnia, liceat nobis id raptim adnotare, in historicis hebraicae, et Christianae Religionis cumulatissime inveniuntur.

[3]) Vid. hunc canonem Straussii apud Barthol. d' Avanzo in *Ephem.* cit., vol. VIII, p. 36, 55.

rum, quibus aliquis eventus a pluribus historicis narratur, dum arguit adiuncta illa non esse certa, veritatem ipsius eventus non solum non destruit, sed magis magisque confirmat; siquidem luculenter demonstrat eos in eventus illius narratione minime inter sese convenisse. Porro eventus, qui a pluribus historicis sine ulla conventione eodem modo describuntur, totam humanam fidem meretur; nam, aiente s. Chrysostomo, « multiformis et confùsa res est error; veritas autem una [1] ». Iam nos non omnibus narrationis historicae partibus certitudinem concedimus, sed iis, in quibus omnes historici concordes sunt; ceteris vero dumtaxat maiorem, aut minorem probabilitatem. Dissentire autem solent historici circa consilia, fines, causas, aliaque id genus adiuncta, et perraro circa substantiam eventuum. Praeterea, si allatus criticae canon obtineret, necesse foret haud paucos certissimos eventus in dubium revocare. Enimvero Mussardus ostendit, ex canone Straussii dubitandum esse de morte Caroli Temerarii [2]; idemque de historica existentia Lutheri Frid. Wurm [3]; et de Napoleone quidam Anonymus [4] praestitere. Ante eos Zanderus demonstraverat; narrationes Polibii et Livii de transitu Annibarus per Alpes adeo discordes esse, ut eruditi in illis componendis frustra insudaverint [5]. Immo, quod valde facetum est, Reirselinghus adiecit, ipsam *Vitam I. Christi* a Straussio elucubratam ex eius critice incertam esse, cum de illo opere multa sibi contradicentia ab Ephemeridum scriptoribus venditentur [6]. Quod spectat ad minorem, nequit in universum concedi historicos in factorum illustrium adiunctis referendis semper dissentire. Nam, exempli loco, narrationes vitae I. Christi a quatuor Evangelistis exaratae, contra quas post antiquos, recentesque deistas Straussius debacchatus est, ne in uno quidem adiuncto vere secum pugnant, quemadmodum ab innumeris Christianae Religionis defensoribus demonstratum est [7].

---

1) *In Epist. ad Rom.*, Hom. III, n. 2.

2) *Examen critique du système de Strauss*, part. 2, c. 3, § 2, p. 101, Gènève 1839.

3) *Vita Lutheri ad examen criticum revocata* (germ.), Mexici 1836.

4) *Vita Napoleonis examini critico subiecta* (germ.) vers. ex angl. ab R. Lipsiae 1836. Alois. Peisse scribit opellam anglam exaratam esse a Recaredo Wathely contra pyrrhonismum historicum Eumii, apud Hamiltonum, *Op. cit.*, p. 194, not. 2, ed. cit.

5) Apud Chassay, *Le D Strauss et ses adversaires parodistes en Allemagne* in ephem. *Annales de phil. chrètien.*, 3 ser., t. XII, p. 87-89, Paris 1845.

6) *Vita I. C. a Straussio exarata est fabula romanensis saec. XIX* (germ.) in *Ephem litt.* Menzelii, n. 76, Non. Augusti 1836.

7) Vid. cl. Barth. d' Avanzo, in *Eph.* cit. vol. VIII, p. 55, et nostrum *Specimen* in eisdem Ephem., vol. XX, p. 571, 572.

106. Obiic. Rationalistae: Negari non potest illos, qui originem populorum, et religionum describunt, facta quaedam narrare, quae, nisi mythorum ope explicentur, aniles, putidasque fabellas exhibent, cuiusmodi sunt pro historia Romana Remus, et Romulus a lupa lactati, et cotis ab Accio Naevio novacula secta, de quibus Livius, et Tullius mentionem faciunt. Ergo origines populorum, et religionum, quae in historiis exhibentur, non historicae, sed mythicae sunt.

107. Resp. *Dist. ant.*, ita ut penes omnes historicos illud occurrat, *neg. ant.*, penes aliquos, *subd.*, et tunc vera a falsis sunt secernenda, *conc. ant.*, omnia pro falsis sunt habenda, *neg. ant.*; *neg. cons.* In primis non omnes origines populorum, et religionum mythis obscurantur; namque, ceteris omissis, origines gentis hebraeae, religionumque hebraeae, et christianae nullis mythis commaculari, atque omnino historicas esse iamdiu doctissimi viri luculentissime demonstrarunt. Praeterea fabulae, quas aliquando vulgus, atque ex hoc historici originibus populorum admiscere solent, huiusmodi non sunt, ut ipsarum originum veritatem destruant, sed tantum nos cogunt, criticae artis subsidio, illas a veris eventibus discriminare. Ita, quidquid sit de lupa, quae Remum, et Romulum lactavit, non inde falsum efficitur illos romanae urbis primos auctores fuisse [1].

ARTICVLVS SEXTVS

De Scepticismo vulgari

108. Quandoquidem singulis instrumentis, quibus certam veritatum notitiam assequi possumus, vim, auctoritatemque suam vindicavimus, propositi nostri ratio expostulat, ut in praesentia universam scepticismi rationem spectemus, diligentique examini subiiciamus.

Triplex est, ut in praecedentis capitis primo articulo diximus, scepticismi genus, *vulgare* nempe, *mysticum*, et *criticum*. Ad scepticismum vulgarem quod attinet, iuvat in primis eius originem exponere [2]. Postquam philosophia, profligatis per Socratem Sophistis [3],

---

[1]) Multa, eaque valde egregia hac de re invenies apud Ioan. Henr. Pareau, *De mythica sacri Codicis interpretatione*, ed. 2, Traiecti ad Rhenum 1824.

[2]) Hanc de Scepticismo historiam fuse persecuti sumus in citt. nostris *Institutionibus Log.*, Pars altera, c. 32, p. 320-342.

[3]) Quinam Sophistae fuerint, diximus in *Logic.*, p. 2, c. 1, a. 1, p. 105. Iam,

copiosius, perfectiusque tractari coepit, ipsa ad beatitatis adeptionem semper spectavit [1]. At, quoniam Socrates potius philosophandi methodum, et finem, quam aliquam philosophiam tradidit, factum est, ut, qui ei successerunt Philosophi, Plato, Aristoteles, Epicurus, aliique, dum Socratem ducem sequi gloriabantur, in multas, secumque pugnantes opiniones distraherentur. Iam haec opinionum dissidia cum beatitudinis humanae consecutione, quam Socrates finem philosophiae esse praedicaverat, componi non posse Pyrrhoni visum fuit. Quare ipse putavit hominem, si felix esse velit, ita se gerere debere, ut res ex ea parte dumtaxat consideret, quatenus ab ipsis afficitur, sed nihil de illarum naturis definiat, itemque nihil de boni, et mali notionibus decernat, sed vel ex naturae impulsu, vel ex legum praescriptionibus vitam moderetur. Hinc in omnibus tum iis, quae ad scientias speculativas, tum iis, quae ad practicas [2] spectant, assensum cohibendum esse duxit, idque ut evinceret, decem modos definivit, qui τροποι τῆς ἐποχῆς, *modi retentionis* assensus, dicti sunt, propterea quod ex his assensionem de rebus retinendam esse colligebat [3]. Hi modi, ut Sextus Empiricus observavit [4], huc redeunt, nos non posse cognoscere res, quales sunt in seipsis, sed quales ad nos referuntur. Quapropter Sceptici statuebant nos cognoscere solas apparentias rerum φαινομενα, sed res ipsas, νουμενα, sive naturas ignorare, nihilque de his definire posse [5]; siquidem intellectui, ad quem naturas rerum definire spectat,

---

etsi Sophistae scepticismum haud profiterentur, tamen ipsi suis cavillationibus omnia incerta efficiebant. Quin etiam non defuerunt, eorum aetate, qui illum, teste Sexto Empirico (*Adv. Phys.* lib. I, sect. 52-54), aperte tuerentur.

[1]) S. Augustinus de vetusta philosophia disserens ait: «. . . propter quam (*beatam vitam*) unam omnium philosophorum invigilasse ac laborasse videtur industria» (*De Civit. Dei*, lib. VIII, c. 3); atque alibi: . . . . quae (*phil.*) se docere profitetur aliquid, unde fiant homines beati; *Op. cit.*, lib. XVIII, c. 39; cf lib. VIII, c. 9, et lib. XIX, c. 1.

[2]) Laert., lib. IX, segm. 101, et Sext. Emp., *Hyp. Pyrrh.*, lib. III, c. 22, 24. Oppido igitur falsus est Tennemannus (*Manuel d' hist. de la phil.*, trad. Cousin, § 24, t. I, p. 154, 155), cum scripsit Pyrrhonem dubitationem intra unius rationis theoreticae fines continuisse, quasi Kantio praelusisset, de quo paulo post.

[3]) Cf Sext. Emp., *Hyp. Pyrrh.*, lib. I, c. 14, sect. 36-163. Illud autem omissum nolumus, Pyrrhonem nihil scriptum reliquisse, sed fortasse Stilponem omnia momenta rationum,' quae Pyrrho, magister eius, ad retinendum assensum excogitaverat, in decem modos distribuisse, totamque scepticismi rationem explicasse. Cf quae de hac re scripsimus in op. *I principali sistemi di filosofia* etc., ed. 2, c. 1, § 2, p. 21, not. [1]).

[4]) *Op. cit.*, sect. 38, et 39.

[5]) Sext. Emp., *Op. cit.*, c. X, sect. 19, et 20.

pares, et contrariae utrinque rationes circa illas occurrunt[1]. Inde patet principium scepticae disciplinae esse *aequipollentiam rationum*[2], sive, quod ad idem redit, *pugnam rationum*[3], quippe quod *omni rationi ratio aequalis momenti adversatur*[4]; ex aequipollentia rationum oriri *assensus retentionem*[5]; ex assensus retentione autem *imperturbatum animi statum* circa res opinabiles, et *affectuum moderationem in necessariis*[6]. Hinc scepticae disciplinae principium erat *pugna rationum*, sive, ut graeca voce utamur, *antilogia*, finis *imperturbatus status animi*, sive *ataraxia*, medium, quo ad ataraxiam pervenitur, *retentio assensus*, seu *epoche*[7].

109. Novum autem scepticismi genus in Platonis Academia apparuit, auctoribus Arcesilao, qui novae, et Carneade, qui tertiae Academiae institutor fuit. Quamvis enim Academica disciplina cum Sceptica in *epoche*, sive assensus retentione consentiret, tamen duobus capitibus ab hac dissidebat. Enimvero 1° Academici aiebant nihil unquam a mente humana comprehendi posse; Sceptici non desperabant fore, ut aliquid ab ea comprehenderetur. 2° Hi contendebant omnes perceptiones aeque impares esse ad fidem obtinendam; illi pugnabant alias esse probabiles, alias non probabiles, quin etiam probabilium statuebant diversa genera[8].

---

1) Sext. Emp., *Op. cit.*, c. X, sect. 19, et 20, et c. II, sect. 22. Hinc sceptica disciplina cum decretis Heracliti, Democriti, Cyrenaeorum, Protagorae omnino confundenda non est, quemadmodum a quibusdam historicis factitatum est. Namque Heraclitus non docuit contraria circa idem dumtaxat apparere, sed revera existere. Democritus putabat res, cum varie hominibus appareant, nihil esse eorum, quae apparent, puta mel neque dulce, neque amarum; Sceptici vero, quid eae reapse sint, sese ignorare profitebantur, e. g., utrum mel sit utrumque, an neutrum; Cyrenaei, quamquam aeque ac Sceptici in solis affectionibus animi notam veri ponerent, tamen ab his dissidebant, quod non cohiberent assensum de natura rerum, sed hanc incomprehensibilem dicerent, et finem in voluptate, non vero in imperturbato animi statu collocarent. Protagoras vero pro re certa sumit materiam fluxilem esse, in eaque omnium apparentium rationes positas esse, cum Sceptici haec pro incertis haberent. Vid. Sext. Emp., lib. I, c. 29-33.

2) I'σοσθένεια τῶν λογῶν; Laert., lib. IX, segm. 76, et 101.

3) A'ντιλογία, Laert., lib. IX, segm. 61.

4) E'ποχή, Sext. Emp., *Op. cit.*, lib. I, c. VI, sect. 12.

5) *Ibid.*, c. XXII, sect. 196.

6) A'ταραξία, et *μετριοπάθεια*, *ibid.*, c. XII, sect. 23, c. XXVII, sect. 205, c. LIII, sect. 232.

7) LL. cit.

8) Ex quo altero discrimine duo consequuntur: 1° Quod Academici, secus ac Sceptici, qui nihil interesse inter bonum, et malum rebantur, sibi persuadebant verisimilius esse id, quod dicebant bonum, bonum esse, quam

110. Ex posterioribus Pyrrhoniis praecipue commemorandi sunt Aenesidemus, et Agrippa. Ille quidem, quia multis cavillationibus principium causalitatis, scilicet principium, quo ab existentia effectus existentia causae arguitur, impugnavit [1], quin immo ipsam notionem causae absurdam esse stabilire studuit [2]; hic autem, quia assensus retentionem ex eo maxime insinuavit, quod nullam demonstrationem confici posse arbitratus est [3].

111. Non pauci ex ultimis Scepticis ab illis sectis Medicorum prodiere, qui *Methodici*, et *Empirici* dicti sunt, propterea quod *Rationalium* scita aspernantes, in morbis curandis investigationem causarum abditarum negligebant, atque observationi factorum dumtaxat vacabant. Inter Empiricos Sextus, ob id Empiricus appellatus, magnum sibi nomen comparavit, non quod aliquid novi attulit, sed quod libris suis cunctas Scepticorum cavillationes complexus est [4].

112. At, postquam Religio Christiana graecanicam sapientiam devicit, humanasque scientias saluberrimo suo imperio subiecit, pyrrhonismus caput extollere non amplius ausus est. Re vera in tota historia mediae aetatis, ni fallimur, non fuere, qui Scepticos se esse profiterentur, si quosdam Arabes Christianae Religionis hostes exceperis [5].

113. Postquam vero humanae scientiae, ob Lutheri defectionem, Divinae Revelationis tutelam deseruerunt, pyrrhonismus rursus in scenam prodivit. Prae reliquis commemorandi sunt Michaël Montanus [6], Franciscus Sanctius [7], Foucherius [8], aliique.

---

malum, itemque de malo. 2° Quod Academici probabili, tamquam regula, in vita agenda utebantur; Sceptici vero leges, et consuetudines, et naturales affectiones secuti, sine ulla opinatione vivebant. Cf Sext. Emp., *Hypot. Pyrrh.*, lib. I, c. XXXIII, sect. 226-231.

[1]) Sext. Emp., *ibid.*, lib. II, passim; *Adv. Log.*, lib. II, passim.

[2]) *Ibid.*, lib. III, c. III, sect. 25, et 26: *Adv. Log.*, lib. II, sect. 453, et 454.

[3]) Idem, *Hypoth. Pyrrh.*, lib. I, c. XV, sect. 164 167.

[4]) Eius extant *Institutiones Pyrrhoniae*, in quibus universae disciplinae scepticae rationem exposuit, atque *Adversus Mathematicos* libri XI, qui ad singulas scientias evertendas spectant.

[5]) Horum antesignanus fuit Algazel in sua *Destructione philosophorum* apud Averroem, *Opp.*, t. X, Venetiis 1560.

[6]) Mich. Montaigne, *Essais*, lib. II, c. 12, lib. III, c. 8, 13, Bordeaux 1650.

[7]) Sanchez, *De multum nobili et prima universali scientia, qua nihil scitur*, Praef., p. 5, 6, 16, et 41, Lugduni 1662.

[8]) Foucher, *Lettre par un Academicien*, Paris 1675; *Apologie des Academiciens*, part. I, art. 1-5, part. II-IV, passim, Paris 1687.

114. Denique inter recentes Scepticos, missis Sensistis, quorum nonnulli philosophiam dubitationis amplexati sunt [1], infaustum sibi nomen compararunt Petrus Bayleus, et David Humius. Nam Bayleus in suo *Dictionario historico-critico* omnia,quotquot sunt, rationis decreta, Religionis Catholicae dogmata, gravioraque historiae eventa qua cavillationibus, qua dubitationibus convellere conatus est; atque Humius, sublatis notionibus substantiae, et causae, quae sunt potissima humanae scientiae fundamenta, totam ipsam scientiam sustulit[2].

115. Refutaturis scepticam philosophiam, quam Lactantius[3] *novam non philosophandi philosophiam* iure, meritoque dixit, illud in primis admonendum nobis est veritatem scientiae non posse defendi adversus Scepticos demonstratione *directa*, quia nulla directa demonstratio confici potest contra illos, qui nullum effatum ex se perspicuum, hoc est, nullum principium admittunt[4]; sed dumtaxat demonstratione *indirecta*, nimirum ea refellendo, quae a Scepticis disputantur [5]. Quae quidem demonstratio non parvae quidem utilitatis est; si enim ostensum fuerit infirmas, immo nullius ponderis esse rationes universae scepticae disciplinae, ostensum una erit nihil omnino esse, cur criteria veri, quibus certitudo humanae scientiae innititur, reiiciantur. Aggrediamur igitur hac via disciplinae scepticae fundamenta disiicere[6].

116. Atque in primis mente recolendum est Pyrrhonios non dubitasse, quin essent, a rebusque obiectis afficerentur, et, quamquam de rerum naturis nihil explorati sibi esse profiterentur, de existentia

---

[1]) Scepticismus, ut diximus (p. 445), ex sensismo naturaliter oritur.

[2]) Vid. *Tractatum de nat. hum.* etc., ed. cit. Humio praelusit Glanwillus, qui *pronuntiatum causalitatis* fere illis ipsis argumentis impugnavit, quorum auctorem Humium vulgo faciunt; *Scepsis scientifica adversus dogmaticorum vanitates* (angl.), Lond. 1665.

[3]) *Divin. Instit.*, lib. III, c. 6.

[4]) « Omnis ratio et demonstratio, inquit s. Thomas, hoc modo procedit, scilicet concedendo,et exquirendo rationem alicuius dicti. Sed illi, qui nihil concedunt, interimunt disputationem, et omnem argumentativam rationem. Vnde ad eos non potest haberi sententia ratiocinationis; per quam a suo errore tollantur »; In *Met. Arist.*, lib. XI, lect. VI. Cf Clem. Alex., *Strom.*, lib. VIII, c. 3 et 4.

[5]) « Si adversarius, inquit idem sanctus Doctor, nihil concedit, non potest cum eo (Metaphysicus) disputare, potest tamen solvere rationes ipsius »; I, q. I, a. 8 c. Cf p. 577, not. 1.

[6]) Hanc methodum commendat inter recentes scepticismi eversores Petrus de Villemandy, qui scepticos refellendos esse edixit *ex propriis eorum principiis non modo concessis, sed etiam invicte assertis*. Vid. *Scepticismus debellatus*, c. VII, p. 39 sqq, Lugd. Bat. 1697.

apparentiarum, sive phaenomenorum certos fuisse. Iamvero liceat nobis ab eis sciscitari, cur conscientiae, quae nos esse, atque a rebus affici testatur, fides adiungenda sit, sensibus vero externis, atque intellectui detrahenda? Nulla profecto ratio est, ob quam uni instrumento cognoscendi credendum sit, reliquis non item; quapropter, si dubitare oporteret de reali existentia rerum, quas sensus nobis manifestant, et de veritate intelligibilium, quae intellectu cognoscimus, pari ratione dubitandum cuique foret de reali existentia suipsius, et sensilium apparentiarum. Quod vero attinet ad sensus, agnoscebant Pyrrhonii apparentias sensiles a rebus externis in animo produci, sed contendebant ex apparentiis rerum non posse cognosci, quid sint ipsae res, si quidem haud possibile est nos cognoscere, utrum res tales sint, quales nobis videntur. At, si res vere animum afficiunt, 1° dubitandum non est de reali existentia rerum, quippe quae non possent animum afficere, nisi essent; 2° tenendum est aut affectiones rerum sensilium tales re vera esse, quales nobis videntur, aut saltem esse in rebus vim animos ita afficiendi; quorum alterutrum Dogmatici secundum diversa sua systemata contra Scepticos tuentur. Quod attinet ad intellectum, nos res intelligere ex conscientiae testimonio non minus certum nobis est, quam apparentias sensiles animo nostro obversari, namque nos intelligimus totum esse maius qualibet parte sui, non secus ac mel dulce nobis esse experimur. Quin etiam intellectiones haud raro multo manifestiores sunt, quam apparentiae sensuum; unde si Sceptici concedunt non esse dubitandum de apparentiis, qua apparentiae sunt, pari ratione nec de intelligentia, qua intelligentia est. Itaque si certum est mel videri nobis dulce, quia tale nobis videtur, aeque certum est nos intelligere totum esse maius qualibet parte sui, quia totum, et partes intelligimus.

117. Praeterea Sceptici, dum omnem certitudinem, quasi lucem, menti nostrae eripere conantur, non pauca pro certis, et exploratis sumunt, atque, si id dicere fas nobis est, certitudinem certitudine oppugnant. Atque illud in primis solemne est, quod, dum ipsi decernunt nos nihil scire posse, edisserere coguntur, utrum, necne sciant se nihil scire. Iam, si asserunt se ne illud quidem scire, quod nihil scitur, suam ipsi philosophandi rationem perimunt; sin se id solum scire aiunt, quod nihil scitur, iam concedunt unum saltem nos scire, proindeque falsum esse, quod nihil scitur. Hac argumentatione Lactantius Pyrrhonios insecutus est. « Si nihil, ait, sciri potest, necesse est id ipsum sciri, quod nihil sciatur. Si autem scitur posse

nihil sciri, falsum est ergo, quod dicitur, nihil posse sciri. Sic inducitur dogma sibi repugnans, seque dissolvens [1] ».

118. Quod de primo pronuntiato speculativo scepticae disciplinae dictum est, idem de primo pronuntiato practico locum habet. Nam, si certum est vitam ducibus natura, et consuetudine instituendam esse, iam falsum est mentem humanam nulla certa notitia potiri; sin hoc etiam, ut caetera, est incertum, vacillet necesse est scepticae disciplinae fundamentum, quod ad vitae consuetudinem spectat[2].

119. Easdem repugnantias contra recentes Scepticos nobis urgere licet; siquidem ab his plerumque eadem crambe recocta est. Exempli instar sit David Humius. Hic enim pro fundamento suae scepticae disciplinae posuit illud decretum, a Dogmaticis, saltem nobilioribus, reiectum, quo omnes cognitiones ex sensatione, et reflexione manare statuitur [3], indeque nihil, nisi phaenomena nobis comperta esse confecit. Quare, dum omnia incerta esse sancivit, aliquid pro certo sumpsit.

120. Praeterea Sceptici veteres, recentesque, omnibus iisdem cognoscendi instrumentis, ac Dogmatici, utuntur, et cum ipsa instrumenta omni vi probandi carere demonstrant, et cum singula Dogmaticorum decreta impugnant. Ipsi enim ratiocinationes alias ex aliis nectunt, atque innumeras demonstrationes conficiunt ea mente, ut probent nos nihil posse demonstrare, nihilque re ipsa a Philosophis fuisse demonstratum. Quocirca Pyrrhonii rationem ratione aggrediuntur. At vero, ut scite Ancillonus inquit, « ratio, cum rationem oppugnat, nonnisi per ratiocinationes id agere potest. Iam, quoniam omnis ratiocinatio duo expostulat, nempe quaedam principia, ex quibus proficisci debet, et certitudinem legum logicae, liquet, si ratiocinationes, quibus certitudo impugnatur, sunt legitimae, et verae, non omnia esse incerta; sin nobis de illarum veritate certis esse non licet, illas non posse humanas cognitiones evertere, neque id consequi, quod omnia incerta esse evincant [4] ».

---

1) *Divin. Instit.*, lib. III, c. 6. Simili argumentatione usus est s. Augustinus, cum inquit: « Omnis, qui se dubitantem intelligit, verum intelligit, et de hac re, quam intelligit, certus est; de vero igitur certus est »; *De vera Relig.*, c. 36, n. 73. Cf Clem. Alex., *Strom.*, lib. VIII, c. 5, et Euseb., *Praep. evang.*, lib. XIV, c. 18.

2) Cf Euseb., loc. cit.

3) *Essais* etc., Ess. II, t. I, p. 73 sqq, ed. cit.

4) *Essais de philos., de politiq. et de litterat.*; *Ess. sur le scepticisme*, t. I, p. 264, Paris 1832.

121. Denique, ut repugnantiis Scepticorum finem faciamus, alia duo advertimus: 1° Ipsi omnes ad unum, cum modos epoches exponunt, atque evolvunt, ut res prorsus inexploratas nobis esse probent, rerum sensilium naturas, varietates, et discrimina satis sibi explorata esse sumunt[1]. 2° Illos, qui nihil scire, aut incerta omnia esse decernunt, scire oportet, quid sit scire, et quid nescire, quid sit certum, quidque incertum, et quid inter scire, et nescire, et inter certum, atque incertum intersit. Ad rem s. Augustinus: «Non solum qui dicit scio, et verum dicit, necesse est, ut quid sit scire sciat; sed etiam qui dicit nescio, idque fidenter, et verum dicit, et scit verum se dicere, scit utique quid sit scire, quia et discernit ab sciente nescientem, cum veraciter se intuens, dicit nescio: et cum id se scit verum dicere, unde sciret, si quid sit scire nesciret?[2]»

122. Nec minus, quam Sceptici, Academici veritati adversantur, cum ad probabile confugiunt. Principio s. Augustinus longa oratione Academicos ad incitas redigebat. Academici enim aiebant sapientis esse non opinari, hoc est, rei incertae non assentiri, cumque nihil certi sit, sapientis esse nulli rei assentiri. His sanctus Doctor respondebat sapientem illud saltem scire debere, quid sit sapientia, cumque sapientia non sit nihil, sapientem alicui rei assentiri oportere; hinc Academicis alterutrum dicendum est, aut sapientiam esse nihil, aut qui sapientiam ignorat, posse esse sapientem[3].

123. Praeterea haud possibile est nos posse statuere, quid sit verisimile in unaquaque re, nisi, quid sit verum, cognoscamus. Si enim ex ipsis Academicis, ut est apud Tullium, fieri potest, ut quod sapienti ex accurata circumspectione probabile visum est, id absit longissime a vero, quomodo sapiens confidere potest se ad verum saltem quam proxime accedere?[4] Vt id luculento exemplo declaretur, Tullio, Academicorum partes suscipienti, lubenter concedimus probabile videri quempiam Roma Puteolos navigaturum stadia triginta, probo navigio, bono gubernatore, mari tranquillo, illuc venturum esse salvum. Sed liceat nobis eum rogare, unde id probabile videtur? procul dubio ex eo quod certe scitur, quaenam navigio ad Puteolos tuto appellendum necessaria sunt. Hoc idem argumentum adversus antiquos, atque aequales Academicos s. Augustinus eleganter urgebat[5].

---

1) Cf Eusebium, loc. cit.
2) *De Trin.*, lib. X, c. 1, n. 3.
3) *Contr. Acad.*, lib. III, c. 14, n. 32. Cf totum librum.
4) *Acad.* I, lib. II, c. 11.
5) *Op. cit.*, lib. II, c. 12, n. 27.

124. Denique eo ipso, quod Academici docebant nullas certas nobis esse rerum notitias, sed solum magis, minusve probabiles certitudinem se sequi profitebantur. Nam pro certis haec sumebant: 1° quas rerum habemus notitias, neque esse omnino incertas, neque certas, sed tantum probabiles; 2° diversa esse probabilium genera; 3° certis nos regulis potiri, quibus probabilitatis momenta, et gradus metiri possumus; 4° argumentationes, quibus mentem nostram numquam certitudinem, sed dumtaxat probabilitatem consequi posse suadere conabantur, certitudine gaudere.

125. Sed, age, videamus ea, quae Sceptici afferunt, momenta, ex quibus assensionem nobis retinendam esse colligunt[1].

126. Obiic. 1° Sensationes multum inter sese differunt 1° *ex animalium varietate*, nempe ex eo quod animalia varie a rebus obiectis afficiuntur; 2° *ex hominum differentia*, siquidem alii ab aliis animo, et corpore differimus; 3° *ex sensuum diversitate*[2]; 4° *ex circumstantiis*, scilicet ex diversitate conditionum, in quibus versamur[3]; 5° *ex positionibus, intervallis, et locis*[4]; 6° *ex admixtione*, nempe ex aliquo elemento vel in ipsis sensibus sito, vel inter sensus, et res obiectas interposito, quod sensationem comitatur[5]; 7° *ex quantitatibus, et constitutionibus rerum obiectarum*[6]; 8° *ex iis, quae crebro, aut raro contingunt*[7]. Ergo nihil de rebus, prout in se ipsis sunt, a nobis cognosci potest[8].

127. Resp., *conc. ant.*; *neg. cons.* Enimvero nos haud diffitemur sensationes a statu organorum sensoriorum pendere, proindeque variare, pro eo ut variant organa sensoria, et cum his ea omnia, quibus ipsa quacumque ratione immutari possunt. Ast haec varietas sensationum ad rem non facit; namque rationis, quemadmodum vidimus, est iudicare, utrum sensus nostri ita sint comparati, ut im-

---

1) Cavillationes, quas congessit Aenesidemus, ut investigationem causarum non esse possibilem suaderet, itemque illas, quibus Humius ad notiones substantiae, et causae tollendas permotus fuit, opportuniori loco solvemus.

2) E. g., pictae tabulae visui quidem videntur aliquid prominens habere, sed non tactui.

3) E. g., non eodem modo in vigilia, et somno, in odio, et amore etc. a rebus afficimur.

4) Ex hisce singulis easdem res diversas apparere quotidianis exemplis edocemur.

5) E. g., eadem vox alia apparet in patentibus locis, alia in angustis.

6) E. g., ramenta argenti, si singula seorsum sint, nigra, si plura coacervata, alba videntur.

7) E. g., res eadem ob frequentiam, aut raritatem aliquando admiratione digna, aut pretiosa, aliquando non talis videtur.

8) Huc spectant octo modi epoches pyrrhoniae.

pulsiones rerum externarum commode excipere, et ad animum adamussim transmittere valeant, praeceptaque insuper adiecimus, quae ad recte iudicandum de sensuum testimonio prae oculis habere oportet[1]. Illud autem observandum est, hac difficultate certitudinem potius asseri, quam tolli. Etenim, cum Sceptici docent nobis apparere res, a quibus afficimur, sed ignotum esse, utrum ipsae in se sint, quales nobis apparent, concedant necesse est 1° se existere, quia nisi existerent, species rerum per sensus excipere non possent; 2° affectiones, quas animus patitur, a rebus externis proficisci, resque idcirco extra nos existere, a quibus afficimur[2]; 3° ut alia omittamus, sensationes nostras esse obiectivas, quippe quod, ut Eusebius ex Aristocle adversus Cyrenaeos aiebat, « qui sentit idem, quin aliquid patiatur, fieri nullo modo potest. . . Iam, si sentire est pati aliquid, et quidquid patitur, ab aliquo patitur, consequens omnino est, quod efficit, ab eo, quod patitur, esse diversum[3] ».

128. Obiic. 2° Opiniones, et consuetudines apud populos, et sapientes, ut omnibus compertum est, saepe sibi invicem adversantur. Atqui huiusmodi opinionum oppositio argumento est certam veritatis cognitionem a nobis comparari haud posse[4]. Ergo.

129. Resp. *Neg. min.; neg. cons.* Et sane 1° si consuetudines Gentium, et opiniones Philosophorum non raro inter se dissident, indubium etiam est Gentes in multis institutis, et legibus concordare, multaque de rebus, et officiis decreta esse omnium Philosophorum communia. Enimvero omnes Gentes, et Philosophi concorditer tenent aliquam Deitatem existere, eamque cultu quodam nobis prosequendam esse; animos esse immortales, ob idque religiosam sepulcrorum curam habendam; alias actiones esse natura bonas, alias malas, atque illas praemium, has poenam mereri; legibus patriis morem gerendum esse, aliaque id genus quam plurima. Quapropter, si Sceptici illa ex dissidentia inter incerta reiiciunt, haec ex consensione certa fateri debent. 2° Dissidentia Philosophorum, si Scepticos ipsos exceperis, non spectat neque prima, atque immediata pronuntiata cum facti, tum rationis, neque ea, quae ex his proxime eliciuntur, sed ea solummodo, quae aut sine longa ratiocinationum serie cognosci nequeunt, aut circa abditas quasdam rerum naturas, et causas versantur. Iam, si haec postrema pronuntiata considerentur, primo Dogmatici haud diffitentur non pauca esse incerta,

---

1) Cf p. 569-570.—2) Cf p. 570, et 606-607.
3) *Op. cit.*, lib. cit., c. 17.
4) Huic obiectioni alius modus epoches respondet.

eaque in primis, circa quae Philosophi serio dissident. Deinde plura sunt, quae aliquae philosophorum sectae potius ob libidinem disputandi, quam ob eorum obscuritatem aut in dubium revocant, aut inficiantur; unde ab istorum dissidentia nihil contra veritatem afferri debet. Tum non pauca, de quibus olim Philosophi utrinque disputabant, deinceps ad liquidam, sinceramque veritatem adducta fuere; quamobrem ex eo, quod Philosophi de aliqua re definienda inter se decertant, colligere non licet illam non posse comprehendi, sed tantum adhuc comprehensam non esse. 3° Tandem, si opiniones populorum, et decreta sapientum in disquisitionibus philosophicis prae oculis habere iuvat, id certe circa ea, in quibus consentiunt, non vero circa ea, in quibus dissident, valere debet.

130. Nos non latet Scepticos hac difficultate in id intendere, ut non solum apparentia cum apparentibus, et apparentia cum intelligibilibus, sed etiam intelligibilia cum intelligibilibus pugnare ostendant [1]. At, si apparentiae rerum non semper sibi cohaerent, atque interdum etiam rerum apparentiae ipsis rebus haud respondent, fieri numquam potest, ut ratio de eadem re contraria dogmata fundat, et secum ipsa pugnet. Enimvero, quoniam sensus dumtaxat exteriora, sive apparentias rerum nobis denuntiant, atque insuper in his denuntiandis interdum obstacula nanciscuntur, facile intelligitur, quid est, quod nos res non semper eodem modo sentiamus, neque semper tales, quales in se ipsis sunt, pugnaque idcirco inter ipsa apparentia invicem, atque inter apparentia, et intelligibilia interdum existat. At pugnam inter ipsa intelligibilia existere haud possibile est. Et sane, cum enunciationes ex se intelligibiles sint identicae, dici nequit contrarias, paresque rationes circa illas extare posse, nisi idem posse simul esse, et non esse dicatur. Idem de ratiocinatione dictum puta, propterea quod ratiocinatio, ut alibi diximus, tum recte instituitur, cum identitas inter praemissas, et conclusionem existit; quapropter qui, concessis praemissis, conclusionem non concedit, is sane idem simul de eadem re asserit, et negat [2].

131. Obiic. 3° Cognitio veritatis ad subiectum, quod eas cognoscit, refertur; ergo veritas, prout absolute in se est, a nobis non cognoscitur [3].

---

1) Id ipsum postremis hisce temporibus Kantius ostendere adnisus est in ea *Critices rationis purae* parte, quam *Antitheticam rationis purae* vocavit.

2) Cf Ploucquet, *Dissertationes phil. selectiores*, Diss. *De epoche Pyrrhonis*, p. 35, Traiecti ad Rhenum 1871.

3) Hoc sophisma est ille modus epoches, qui *a relatis* appellatus fuit, et

132. Resp., *Dist. ant.*, si spectetur, prout est affectio subiecti cognoscentis, *conc. ant.*, sin prout circa veritatem ipsam, quae cognoscitur, versatur, *neg. ant.; neg. cons.* Enimvero omnis cognitio necessariam relationem habet non solum ad subiectum, quod cognoscit, sed etiam ad obiectum, quod cognoscitur. Iam ipsa, prout ad subiectum refertur, huius naturam induit, atque ideo mutabilis, aeque ac istud, est; sed, prout ad obiectum refertur, in eo posita est, quod illud, quale in sui natura absolute est, exhibet, ita ut non ab aestimatione intellectus pendeat, sed ab ipsis principiis rei oriatur. Quamobrem ex eo quod cognitio veritatis relationem ad subiectum habet, humanam mentem nullius certae cognitionis capacem esse confici nequit. Audiatur s. Thomas: « Illud, quod est in aliquo, non sequitur illud, in quo est, nisi quando causetur ex principiis eius; unde lux, quae causatur in aere ab extrinseco, scilicet ex sole, sequitur motum solis magis quam aerem; similiter veritas, quae in anima causatur a rebus, non sequitur existimationem animae, sed existentiam rerum; ex eo enim quod res est, vel non est, oratio vera, vel falsa dicitur [1] ».

133. Obiic. 4° Nihil est evidens, et certum sine demonstratione; atqui demonstratio non potest confici sine aliqua enunciatione, quae est ex se evidens, et demonstrationis non eget [2]; ergo nihil certi cognosci a nobis potest.

134. Resp. *Neg. mai.; conc. min.; neg. cons.* Sunt, ut vidimus [3],

---

qui, ipsis Pyrrhoniis docentibus, uti iam innuimus, est fere omnium modorum epoches fundamentum.

[1]) *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. 1, a. 2 ad 3. Ex his pronum est erroris redarguere recentes propugnatores progressus, seu perfectibilitatis generis humani. Quemadmodum Pyrrhonii veritatem in singulis hominibus, ita ipsi hanc in singulis aetatibus variare arbitrati sunt; unde illud, quod Pyrrhonii colligebant, consequitur nos res cognoscere pro eo ut ab illis afficimur, non quales in se ipsis sunt. At vero intellectus potest quidem mutari, et progredi, quia ex errore ad veritatis cognitionem, vel ex leviori ad penitiorem eius cognitionem gradum facit; sed ipsa veritas, quae est obiectum intellectus humani, capax mutationis, et progressus esse nequit. Et sane veritas nostrarum cognitionum in earum cum rebus, quas repraesentant, convenientia posita est, ac proinde in ipsa realitate rerum fundamentum habet (cf p. 53). Atqui realitas rerum, cum ab exemplaribus Divini Intellectus pendeat, immutabilis est, quemadmodum immutabilis est Divinus Intellectus. Ergo veritas, quae est obiectum intellectus, seu illud, quod veritatis cognitionem constituit, mutationis, et progressus capax non est. Cf nostrum op. *I principali sistemi* etc., c. II, § I-VIII, p. 150-270, ed. cit.

[2]) In hisce duobus pronuntiatis argumentatio Agrippae, eiusque successorum fundatur. — [3]) P. 576-577.

quaedam veritates, quae ea luce menti affulgent, ut demonstrationis neque indigae, neque capaces sint. « Ea, ad rem inquit s. Thomas, quae naturaliter rationi sunt insita, verissima esse constat, in tantum, ut nec falsa esse sit possibile cogitare [1] ». Enimvero quis umquam totum alicui suae parti aequale, circulum-quadratum, aliaque id generis concipere valet? Possunt sane haec, ut ait Aristoteles [2], ore proferri, sed nullo pacto mente reputari. « Et hoc ideo, ut ex eodem Stagirita Aquinas explicat, quia nihil est adeo verum, quin voce negari possit. Nam et hoc principium notissimum, quod non contingat idem esse et non esse, quidam ore negaverunt. Quaedam vero adeo vera sunt quod eorum opposita intellectu capi non possunt; et ideo in interiori ratione eis obviari non potest, sed solum exteriori, quae est per vocem [3] ». Cum igitur sint quaedam pronuntiata adeo ex se ipsis perspicua, ut ea in dubium revocare nobis non liceat, liquet non solum non oportere illarum demonstrationem exhibere, sed ne ullam quidem controversiam de ipsarum veritate, aut falsitate posse institui [4]. Hinc illud Scholasticorum effatum: *Contendenti principia respondere nefas*, quo sane illud significabant, cum iis, qui principiorum veritatem in controversiam vocant, non posse disputari, quippe quod disputatio sine quibusdam principiis existere nequit [5].

---

1) *Cont. Gent.*, lib. I, c. 21.—2) *Post. Anal.*, lib. I, c. 10.

3) In *loc. cit.*, lect. XIX. Cf ibid., lect. VII, XVII.

4) Cf Arist. *Met.*, lib. III, c. 4, et Clem. Alex., *Strom.* lib. VIII, c. 3. Ut id luculentius declaremus, Scepticos percontamur, qua ex causa in qualibet re demonstrationem quaerant? Sane, quia sola demonstratione rem evidentem fieri censent. At, si illi evidentiam immediatam non agnoscunt, ne mediatam quidem, quae demonstratione gignitur, agnoscere possunt. Enimvero evidentia mediata differt ab immediata ex via, qua utramque adipiscimur, quippe quod haec exsurgit in nobis ex sola comparatione terminorum, illa vero ope tertii termini, qui utriusque convenientiam, aut discrepantiam prodit. Verum, quocumque modo evidentiam enunciationis assequimur, haec semper ex eo in nobis efficitur, quod perspicimus attributum cum subiecto convenire, aut ab eo discrepare. Itaque qui evidentiae immediatae oculos mentis claudunt, falso pollicentur se evidentiae demonstratione comparatae adsensuros.

5) Ex his collige, quanta iniuria Degerandous (*Hist.comp.*, 1e ed., part.I, c. 13, t. II, p. 9-11), atque ex eo Galluppius (*Lezz.*, lez. IV, t. I, p. 28-30) istud effatum insolenter Scholasticis obiecerint, quasi os obstruere voluissent eorum, qui ab ipsis assertionum suarum momenta expostularent. Nam quisquis vel primoribus labiis Scholasticam philosophiam degustavit, novit eos nihil aliud sibi voluisse, quam pronuntiata, quae scientiarum initia et fundamenta sunt, suapte luce ita effulgere, ut neque demonstratione opus

ARTICVLVS SEPTIMVS

De Scepticismo mystico

135. Scepticismus mysticus, qui, prout diversis modis exponitur, *Traditionalismus*, vel *Supernaturalismus philosophicus* quoque appellatur, ad illos Christianos Philosophos, ut iam diximus [1], spectat, qui cum negent rationem, humanam suis viribus vel ullam omnino cognitionem, vel veritates abstractas, et generales, vel saltem morales, et metaphysicas posse cognoscere, ad Divinam Revelationem, quae vel ex Sacra Scriptura, vel ex generis humani traditione, vel ex institutione sociali nobis patescit, veluti ad verum, germanumque illarum veritatum criterium, confugiunt.

136. Quandoquidem praecipuos huius systematis auctores, diversasque rationes, quibus illud ab eis propugnatur, alibi exposuimus [2], eorumque methodum adeptioni scientiae omnino imparem esse ex ipsius scientiae natura ostendimus [3], tum quoque ex modo, quo cognitionem rerum nobis comparamus, probavimus humanam cognitionem sine istitutionis socialis auxilio evolvi posse [4]; non aliud modo nobis reliquum est, quam ut alia pauca, quae ad praesentem quaestionem pertinent, observemus.

137. Principio defensores scepticismi mystici, qui nonnisi Revelatione, quocumque modo eius notitia ad nos pervenisse dicatur, omnes veritates a nobis cognosci autumant, 1° in plures errores, quam Sceptici vulgares, ruunt; 2° non modo Divinae Revelationis auctoritatem non adstruunt, sed ipsam quoque penitus tollunt.

138. Quod ad primum spectat, isti Philosophi, dum, vulgarium Scepticorum more, nihil rationi humanae esse pervium sciscunt, et perfectam certitudinem ab una Revelatione petendam contendunt, plura, quam ipsi Sceptici vulgares, pro certis sumunt. Nam tamquam certum sumunt non solum humanam rationem assequendae

---

habeant, neque demonstrari possint. Quam vero subtiles et copiosas de unaquaque vel minima controversia demonstrationes exhibuerint, multa, ponderosaque eorum volumina abunde testantur.

1) P. 548.

2) Cf p. 186, et 187, et p. 508. Philosophis, quos ibi nominavimus, praelusit saec. XVII Hieronymus Hirnaym in suo opere, *De Tipho generis humani, sive scientiarum humanarum inani et ventoso tumore* etc., Pragae 1674. Inter illos Botenius deinceps suam sententiam retractavit. Cf Ephem. *La Scienza e la Fede*, vol. I, p. 306. Napoli 1841.

3) P. 187, et 189. — 4) P. 509 sqq.

certitudini esse imparem, sed etiam nos, ope Revelationis, illam assequi posse. Quod postremum, dum sine Revelationis subsidio pro certo habent, alia multa non revelata, tamquam, certa, sumunt. Nam qui putat Revelationem esse criterium veri certus sit oportet existere Deum; Revelationem re ipsa fuisse olim hominibus factam; illam ad nos usque sartam tectam pervenisse; Deo intellectus, et voluntatis obsequium nobis praestandum; falsas non esse Sanctorum Virorum mentes, quibus Revelatio facta est, nec deceptos sensus illorum, qui eventus, in quibus Religiones Hebraea, et Christiana fundantur, viderunt, et narrarunt; Traditionem, et Historias, per quae Revelatio [1] de aetate in aetatem traducitur, omnem fidem mereri, aliaque non pauca, quae his decretis continentur. Insuper ipsi, non secus ac vulgaris scepticismi defensores, definiunt, dividunt, distinguunt, et ratiocinationes alias ex aliis nectunt, ut nihil definiri, nihil dividi, nihil distingui, nihilque ex alio argui iure posse evincant; et dum definitiones, divisiones, aliaque logicae instrumenta, tamquam arietes, ad scientiae moenia convellenda adhibent, Dogmaticos illis ipsis ad scientiam tuendam utentes acerbissime redarguunt. Vno verbo, more Scepticorum vulgarium, logicam logica oppugnant. Liquet igitur Revelationis existentiam, et divinitatem illis innotescere non posse, qui sensuum, rationis, aliaque, quae Dogmaticis probantur, criteria minime agnoscunt.

139. Alterum, quod proposuimus, facile quoque est evincere, scilicet eo ipso, quod Revelationem esse unicum criterium veri decernitur, Revelationem ipsam perimi. Enimvero Revelatio neque cogitari, neque cognosci a nobis potest, nisi tamquam certa, et explorata ea omnia habeamus, quae modo commemoravimus. Quamobrem qui contendunt incerta ea esse, antequam Revelatione innotescant, ii sane Revelationem, quae sine illis decretis constare nequit, incertam faciunt; siquidem Revelationis existentia ex ipsa Revelatione demonstrari non potest. Iam, si incerta est nobis Revelationis existentia, incerta esse oportet ea omnia, quae ipsa complectitur. Quod de Revelatione diximus, id dicendum quoque est de traditione generis humani, quocumque modo haec, secundum diversa systemata, intelligatur, et ad nos usque traducta dicatur. Itaque scepticismus mysticus, si eo modo, quem diximus, intelligatur, Revelationem non modo non adstruit, sed etiam omnino tollit [2].

---

[1]) Notandum hic est Revelationem Christianam non solum Scriptura, sed etiam Traditione contineri; de qua re Theologos conferre licet.

[2]) Ne quis ex obsequio erga Religionem Christianam ad hoc systema am-

140. Neque traditionalismum probabilem effecit P. Ventura, cui nonnulli hodie adstipulantur. Ille ratus est rationem humanam non quidem omnes veritates, sed illas tantum, quae ad ordinem metaphysicum, et moralem spectant, inquirere haud posse, earumque notitiam non aliter assequi, quam ope institutionis socialis, quae traditionem a primis parentibus profectam, et per omnes aetates transmissam complectitur [1]. Ne illa, quae adversus p. Venturam, eiusque sectatores alibi observavimus [2], repetamus, satis sit hoc in loco unum adnotare. Cl. p. Ventura non negavit 1° esse quaedam pronuntiata adeo perspicua, ut ipsa per se menti humanae patescant, eique veluti innascantur, quae demonstrationum initia sunt; 2° rationis, qua quilibet homo pollet, proprium esse evolvere dogmata, quae primis illis pronuntiatis continentur. Iam vero, quandoquidem veritates metaphysicae, et morales aut sunt prima effata, sive principia; aut ea, quae ex his, rationis ope, eliciuntur, consentaneum est quemlibet hominem vi suae *privatae* rationis posse veritates metaphysicas, et morales inquirere, atque invenire. Et sane, si licet cuique homini, ipso p. Ventura docente, per *privatam* rationem mathematicas veritates detegere, quid est, quod ipse non possit metaphysicas, et morales assequi? Quemadmodum enim in illis, ita etiam in his sunt quaedam principia ex se perspicua; unde si ratio valet ex illis nova dogmata eruere, cur in his idem efficere non valeat? Nos equi-

---

plectendum alliceretur, Sacra Romana Congregatio Indicis quatuor propositiones, quibus praecipua capita traditionalismi perimuntur, cl. Bonnettyo subscribendas transmisit. Ex his duas satis sit hic referre: 1ª *Ratiocinatio Dei existentiam, animae spiritualitatem, hominis libertatem cum certitudine probare potest. Fides posterior est Revelatione, proindeque ad probandam Dei existentiam contra atheum, ad probandam animae rationalis spiritualitatem, ac libertatem contra naturalismi, ac fatalismi sectatores allegari convenienter non potest.* 2ª *Rationis usus fidem praecedit, et ad eam ope revelationis, et gratiae conducit.* Cl. Vir quatuor propositiones lubentissime subscripsit, atque in suis Ephem. (*Annales de phil. chrét.*) sese nihil quod illis contradiceret, unquam defendisse contendit. Nos cl. Virum re ipsa tradidisse ea, quae quatuor propositionibus omnino contradicunt, arbitramur, idque, ni fallimur, luculenter ostendimus in nostris *Instit. Log.* (Pars alt., c. 41, § 440, et 441, Neapoli 1851), antequam Sacra Congregatio illas propositiones Bonnettyo transmitteret. Cf hac de re Ephem. *La Scienza e La Fede*, vol. XXX, p. 346 sqq, et vol. XXXIX, p. 453 sqq. Insuper prae oculis habenda est definitio, quam Concilium Vaticanum edidit: « Si quis dixerit, Deum unum et verum, Creatorem et Dominum nostrum per ea, quae facta sunt, naturali rationis humanae lumine, certo cognosci non posse, anathema sit »; Sess III, *Constit. Dogmat. De Fide Catholica*, Canones, § II, n. 1.

[1]) Vid. II. cit. p. 509, not. 1.

[2]) P. 188-189.

dem non inficiamur plura in metaphysicis, et moralibus, quam in mathematicis, impedimenta humanae menti occurrere ad verum arripiendum. Sed multa etiam sunt ad metaphysicam, et mores spectantia, quibus error subesse nequit, et in aliis difficilioribus investigandis privata ratio ad errores vitandos quibusdam auxiliis plus, minusve adiuvari potest, de quibus ad calcem huius tractationis disseremus. Ex his omnibus facile conficitur rationem privatam et ipsam per se, et iis praesidiis munitam, quae in promptu illi sunt, posse veritatem invenire.

141. Obiic. nonnulli ex hisce Traditionalistis: Si mens humana veritates metaphysicas, et morales inveniret, ipsa Deum, spiritum humanum, et leges morales, circa quae illae veritates versantur, crearet; atqui absurdum est consequens; ergo et antecedens.

142. Resp., *Neg. mai.; conc. min.; neg. cons.* Et sane principium, cui haec argumentatio innititur, in primis falsum est, quia ad consectarium ducit, quod ipsi adversarii negant. Nam, si mens humana quidquid invenit, creat, ipsam mundum, et leges, quibus mundus continetur, creare dicendum est, quippe quod mens, eorum sententia, mundum, eiusque leges ex se cognoscit. Atqui consectarium, docentibus ipsis Traditionalistis contra quos pugnamus, falsum est. Ergo principium, quod in sua argumentatione adhibent, ad conclusionem falsam ducit, quam ipsi negant. Praeterea idem principium quoque falsum per se est, quia cognitionem humanam cum cognitione Divina confundit. Nam, quoniam Deus ex eo, quod res cognoscit, ipsas creat, cognitio Divina est creatrix rerum [1]; at, cum mens humana res cognoscat ex eo, quod sunt, eius cognitio non creatrix, sed exploratrix rerum dicenda est; unde ipsa vera dicitur, si cum naturis rerum consentit, falsa autem, si ab eis dissentiat [2].

143. Vt huiusmodi tractationem absolvamus, error sectae Alexandrinorum, quae saec. XV Patavii obtinuit, explodendus nobis est. Haec, duce Pompanatio Mantuano [3], docuit rationem, tametsi recte adhibeatur, ea decreta quandoque fundere, quae certis decretis Fidei Christianae adversantur [4]; ex quo efficitur, ut semper incertus

---

[1]) Re vera Deus, cum ideas omnium rerum ab aeterno in se habeat, res in tempore secundum illas ideas creat. Cf s. August., *Ad Orosium contra Priscil., et Orig.*, c. 8, n. 9.

[2]) Cf s. Aug., *De lib. arb.*, lib. II, c. 8, n. 20, et n. 34. Argumentum, quod Traditionalistae ex erroribus, in quos ratio *privata* ruit, deducunt, ad rem, ut in nono articulo ostendemus, non facit.

[3]) *De immortalitate animae*, Bononiae 1516.

[4]) Hic error Alexandrinorum in Concilio Lateranensi sub Leone X damna-

sit rationis usus, proindeque nulla sit humana scientia, sed uni Revelationi Divinae nobis sit fidendum.

144. At primo tantum abest, ut ratio, et Revelatio, seu Philosophia, et Theologia adversis committantur cornibus, ut multum utilitatis ad Fidei dogmata illustranda, et tuenda rectus, et sobrius usus rationis conferat; philosophia enim, ut iam in *Introductione* diximus, multis famulatus officiis erga Theologiam fungitur [1].

145. Praeterea numquam fieri posse, ut aliquid sit verum secundum Rationem, et falsum secundum Fidem s. Thomas duobus argumentis, uno *interno*, et altero *externo* luculenter demonstravit. Internum illud est, quod ab evidentia utriusque generis veritatum conficit in hunc modum : « Ea, quae naturaliter rationi sunt insita, verissima esse constat, intantum ut nec ea esse falsa sit possibile cogitare; nec id, quod fide tenetur, cum tam evidenter divinitus confirmatum sit, fas est credere esse falsum. Quia igitur solum falsum vero contrarium est, ut ex eorum definitionibus inspectis manifeste apparet, impossibile est illis principiis, quae ratio naturaliter co-

---

tus fuit iis verbis: « Cumque verum vero minime contradicat, omnem assertionem veritati Fidei contrariam omnino falsam esse definimus ». Vid. Labbeum, *Collect. Concil.*, ed. Colet, vol. XIX, vol. 842. Lutherus autem cum suis gregalibus illum exsuscitavit. Ipse enim probe cognoscens, quantum utilitatis ad Fidei Catholicae dogmata illustranda tuendaque rectus et sobrius rationis usus conferat, asseruit philosophiam esse Theologiae noxiam, et in universum omnes scientias esse errores. Sectatores hac in re habuit Dan. Hofmannum, qui philosophiam *opus carnis* dixit (vid. Buddeum, *Isagoge ad Theologiam*, lib. I, c. 4, § 23, p. 311, Lipsiae 1730); Kemnitium, qui cum Luthero effutiit, quod est verum in Theologia, non semper esse verum in philosophia (*Examen Conc. Trid.*, part. I, p. 266, Francof. 1585); Slevogtium (apud Leibn., *De Conform.* etc., § 13), aliosque; necnon Calvinum, qui dogma libertatis in philosophia probavit, in Theologia reiecit (*Inst. Christ. Rel.*, lib. I, c. 15, lib. II, c. 2 sqq). Adnotandum autem est Lutherum deinceps, cum videret se in concertationibus theologicis philosophiae usu carere non posse, suam sententiam emollivisse. Vid. Budd., *loc. cit.*

[1] P. 6. Tria rationis munera, quae ex s. Thoma ibi exhibuimus, iam ss. Patres post Clementem Alexandrinum (*Strom.* lib. I, c. 5, 16, 20, et lib. VII, c. 10) accurate descripserant. Cf prae ceteris s. Aug., *De vera Religione*, c. 45; *De utilitate credendi*, c. 11, n. 25, c. 15, n. 1-3, 34, c. 17, n. 35; *Epist. ad Consent.* CXX, c. 1-3, n. 2 sqq etc. Satis haec pauca sint: « Fides per scientiam gignitur in nobis, nutritur, defenditur, roboratur »; *De Trin.*, lib. XIV, c. 1. Advertendum tamen est scientiam non efficere fidem in animo, sed dumtaxat hunc externis argumentis movere, sive disponere ad ipsam; Deus enim animum interius per gratiam movet ad assentiendum iis, quae sunt Fidei. Cf s. Thom., 2ª 2ae, a. 1 ad 1, et s. Bonav., *In lib. III Sent.*, Dist. XXXV, dub. 2.

gnoscit, praedictam veritatem fidei contrariam esse [1] ». Externum est, quod ab unico auctore Rationis et Fidei petit; si enim secundum illos ipsos philosophos Rationis, non secus ac Revelationis, unus, idemque auctor est Deus, impossibile est Deum nos ea docere, quae secum pugnant [2].His adiicit sanctus Doctor, eos, qui rationem cum Fide committunt, Pyrroniis favere. Si enim a contrariis rationum momentis mens movetur, neutram in partem inclinare potest, et assensum retinere cogitur. « Contrariis rationibus, inquit, intellectus noster ligatur, ut ad veri cognitionem procedere nequeat. Si igitur contrariae cognitiones nobis a Deo immitterentur, ex hoc a veritatis cognitione intellectus noster impediretur; quod a Deo esse non potest [3] ».

146. Inter recentes hanc rem luculenter Leibnitius declaravit. Cl. hic vir animadvertit veritatum alias esse *aeternas*, eas scilicet, quae ad logicam, metaphysicam et geometriam pertinent; alias *positivas*, nempe quae ad leges,quas naturae indere Deo placuit,referuntur:aeternas absolutam necessitatem habere, sive logicam, sive metaphysicam, sive geometricam; positivas autem necessitatem physicam, hoc est eam, quae ordini rerum ab Deo statuto convenit. Iam vero liquet, quamquam Deus non sine ratione rebus creatis hunc ordinem adhibuerit,posse tamen illas ab ipsius ordinis legibus exsolvere, quoties id superioris ordinis potiores rationes expostulant, proindeque posse aliquid efficere, quod physicae necessitati repugnat , quodque miraculum vocatur. At, cum veritates aeternae omnem plane exceptionem excludant, consentaneum est, nihil Deum efficere posse, quod ipsis contradicat,alioquin contradicentia simul essent vera, nihilque idcirco, quod necessitatem absolutam destruit. Hinc nihil potest Revelatione contineri, quod cum rationis necessariis et aeternis decretis pugnet, et « omne id, quod adversus rationem profertur,

---

1) *Contr. Gent.*, lib. I, c. 7, n. 1.

2) *Ibid.*, n. 2.

3) *Ibid.* n. 3. Inde sanctus Doctor infert « probationes, quae contra Fidem inducuntur, non esse demonstrationes, sed solubilia argumenta » (*ibid.*, n. 4), hoc est, argumenta, quae sub veri specie falsum concludunt, et quae proinde refelli possunt. Religio nobis foret praeterire haec s. Augustini praeclara verba: « Si ratio contra Divinarum Scripturarum auctoritatem redditur, quamlibet acuta sit, fallit veri similitudine; nam vera esse non potest. Rursus, si manifestissimae, certaeque rationi velut Scripturarum sanctarum obiicitur auctoritas, non intelligit qui hoc facit, et non Scripturarum illarum sensum, ad quem penetrare non potuit, sed suum potius obiicit veritati ; nec quod in eis, sed quod in seipso velut pro eis invenit, opponit »; *Epist.* CXLIII *ad Marcellinum*, n. 7.

non nisi contra rationem nomen hoc mentitam corruptam, et falsa veri specie delusam valet ». Itaque, concludit Leibnitius: « nec veritates, nec demonstrativae philosophorum consequentiae Revelationi possunt esse contrariae [1].

ARTICVLVS OCTAVVS

De Scepticismo critico

147. Scepticismi *critici*, ut diximus [2], Kantius parens habetur. Hic decrevit nos, quid roboris ad verum cognoscendum nostris facultatibus insit, non posse perspicere, nisi per *criticam rationis purae*, hoc est, per ipsam analysim cogitationis, quae ab omni experientia vacat [3]. Hanc autem criticam instituens conclusit nos non posse res, quales in se ipsis sunt, cognoscere, quippe quod ope conscientiae τὸ *ego* phaenomenicum, et ope sensuum exteriorum apparentias rerum sensibium apprehendimus [4]. Neque intellectus res, quae circa experientiam versantur, prout in se reales sunt, cognoscit, sed quales per iudicia *synthetica a priori* sibi efformat [5]. Denique *ratio*, cuius obiectum est *absolutum*, sive universum intelligibile, illud non tamquam reale, sed quale ipsa sibi construit, assequitur; nam tres illae ideae, nempe *Subiecti cogitantis*, *Mundi*, et *Dei*, cum quaedam principia *a priori* sint, cuiusvis realitatis obiectivae expertes sunt [6]. Ast altera ratio, quae menti nostrae inest, nempe ratio *practica* [7], realitatem obiectorum, quae intellectui, et rationi impervia sunt, nobis suggerit. Enimvero conscientia hominibus manifestat principium legis moralis tanquam imperativum absolutum, atque istud, cum sit *factum*, quod conscientia evidenter manifestat, obiectiva, atque indemonstrabili certitudine gaudet. Iam, quoniam lex moralis sine libertate humanae voluntatis, immortalitate animorum, et existentia Dei dari nequit, haec tria dogmata, etsi nullis argumentis rationis purae probari queant, pro certis habenda

---

[1]) *De la conformitè de la raison avec la foi*, § 2, 3, 4. Circa hanc totam tractationem vid. *Constit. Dogm. Concilii Vaticani*, Sess. III, *De Fide Cathol.*, Caput IV *De Fide et ratione.*

[2]) Cf p. 465.

[3]) Hanc ob causam istud scepticismi genus, ut diximus (*ibid.*), scepticismus *transcendentalis* etiam appellatur.

[4]) Cf p. 465-466, 551-552, et 558. — [5]) Cf p. 467.

[6]) Cf p. 467-468. — [7]) Cf p. 468.

sunt, tamquam *postulata* rationis practicae, sive dogmata, quae ratio practica necessario expostulat [1].

148. Iam iis, quae adversus hoc systema multis in locis observavimus [2], pauca alia, quae ad scepticismum propius spectant, adiicienda nobis sunt.

1° Kantius, cum in suae *Criticae* exorsu investigare nititur, utrum cognitio sit possibilis, absurdam quaestionem solvendam suscipit. Etenim qui inquirit, utrum aliquid scire possit, necne, is certe tenet se nihil scire. Sed qui nihil scit, nullam inquisitionem instituere potest; nam qui aliquid inquirit, eum necesse est instrumenta inquisitionis cognoscere. Ergo absurda est illa, quam Kantius solvendam suscipit, quaestio, *an cognitio sit possibilis*.

2° Absurdus est modus, quo Kantius *criticam* suam conficere studet. Enimvero ipse vim cognitionis *a priori* investigandam esse contendit, ita ut animus ipsam experientiam existentiae sui a se abiiciat. Atqui id haud possibile est, tum quod fieri omnino nequit, ut homo se ipsum aliquo modo affectum non sentiat, tum quod qui se esse non scit, utique ratiocinari non potest, quia, nisi nos esse, qui principia cognoscimus, sciremus, conclusionem ex his haud inferre possemus. Ergo modus, quo Kantius criticam conficiendam esse contendit, plura absurda scatet.

3° Neque ulla vis inest conclusioni critices kantianae, qua naturas rerum nobis prorsus latere statuitur. Et sane Kantius, suam criticam instituens, non pauca facta sumit, puta, animum suum quibusdam facultatibus praeditum esse, seque horum numerum, actiones, vim, differentias, et leges, quibus illae evolvuntur, aliaeque aliis subiiciuntur, perspecta habere. Atqui hisce factis, Kantii sententia, nulla vis ex se inest; alioquin ipsius Critica frustranea esset. Ergo necesse est nullam quoque vim inesse toti *Criticae*, quae illis superstruitur. Praeterea critica rationis nonnisi ipsa ratione fieri potest, idque exemplo ipsius Kantii declaratur, qui rationis, et fa-

---

1) Cf quae scripsimus in *Ephem.* citt., vol. VII, p. 265 sqq, Napoli 1844. Kantio adiungendus est Fichteus; hic enim, quoniam in sua *Doctrina scientiae* eo tandem evasit, ut sanciret *τὸ non ego*, nempe mundum, esse somnium, et *τὸ ego*, nempe subiectum cogitans, esse somnium, quod somnium illud somniat (cf p. 550), ex doctrina morum, non secus ac Kantius, criterium veritatis obiectivae derivavit (cf prae reliquis operibus *Dissert. de principio fidei, quam adhibemus ordini a Deo statuto* (germ.), in *Ephem. Phil.*, vol. VIII, 1793, n. 1). Scepticismum Kantii, et Fichtei non pauci Germaniae Philosophi vel prorsus, vel paulum immutata ratione tuiti sunt.

2) Cf p. 470 sqq, p. 552 sqq, et p. 564.

cultatum, quae rationi antecedunt, certitudinem obiectivam ratione evertere conatur. Atqui ratio, cum suipsius naturam, et vires investigat, procul dubio nequit investigationibus suis maiorem, quam qua ipsa pollet, vim largiri. Ergo, si ratio, eius iudicio, obiectivam certitudinem haud parit, critica, quae eius ope instituitur, certitudine obiectiva careat necesse est.

4° Abnorme, atque absurdum est illud palmare criticismi pronuntiatum, quo statuitur rationem practicam nobis obiectivam illam cognitionem rerum largiri, quam ratio theoretica suppeditare haud valet [1]. Namque imperativum categoricum ex Kantio est *factum*, quod conscientiae testimonio nobis patescit. Si igitur Kantius consentire sibi velit, imperativum categoricum esse phaenomenicum, ideoque ad rerum obiectivam cognitionem producendam minime accommodatum fateri debet [2]. Praeterea rationi theoreticae, et rationi practicae diversa vis tribui nequit, quia ipsae non sunt, uti ostendimus, duae diversae animae facultates, sed una, eademque facultas [3]. Neque diversa vis ex eo repeti potest, quod sunt diversi modi, quibus eadem facultas exercetur; nam, cum cuiuscumque facultatis vis a natura, et essentia ipsius facultatis dimanet, ea certe secundum diversos modos, quibus exercetur, variare nequit. Accedit quod ratio practica nobis non largitur rerum cognitionem, sed ex illarum cognitione per rationem theoreticam comparata colligit, quibus officiis erga Deum, nos ipsos, aliosque homines obstringimur, quia, ut cum s. Thoma, et s. Bonaventura diximus [4], cognitionem *extendit ad opus*; eapropter certitudo practica, quae decretis rationis theoreticae non innititur, parum, aut nihil differt a *fide*, sive *acquiescentia*, quam ipsi veteres Sceptici ad vitae usum admittebant [5].

149. Denique observatu etiam dignum est tantum abesse, ut tria illa pronuntiata, nempe libertas animae humanae, existentia Dei, et immortalitas animorum nonnisi tamquam postulata rationis practicae admittenda nobis sint, ut ipsa ratio practica sine illis existere,

---

[1]) Scepticismo Kantii ex ea parte, quatenus criterium veri a ratione practica repetit, in Gallia litarunt Buchez, *Op. cit.*, vol. II, p. 36, atque Ott, *Hégel, et la philos. allem.*, Introd. c. 1, p. 3, 4, Paris 1844.

[2]) Idem fere de Fichteo dicendum est. Hic enim τὸ *ego* finitum, et τὸ *non ego a priori* posuit. Iam illud, quod *a priori* ponitur, obiectivum, et reale non est. Ordo igitur moralis, quem Fichteus ex τοῦ *ego* testimonio confingit, non est realis. Quod si ordo moralis non est realis, ne realia quidem esse ea, quae ad illum efficiendum expostulantur, pro certo habendum est.

[3]) P. 347-351.—[4]) P. 349.

[5]) Cf I. Perrone, *Praelectiones* etc., t. II, pars 2, sect. I, c. 1, p. 349, not. 2, Neapoli 1842.

et intelligi nequeat. Nam nemo potest se imperio alicuius subiectum, officiisque obligatum experiri, nisi se libertate praeditum experiatur; nisi sciat summum Legislatorem, qui ipsi imperat, officiaque praescribit, vere existere; nisi tandem pro certo habeat Eum homines officiis suis functos beata immortalitate donaturum.

ARTICVLVS NONVS

Vtrum mens humana moraliter considerata verum semper assequatur

150. Hactenus investigavimus, quid vires humanae mentis, in se ipsis, sive *absolute* consideratae, ad rerum cognitionem homini comparandam valeant. Sed recolendum animo est cum s. Thoma [1] multa menti humanae et intrinsecus, et extrinsecus occurrere, quae illarum virium usum neque semper tutum, neque satis expeditum efficiunt. Etenim praeiudicatae opiniones, quas cum lacte paene combibimus, animi vehementes affectiones, coecum erga magistros obsequium, aliaque id genus haud raro iudicium rationis nostrae praevertunt. Cum vero ratiocinationes alias ex aliis connectimus, evenire potest, ut sive ob attentionis defectum, sive ob aliam quamcumque causam in illarum seriem error formae, aut materiae obrepat; unde ad falsas conclusiones devenimus. Sexcentis exemplis res confirmari posset; exploratum enim est eos, qui ex viribus suae rationis verum inquisiverunt, etsi quandoque ipsum asseculi sint, omnes tamen in quosdam exitiales errores ruisse: ex qua re Sceptici potissimum invaluere. Hinc, postquam quid vires humanae mentis *absolute* sumtae valeant, novimus, opus nobis est inquirere, quid ipsis *moraliter*, sive una cum iis, quae illarum usum perturbare solent, sumtis vis ad verum assequendum insit.

151. Ad hanc quaestionem solvendam satis est quaedam a s. Thoma, aliisque Scholae Doctoribus mutuari, quae huc redeunt: 1° Animus noster in sensuum usu non fallitur, quoties iis ad sensilia cuiusque propria arripienda utitur, ut visu ad colores; neque in simplici apprehensione essentiae rerum, quae est obiectum proprium intellectus, aeque ac externa rerum facies est proprium obiectum sensuum. « Intellectus, ait s. Thomas, non decipitur in cognoscendo quod quid est, sicut nec sensus in proprio sensibili [2]». Cuius rei ratio est, quod, cum omnes potentiae ex eo naturam suam sumant,

---

[1]) *Contr. Gent.*, lib. I, c. 4.—[2]) *Op. cit.*, ibid., c. 61.

quod ad aliquod obiectum referuntur [1], quaelibet illarum ad proprium obiectum naturalem ordinem habere, atque ad illud assequendum operari debet [2]. Atqui quaelibet res per assecutionem obiecti, ad quod ordinem habet, perficitur. Omnis potentia igitur per actum perficitur, quo obiectum suum consequitur [3]. Iam, quoniam omnis natura sine eo, quod ipsam perficit, sive, ut aiunt, *complet*, concipi non potest, liquet absurdam esse facultatem, quae proprium obiectum consequi non valet. Vnde laudatus sanctus Doctor scripsit nullam facultatem cognoscendi posse concipi, quae dummodo aliquo vitio non laboret, obiectum suum cognoscere non valeat. « Nulla potentia cognoscitiva, ait, deficit a cognitione sui obiecti, nisi propter aliquem defectum, aut corruptionem suam [4] ». Ex quibus perspicitur sensum et intellectum tamquam absurdas facultates habendas esse, si circa obiecta sibi propria deciperentur [5].

2° Intellectus, ut idem Aquinas advertit, non errat in primis pronuntiatis per se notis, sive in principiis. « Non contingit, ait, intellectum errare circa principia secundum se considerata [6] ». Id evincitur primo ex modo, quo intellectus illa cognoscit, quia intellectus illorum veritatem ex sola terminorum comparatione perspicit [7]. Secundo ex natura ipsorum principiorum; nam, aiente s. Thoma, « natura in omnibus suis operibus bonum intendit, et conservationem eorum, quae per operationem naturae fiunt; et ideo in omnibus naturae operibus semper principia sunt permanentia, et immutabilia, et rectitudinem conservantia; principia enim manere oportet, ut dicitur in *I Physic*. . . . Et inde est quod omnia mutabilia reducuntur ad aliquod primum immobile; inde est etiam quod omnis specifica cognitio derivatur ab aliqua certissima cognitione, circa quam error esse non potest, quae est cognitio primorum principiorum universalium [8] ».

3° Intellectus falli potest, et quandoque re ipsa fallitur circa illas

---

1) « Vnaquaeque potentia . . . . rationem potentiae habet secundum comparationem ad obiecta »; *In lib. III Sent.*, Dist. XV, q. II, a. 3, *sol.* 2 c. Cf p. 217 sqq.

2) « Ad proprium obiectum unaquaeque potentia per se ordinatur »; I, q. LXXXV, a. 6 c. Et alibi: « Quaelibet potentia naturaliter operatur ad suum obiectum »; *Qq. dispp.*, *De Pot.*, q. X, a. 2 ad 4.

3) « Potentia est propter actum, sicut propter complementum »; 1ª 2ªᵉ, q. II, a. 7 c.

4) *Contr. Gent.*, lib. III, c. 107, n. 8.

5) Cf p. 571.

6) *In lib. II Sent.*, Dist. XXXIX, q. III, a. 1 ad 1.—7) Cf p. 575 576.

8) *Qq. dispp.*, *de Ver.*, q. XVI, a. 2 c.

veritates, « ad quas ex primis principiis ratiocinando procedit [1] ». Hoc autem, ut monuit sanctus Doctor, « contingit . . . per malam ratiocinationem [2] ». At vero haec *mala ratiocinatio* inveniri non potest, nisi in longa textura syllogismorum, et inductionum, in quam error aut materiae, aut formae irrepere quit [3]. Hinc error versari non potest, circa ea, quae ex pronuntiatis per se notis proxime, et facile deducuntur, quippe quod ad huiusmodi deductionem nec magna vi ingenii, nec multa attentione opus est, sed tantum circa ea, quorum cognitio vel longam ratiocinationum continuationem, vel diuturnam, sedulamque naturae circumspectionem expostulant.

152. Quae hactenus *a priori*, sive ex contemplatione ipsarum virium animae statuimus, experientia mirifice confirmat. Etenim non solum omnes Philosophi, sed omnes quoque homines perfectum usum rationis adepti, consenserunt et in veritatibus primis rationis, atque experientiae, et in iis, quae ex illis luculenter profluunt, fundamentaque praebent scientiis speculativis, et practicis [4]. Multae

---

1) *Contr. Gent.*, lib. I, c. 61. — 2) *In lib. II Sent.*, loc. cit.

3) « Ex aliquo principio dato non sequitur falsa conclusio, nisi per aliquam falsitatem rationis vel assumentis aliquam falsam, vel falso ordinantis principium in conclusionem ; *Qq. dispp.*, *de Ver.*, q. XXII, a. 6 c.

4) Ex eo, quod nulla dissensio circa huiusmodi veritates inter homines extitit, non pauci philosophi quamdam peculiarem animae facultatem, peculiareque criterium veri commenti sunt, quo de iis certi efficimur. Hoc criterium Buffier (*Traité des premières verités*, passim), et Storchenau (*Inst. Log.*, part. II, c. IV, p. 168, ed. cit.), *sensum communem*; Reid (*Recherch.* etc., c. 2, sec. 7, *Oeuvr.*, vol. II, p. 62, ed. cit.), eiusque asseclae (cf p. 331) faculatem *inspirationis*, sive *suggestionis*; Balmes (*Fil. fundament.*, lib. I, c. 15, t. I, p. 121-135, Barcinone 1848) *instinctum intellectualem*, ceterisque praetermissis, Aloysius Dmowski (*Inst. phil.*, *Log.* par. II, art. 7, t. I, p. 50, Romae 1843) *coecum et necessarium impulsum* appellaverunt. Ast horum sententia nobis haud probatur. Nam, si omnes homines in multis iudiciis conficiendis mirifice conveniunt, id ex eo oritur, quod, cum omnes homines iisdem veri perspiciendi instrumentis instructi sint, quaedam iudicia, quae haud magnam mentis aciem expostulant, nullo negotio conficiunt. Id genus sunt omnes veritates primitivae tum facti, tum rationis, atque aliae, quae ab illis facile eliciuntur. « Omnia, ad rem inquit s. Thomas (I, q. LXXIX, a. 5 ad 3), quae sunt unius speciei, communicant in actione consequente naturam speciei; . . . Cognoscere autem prima intelligibilia est actio consequens speciem humanam ». Quod quidem agnovit nuper Ad. Franck, ubi ait « sensum communem non esse peculiarem facultatem, sed humanam rationem in suis generalioribus, et frequentioribus usibus spectatam » (*De la certitude*, *Rapport* etc., Introd., p. XL, Paris 1847). Accedit 1° quod cognitio instinctiva a natura rationali prorsus abhorret. Iis, quae ad hanc rem evincendam ex ipsa notione rationis attulimus (p. 311 sqq), argumentum *facti*, quod s. Thomas nobis suppeditat (*Qq. dispp.*, *de Ver.*, q. XVIII, a. 7

vero, acerrimaeque lites, quae inter Philosophos exarserunt,praeiudicataeque multae opiniones,quae apud gentes pervagatae sunt,versabantur circa ea, quae ex pronuntiatis per se notis non sine difficili demonstratione deducuntur.

153. Cum haec ita se habeant, pronum est quaedam intelligere, quae magni momenti sunt. 1° Facultates hominis individuae, si adiuncta considerentur, quae illarum exercitationem concomitari solent, non sunt adeo validae, et firmae, ut omnibus veritatibus assequendis pares sint, quibus homini opus est ad intellectus institutionem, et voluntatis regimen. Quare vehementer errant Rationalistae [1], quod rationem, etiamsi *moraliter* consideretur, sibi ipsi ad omnia dogmata, quae ad religionis cultum, et mores pertinent, sine ullo errore assequenda omnino sufficere autumant.

2° Quoniam nullus fuit Philosophus, qui in aliquos errores non inciderit, perperam Traditionalistae inde concludunt rationem adeo imbecillam, et infirmam esse, ut nullas veritates abstractas, vel saltem nullas veritates metaphysicas, et morales sine Revelationis, aut institutionis socialis subsidio cognoscere valeat. Primo enim pronuntiata primitiva et facti, et rationis, necnon ea, quae ab illis facile eruuntur, omnibus ethnicis Philosophis comperta fuerunt [2].

---

ad 7), adiicere lubet. Si cognitiones humanae instinctivae essent, homines illis iam ab initio existentiae suae potirentur, illasque *naturaliter*, non vero *per rationis inquisitionem* assequerentur , quemadmodum bruta , quorum cognitiones instinctivae sunt, vix in lucem edita res utiles a noxiis distinguunt. 2° Quod hoc criterium ad refellendos Scepticos, et Idealistas nihil roboris habet. Hi enim numquam negarunt sese ad rerum realitatem admittendam *indeclinabili naturae instinctu* impelli, sed contenderunt id ex praeiudicatis opinionibus oriri, quibus animum suum exuere philosophum omnino decet. 3° Quod hoc systema petitione principii laborat. Enimvero eius defensores, dum docent existentiam aliorum hominum esse veritatem sensus communis, simul contendunt cognosci non posse aliquam veritatem ad sensum communem pertinere, nisi constet omnes homines in ipsa consentire, atque illos etiam, qui ipsam verbis negant, actionibus suis confiteri.Quocirca, eorum sententia, cognitio existentiae aliorum hominum, cum nequeat obtineri, nisi per sensum communem, ad ipsum sensum communem cognoscendum necessaria est. 4° Denique, quod haec sententia sensui communi contradicit; siquidem quilibet homo de existentia aliorum hominum, de veracitate memoriae, de aliisque, quae sensui communi accepta referuntur , certus est, antequam sciat, quid de huiusmodi rebus ceteri homines opinentur. Cf nostrum op. *I principali sistemi* etc., c. III, § I-VII, p. 271-417.

1) Rationalistarum nomine hic a nobis intelliguntur non solum illi , qui omnem revelationem divinam, immediatam , et supernaturalem tollunt (cf p. 488, not. 3), sed etiam illi, qui rationi humanae, quocumque modo spectetur, vim ad quodlibet verum naturale detegendum concedunt.

2) Inter veritates ethnicis exploratas Paulus numeravit existentiam Dei, et

Secundo, si nullus fuit philosophus ethnicus, qui in aliquos magni momenti errores non ruerit, fere nemo extitit, qui et quasdam veritates non detexerit, et aliquos errores vulgo receptos non repudiaverit [1]. Tertio, errores illi nonnisi ex perverso usu rationis promanarunt, siquidem ab historia philosophiae didicimus non raro factum esse, ut unius errores alter, ratione diligentius consulta, emendaret. Quarto, Traditionalistae *absolutam* potentiam rationis ab eius potentia *morali* haud distinguunt. Sane, cum nos adstruimus rationem individuam esse criterium veri, id de ratione in se ipsa spectata intelligimus, nihilque aliud contendimus, nisi rationem, si rite, diligenterque consulatur, numquam in errorem nos inducere. At fatemur quidem, quoniam multa sunt, quae homini in rerum, etiam rationi perviarum, vestigatione impedimento sunt, fieri non posse, ut quispiam unius suae rationis viribus nisus, omnia, quae circa religionis cultum, et mores ratione absolute spectata cognosci possunt, sine ullo errore assequatur.

154. Ex quibus omnibus illud quoque perspicitur, Philosophos Supernaturalistas [2] certitudinem cum infallibilitate confundere. Et sane, cum de criterio veri agitur, non id quaeritur, quo humana mens erroris immunis efficiatur; immunitas enim uniuscuiusque erroris, sive *infallibilitas* Deo convenit; sed humana ratio, quippe quae limitibus circumscribitur, semper est errori obnoxia, non quod ipsa per se errorem parit, sed quod homines interdum ea recte non utuntur. At si ratio periculum errandi a mente humana non ablegat, eiusmodi momenta ad veritatem amplectendam ipsi saepe suppeditat, ut firma, et perfecta persuasio in ea exurgat. Hic status mentis *certitudo* dicitur, atque ad hanc adipiscendam tota de criterio veri inquisitio spectat. Hinc Philosophi Supernaturalistae, quoniam certitudinem cum infallibilitate confundunt, in id sophismatis incidunt, quod *ignorantia elenchi* appellatur.

155. Huius controversiae circa vim rationis moraliter spectatae finem facere praestat hisce Richardi a s. Victore verbis, quae tum contra Rationalistas, tum contra Supernaturalistas adamussim quadrant. « Rerum itaque notitiam, nisi fallor, modo triplici apprehendimus. Nam alia experiendo probamus, alia ratiocinando colligimus, aliorum certitudinem credendo tenemus; et temporalium

---

legem naturalem, adeo ut illos, quod idololatriam professi sunt, et legem naturalem violarunt, *inexcusabiles* dixerit.

[1]) « Philosophi quidam, s. Augustinus inquit, inter falsa, quae opinati sunt, verum videre potuerunt »; *De Civ. Dei*, lib. XVIII, c. 41, n. 3.

[2]) Id contra vulgares Scepticos quoque dictum putato.

quidem notitiam per ipsam experientiam apprehendimus; ad aeternorum vero notitiam modo ratiocinando, modo credendo assurgimus [1] ».

ARTICVLVS DECIMVS

De auxiliis, quibus mens humana moraliter spectata in veri investigatione adiuvanda est

156. Quoniam ratio individua moraliter considerata cunctas veritates ordinis naturalis sine ullo errore cognoscere non potest, inquirere nobis opus est, utrum ad illas tuto cognoscendas externis quibusdam praesidiis adiuvari possit.

Iam haec externa praesidia re ipsa homini non desunt. Horum praecipuum, uti ex dictis perspicitur, est Divina Revelatio. Enimvero ex historiae documentis valde exploratis constat Deum huic humani generis necessitati providisse; siquidem ipsis primis humani generis parentibus non solum dogmata revelavit, quae humana ratio absolute investigare non potest, sed etiam multa, quae ipsius vires haud praetergrediuntur, ut et ipsi, et ab eis progenati singuli homines in prima suae rationis enodatione sine magno labore, et sine errore ea omnia cognoscerent, quibus opus habent [2]. Id ex eo confirmatur, quod, cum primus homo totius generis parens, et doctor a Deo institutus sit, ea omnia scire debuit, quae homini tum ad vitam agendam, tum ad finem supernaturalem, ad quem assequendum destinatur, cognitu necessaria sunt; unde duplicem scientiam, scilicet naturalem, et supernaturalem ei divinitus infusam fuisse pro certo habendum est [3]. Divina haec revelatio, quam Deus identidem auxit,

---

[1]) *De Trinit.*, lib. I, c. 1, *Opp.* ed. Can. Regul., p. 217, Rothomagi 1650.

[2]) Cf s. Thom., *Contr. Gent.*, lib. I, c. 4, n. 3.

[3]) Cf s. Thom., I, q. XCIV, a. 3 c., et *Qq. disp.*, *De Ver.*, q. XVIII, a. 4 c. Cf p. 516-517. Divinae huius educationis necessitatem non pauci primipili germanorum Rationalistarum vi veritatis coacti agnoverunt, et inculcarunt. Ex his nominare lubet Fichteum, qui sanxit « necesse prorsus fuisse, ut primi homines ab aliquo ente intelligentia praedito, quod homo non erat, erudirentur, usque eo, donec ipsi sese invicem erudire possent » (*Fundamenta iuris naturae*, germ., Ienae 1796, et 1797). Alii autem Rationalistae, iique quam plurimi fassi sunt primaevam conditionem generis humani nonnisi perfectam esse potuisse, idque ex cunctis vetustis traditionibus comprobari, cum hae, ut Cousinius ex illorum numero inquit, in eo mirifice consentiant, quod homo e Dei manibus egrediens ab Eo immediate accepit omnia lumina, omnesque veritates, quas mauca hominum scientia sta-

absolvitque, penes Ecclesiam Catholicam integra, atque incorrupta existit [1]. Quare, quoties philosophus verum ratione inquirit, in iis maxime, quae ad religionem, et mores pertinent, doctrinam a Deo revelatam, quam Ecclesia Catholica credendam nobis proponit, prae oculis habere debet, non ut inde argumenta ad rei, quam quaerit, demonstrationem petat [2], sed ut cognoscat, utrum demonstrationem rite confecerit. Nam, si qua conclusio dogmati revelato contradicit, pro certo habendum est demonstrationem perperam institutam fuisse [3], eamque diligenter excutere oportet, ut eius vitia detegantur. Revelatio igitur est primum, et praecipuum instrumentum, quod in sui subsidium ratio advocare debet, ne in suis inquisitionibus vacillet, aut a recta via aberret [4]. Inde sane factum est, ut nullus Philosophus paganus systema condiderit plurium exitialium errorum immune, et Philosophi recentes, qui, inconsulta, vel despecta Catholicae Fidei doctrina, scientias rerum construere voluerunt, non modo paganicae philosophiae errores renovaverint, sed, hac nostra

---

tim obscuravit » (*Introd. á l' histoire de la phil.*, leç. VII, p. 194, Bruxelles 1836). Cf quae de hac re scripsimus in op. *I principali sistemi* etc., c. 2, § 6, p. 213 sqq, ed. cit., et in Ephem. *La Scienza e la Fede*, vol. IX, p. 10, et 11, Napoli 1845.

[1]) Lamennaesius Deum custodiam veritatum a se revelatarum universo humano generi in qualibet aetate demandasse saepe asseruit (*Essai sur l'indifference en matière de religion*, c. 12, p. 1-129, Paris 1822). At perperam. Namque ex sacris historiis constat Deum primo singulis quibusdam hominibus plures veritates, quibus opus humano generi erat, patefecisse, ea lege ut a parentibus in filios continenter traducerentur; deinde, cum plerique parentes hoc munere haud rite fungerentur, ob eorumque negligentiam veritates revelatae turpiter corrumperentur, Abrahamo, atque ab eo exortae numerosae genti illarum depositum commisisse, cavisseque per Prophetarum successionem, ne ipsa muneri suo umquam deesset; Christum denique Ecclesiam fallendi nesciam instituisse, ut Revelationem sartam tectam usque ad mundi exitum tueretur, et cunctis gentibus annuntiaret. Ex his luculenter apparet non penes totum genus humanum, sed solum penes Synagogam revelationem, quam Deus primitus fecit, integram, erroris que puram extitisse, et, Synagoga repudiata, ipsam, prout a I. Christo perfecta fuit, penes unam Ecclesiam Catholicam inveniri. Quin vero primitiva revelatio ab ethnicis populis foede corrupta fuerit, sacrae, profanaeque historiae ne hilum quidem dubitare sinunt.

[2]) Id adnotamus, ut discrimen, quod inter Theologiam, et Philosophiam existere alibi (*Epitome*, p. xx, et xxi) ostendimus, rursus inculcemus.

[3]) Cf p. 620, not. 3.

[4]) Hinc *Syllabus* complectens praecipuos nostrae aetatis errores, illum etiam recenset: « Philosophia tractanda est, nulla supernaturalis Revelationis habita ratione »; § II, n. XIV.

praesertim aetate, illis fortasse magis impios, et absurdos protulerint [1].

157. Ex his intelligitur philosophiam, ut Rogerius Baco sapienter advertit [2], ex eo quod in suis inquisitionibus dominatui theologiae subiicitur, non modo quidquam dignitatis non amittere, sed perfectam inde fieri. Certe nihil dignitatis amittit, quia nihil in se recipit, quod argumentis e ratione petitis non probetur; perficitur vero, quia ope theologiae lacunas explet, quae in ipsa, solis viribus rationis relicta, inveniuntur.

158. His permoti nos mediam inter Supernaturalistas, et Rationalistas viam terendam esse censemus. Quare, dum contendimus Revelationem Divinam philosopho, qui sine errore in suis inquisitionibus progredi vult, omnino consulendam esse, non negamus rationem humanam, etiamsi moraliter spectetur, ex se ipsa certitu-

---

1) Refugit animus ea impietatis portenta edicere, quae blaterarunt Frid. Strauss, Bruno Baver, Alois. Feverback, aliique ab extrema, ut aiunt, sinistra Heghelii in Germania (cf d' Horrer, *Du philosophisme rationaliste et anthropolatre de la Prusse* in Ephem. *L' Vniversitè Catholique*, n.108, t.XVIII, p.464 sqq; n. 110, t. XIX, p. 108 sqq, et n. 114 p. 452 sqq; t. XX, n. 118, p.284 sqq, Paris 1844, et 1845), et Michelet, Leroux, Edg. Quinet, et plurimi a sectis, vel scholis, quas Saint-Simon, Fourier, et Comte in Gallia instituerunt. Vid. *Catechismo dell' Vniversità di Francia*, trad. dal francese, in Ephem. *La Scienza e la Fede*, vol. VII, p. 95 sqq, vol.VIII, p.182 sqq, et 343 sqq, vol. IX, p. 109 sqq, et 256 sqq., an. 1844, et 1845; necnon nostram Dissert. *Il Positivismo*, in citt. Ephem., vol. XLI, p.191 sqq, et 528 sqq, vol. XLII, p. 229 sqq, vol. XLIV, p. 31 sqq, et p. 81 sqq, an. 1861, et 1862.

2) *Op. cit.*, Pars II, c. 8, p. 41, ed. cit. Quod nuperrime advertit Clemens Schrader S. I. in suo erudito Comment. *De triplici ordine naturali, praeternaturali, et supernaturali*, Pars alt., c. 1, n. 1, § 63, p. 48, et 49, Vindobonae 1864. Id non solum contra Rationalistas, sed etiam contra Guentherum (*Thomas a Scrupulis*, Vindob. 1835), aliosque Theologos Catholicos Germaniae adnotatum volumus. Ipsi obiicere solent philosophiam, si pronuntiata, quae Fidei adversari deprehendit, retractet, aut veritates, quae ex se haud invenit, amplectitur, e dignitate sua excidere, quia dignitas omnis rationalis scientiae expostulat, ut ipsa sibi pareat, coecumque auctoritatis iugum excutiat. Sed valde decipiuntur. Nam philosophia pronuntiata sua, quae Fidei contradicunt, retractat, non dumtaxat, quod ea Fidei contradicere novit, sed quod, cum certum ei sit illud falsum esse, quod Fidei adversatur, probationes suas retexit, et vitia, quae in illas obreperant, detegit. Quod si quas veritates philosophicas ex theologia excipit, illas pro certis habet non solum propter auctoritatem Fidei, sed etiam propter momenta rationis, quae ad illarum probationem invenit. « Si qua vero, inquit ad rem s. Thomas, circa creaturas communiter a Philosopho, et a Fideli considerantur, per alia, et alia principia traduntur. Nam Philosophus argumentum assumit ex propriis rerum causis: Fidelis autem ex causa prima, utputa quia sic divinitus est traditum, vel quia Dei potestas est infinita »; *Contr. Gent.*, lib. II, c.4.

dinem assequi, et non pauca certa ei esse oportere, ut Revelationem cognoscat, et consulat [1], utque illas, quas in *Introductione* diximus, famulatus partes [2] erga dogmata revelata expleat [3].

159. Alterum utile rationis individuae auxilium in iis, quae Revelatione Divina non continentur, est sensus communis virorum doctorum, sive, ut ait Genuensis [4], *sensus optimorum communis*. 1° Si de veritatibus agitur, quarum scientiam iam adepti sumus, maximopere iuvabit conclusiones nostras cum doctorum virorum decretis conferre. Etenim « ille, ut s. Thomas inquit, sapiens dicitur in unoquoque genere, qui considerat causam altissimam illius generis [5] ». Quapropter, si videmus sapientes in easdem, ac nos,

---

1) Cf p. 615-616.

2) P. 6. Cf p. 619, not. 1. Guenther, eiusque asseclae illud quoque obganniunt, Doctores Scholarum male de philosophia meritos esse, quia ipsam illa officia, quae recensuimus, theologiae praestare docuerunt. Sed nae pessimo consilio. Etenim 1° quoniam theologia, fatentibus adversariis, philosophiae quam longissime antecellit, evidens est magnum decus in philosophiam redundare ex eo, quod ipsa ad theologiam concinnandam quidquam conferre potest. 2° Philosophia, dum theologiae serviens in verisimilibus, et probabilibus rationibus mysteriorum Fidei inveniendis adlaborat, multum inde proficit; necesse enim est, ut rerum adeo sublimium cognitio quantumvis tenuis, et manca, vim mentis humanae valde exacuat, ideoque ipsam mentem ad veritates naturales inveniendas validiorem efficiat (cf s. Thom., *In lib. III Sent.*, Dist. XXIV, q.I, a. 3, *sol.* 2 ad 2). 3° Theologia, Scholasticorum iudicio, philosophiae, qua ipsi omnes scientias humanas complectebantur, in illis controversiis, quae ad Fidem quodammodo spectant, dominatur; at in aliis innumeris, quae ad Fidem non spectant, philosophia a theologia haud pendet (Cf Iac. Clemens, Dissert. cit., p. 26 sqq). Qua in re fere consentientem habemus Haureavium. Hic enim Heumannum, qui Scholasticam esse « philosophiam in servitutem theologiae papeae redactam » asseruit (Praef. ad opus Adami Tribbechovii, *De Doctoribus Scholasticis ac corrupta per eos divinarum, humanarumque rerum scientia*, Gessae 1665) refellens, advertit philosophiam mediae aetatis in iis, quae ad Fidem Catholicam non referuntur, sui iuris fuisse, idque ex hoc colligi, quod ipsa cuncta systemata philosophiae complexa est; *Diction. des scienc. phil.*, art. *Scolastique*, t. VI, p. 554, et 555, Paris 1852.

3) Lubet haec Pii PP. IX oraculo confirmare. Ipse enim in *Encycl. ad omnes Patriarchas* etc., 9 nov. 1846, rem, de qua agimus, breviter, et dilucide ita definivit: « Ambae (Fides, et ratio) ita sibi mutuam opem ferunt, ut recta ratio Fidei veritatem demonstret, tueatur, defendat; Fides vero rationem ab omnibus erroribus liberet, eamque Divinarum rerum cognitione mirifice illustret, confirmet, atque perficiat ».

4) *Art. log. crit.*, lib. III, c. 3, § 10, ed. cit. Ad hoc rationis subsidium auctoritas *dogmatica*, quam innuimus (p. 589) revocatur.

5) I, q. I, a. 6 c. Praestat haec pauca Tullii verba adiicere: «Quorum aut

conclusiones devenisse, de recta demonstrationum nostrarum institutione nobis licet esse certioribus [1]. 2° Sin de illis veritatibus, quarum scientia destituimur, etsi, aiente eodem Aquinate, « locus ab auctoritate, quae fundatur super ratione humana, sit infirmissimus [2] »; tamen ad vulgarem notitiam rerum, quam maxima hominum pars sibi comparare nullo modo quit, est adprime utilis. Neque id solum de rudibus, sed etiam de doctis est accipiendum, qui et ipsi fidem peritis rei, quam agunt, saepe adhibere debent; puta mathematicus medico, medicus legisperito etc. Vnde illud s. Thomae: « Adiuvatur alter ab altero ad considerationem veritatis [3] ». Huiusmodi autem auctoritati fidenter conquiescendum nobis est; nam testimonium humanum, quod dogmata complectitur, aeque ac illud, quod circa facta versatur, omnem meretur fidem, quoties de scientia, et veracitate docentis dubitare prudenter non possumus [4].

160. Tertium auxilium rationis humanae est consensio omnium hominum. Hac in re in primis ab errore Lamennaesii caveamus oportet, qui contendit hominem individuae suae rationi relictum nullius veritatis certitudinem assequi posse, statuitque *consensionem omnium hominum*, quam etiam *auctoritatem generis humani*, et *rationem universalem* vocat, esse unicum veri criterium [5]. Huiusmodi sententia in eo praecipue peccat, quod, dum criterium veri in generis humani consensione statuit, cuncta menti instrumenta adimit, per quae consensionem illam cognoscere potest. Nemini enim exploratum esse potest, quid totum genus humanum de aliqua re sentiat, nisi ante certo sciat et se, et alios homines existere; nisi certo cognoscat et hominum, quibuscum loquitur, et aliorum locis, aut tempore dissitorum testimonium; nisi certus sit homines, a quibus generale hocce testimonium traditur, nec decipi, nec mentiri; nisi huius testimonii sensum probe intelligat; nisi ipsi constet Deum primos generis humani parentes per se erudivisse; nisi alia multa noverit, quae recensere longum foret. Iam haec omnia non aliis viis comperta homini sunt, nisi conscientia, sensibus externis, et ratio-

---

ingenio, aut virtute animus excellit, eos arbitramur, quia natura optima sunt, cernere naturae vim maxime »; *Dispp. Tuscul.*, lib. I, c. 15.

1) Doctorum auctoritatem ad philosophicas lites dirimendas veteres maximi fecisse testis est Sextus Emp. *In lib. I Adv. Phys.*, sect. 65.

2) I, q. I, a. 8 ad 2.

3) *In lib. II Met.*, lect. II.

4) Ad rem faciunt haec s. Augustini verba: « Ad discendum dupliciter ducimur; auctoritate, ac ratione; tempore auctoritas, re autem ratio prior est »; *De Ord.*, lib. II, c. 9, v. 26.

5) Cf loc. cit. p. 187, not. 1.

ne. Hinc, si his instrumentis homo non potest quidquam certi scire, nihil ei suppetit, quo consensionem generis humani certo cognoscat [1].

161. At, quamvis consensio omnium hominum pro unica nota veri statui nequeat; dubitandum tamen non est, quin argumento, quod ab ipsa petitur, magna vis insit. Id asserimus non solum contra veteres [2], recentesque Scepticos, inter quos commemorandus est Bayleus [3], sed etiam contra non paucos Philosophos Catholicos praesertim e Gallia. Re vera Riambourgus [4], P. Rozaven [5], Ab. Boyerus [6], Episcopus Guillonus [7], Ab. Gerbertus, postquam Lamennaesii doctrinam repudiavit [8], aliique, ut Lamennaesio humani generis auctoritatem imprudentissime exaggeranti obsisterent, omnem auctoritatem generi humano detrahendam duxerunt. Eos in Italia secutus est, praeter alios, noster Galluppius [9].

162. Ast auctoritas consensionis generis humani hisce, ni fallimur, argumentis contra suos adversarios valide vindicatur. Primo, notae, quibus opiniones a consensione omnium gentium petitae gaudent, hae duae sunt, nempe quod sint *perpetuae*, et *universales*, ita ut ostendi non possit tempus, in quo non viguerint, aut natio, quae illis umquam caruerit. Atqui opinio perpetua, et universalis falsa

---

1) Quam longe a vero absit illud, quod Lamennaesius subdit, Deum suae revelationis custodiam universo humano generi in qualibet aetate commisisse, paulo ante demonstravimus.

2) Cf Sext. Emp., *Pyrrh. Hypoth.*, lib. I, c. XIV, sect. 88, et 89. Adversus hos Scepticos non solum politiores philosophi (cf eumdem, praesertim *Adv. Phys.*, I, sect. 60-62), sed etiam Scriptores Ecclesiastici, uti Clem. Alex. (*Strom.*, lib. V, c. 14), Iustinus (*Apol.* I, et II, et *de Monarch.* passim), Origenes (*Contra Celsum*, lib. I, c. 4, et 5), Lactantius (*Inst. Div.*, lib. I, c. 2), Augustinus (*De util. credendi*, c. 7, n. 15, *De duabus anim.*, c. 10, n. 14, 15, et alibi saepissime), aliique, in quorum sententiam Scholastici vulgo concesserunt, consensum omnium hominum luculentum esse indicium veri propugnarunt.

3) *Continuation des pensèes sur les comètes*, § 4, 8-13, 30 32. In Bayleum, aliosque eiusdem furfuris tot Philosophi, et Apologetae insurrexerunt, ut illorum recensio valde spissum volumen expostularet.

4) Riambourg, *Mèlanges de phil. chrètien.*, n. III, *Oeuvr.* t. II, p. 195, et 200, Paris 1837.

5) *Examen* etc., c. VII, p. 297 sqq, et passim, Avignon 1833.

6) Boyer, *Examen de la doctrine de M. de la Mennais*, c. III, art. 3, p. 94-98, Paris 1834.

7) Guillon, *Histoire de la nouvelle hèrèsie du siècle XIX*, lib. II, c. 4, t. I, p. 280-282, Paris 1835.

8) Gerbert, *Reflexions sur la chute de M. de la Mennais*, c. V, p. 33 sqq, Paris 1838.

9) *Lezz.* etc., lez. XXXVI, t. I, p. 187, et 188, ed. cit.

esse nequit. Ergo consensio omnium gentium est certum veritatis indicium. Cuius argumenti assumptio hisce, quae cedro digna sunt, Thomae verbis luculenter demonstratur: « Quod ab omnibus communiter dicitur, impossibile est totaliter esse falsum; falsa enim opinio infirmitas quaedam intellectus est, sicut et falsum iudicium de sensibili proprio, ex infirmitate sensus accidit. Defectus autem per accidens sunt, quia praeter naturae intentionem; quod autem est per accidens non potest esse semper, et in omnibus; sicut iudicium de saporibus, quod ab omni gustu datur, non potest esse falsum; ita iudicium, quod ab omnibus de veritate datur, non potest esse erroneum [1] ».

163. Secundo, si consensio omnium gentium notas, quas diximus, sibi vindicat, fontes, ex quibus ipsa promanat, alii esse non possunt, quam evidentia, facilis demonstratio, et traditio; evidentia nempe, et facilis demonstratio pro iis veritatibus, quae perspicua sunt; et traditio pro iis, quae cognitu sunt difficiles. Iam, si de veritatibus primi generis agitur, illae ex ipsa humana natura fluunt, proindeque sunt homini naturales. At vero, quod est homini naturale, id verum esse necesse est; siquidem, cum natura uniuscuiusque rei vera sit, id, quod naturale est, consentaneum veritati sit oportet. « Quod natura, ait Guilielmus Parisiensis, universaliter, et naturaliter confitetur, necesse est verum esse. Naturam enim naturaliter, et universaliter mentiri impossibile est [2] ». Neque minus firmum argumentum consensus suppeditat ad illas veritates comprobandas, quae a primaeva traditione derivantur. Namque haec traditio, quae usque ad incunabula generis humani ascendit, non alium, quam ipsum Deum, auctorem habet. Quod, ut ante diximus [3], praeter historiam mosaicam, et priscorum populorum monumenta, ut ut obscura, et plerumque fabulis expressa, haud latenter ipsa ratio evincit. Re sane vera, quandoquidem homines ita natura comparati sunt, ut sine societate vivere nequeant, oportuit primum hominem a Deo constitutum fuisse aetate perfecta, iisque omnibus instructum, quae ad societatis statum, et gubernationem, et ad cultum Dei pertinent. Quam instructionem, ut perbelle s. Thomas ostendit, fuisse omnino perfectam putandum est, propterea quod primus homo, uti auctor, ita institutor totius generis humani esse debuit [4].

---

1) *Contr. Gent.*, lib. II, c. 34,

2) *De virtut.*, c. 2, Aureliae 1674. « De quo, aiebat etiam Tullius, omnium natura consentit, id verum esse necesse est »; *De nat. Deorum*, lib. I, c. 17.

3) P. 629, et *Epitom.*, p. VII, et VIII.

4) I, q. XCIV, a. 3 c.

164. Obiic. Sextus Emp.: Fieri non potest, ut aliquis omnes homines interroget. Ergo consensus omnium hominum in aliqua re cognosci nequit.

165. Resp., *conc. antec.*; *neg. cons.* Hoc obiectum admodum futile est. Nam, ut consensus omnium hominum in aliqua re patefiat, necesse non est omnes homines sigillatim interrogare, sed satis est cognoscere, quid de aliqua re Sapientes docuerint, aut populis persuasum sit. Iam id vel ex historiis, vel ex philosophorum libris pronum est cognoscere.

166. Ob. Galluppius, Boyerus, aliique: Rationes singulorum hominum sunt errori obnoxiae. Ergo etiam ratio universalis, sive totius generis humani, quae ex illis efficitur, est obnoxia errori.

167. Resp. *Dist. antec.*, in quibusdam, *conc. ant.*, in omnibus, *neg. antec.*; *neg. conseq.* Et sane in primis antecedens veritati non est consentaneum; nos enim iam vidimus non pauca esse, in quibus mentem humanam decipi haud possibile est. Sed quidquid sit de veritate antecedentis, consequens ex eo haud fluit. Nam firmitas iudicii, quod omnium hominum commune est, nostra sententia, non repetitur a collectione rationum individuarum, sed a quodam effato, de quo dubitare non licet. Si enim consensio oritur a constitutione naturae humanae, pronunciatum, cui eius auctoritas nititur, illud est, fieri non posse, ut omnes homines in eumdem errorem ruant; namque « habet, ut aiebat Clemens Alex., innumerabilia falsum diverticula [1] ». Sin a Traditione, haec vim suam repetit ab his indubiis effatis: 1° Deum, qui Traditionis primus auctor est, non posse falli, neque fallere alios; 2° Traditionem non potuisse apud omnes homines eodem modo corrumpi.

168. Ob. Bayleus, aliique post eum: Certum est non paucos errores ubique obtinuisse. Ergo.

169. Resp., *neg. ant.*, *et cons.* Qui vim consensionis oppugnant, aerem verberant, cum quasdam falsas populorum opiniones nobis obiiciunt; siquidem hae neque perpetuae, neque universales sunt, proindeque a consensu omnium populorum minime oriuntur. Exempli instar sit polytheismus, quem ipsi favere sententiae suae arbitrantur. Re sane vera 1° a mundi origine usque ad diluvium, hoc est, per duo millia annorum circiter unius Dei cultus in terris viguit. 2° Polytheismus aut paullo ante diluvium, aut, quod probabilius est, post diluvii tempora primum apparuit [2]. 3° Toto eo tempo-

---

1) *Strom.* lib. I, c. 13.

2) Vid., praeter Calmet (*Comment.*, t.V, *Dissert. de orig. idololat.*, Venetiis 1731), aliosque multos, Lefbvre, *Ess. sur l' origine, la nature, et la*

re, quo apud cunctas gentes obtinuit, florentissima gens hebraea unum, verumque Deum coluit, et, si quando ab institutis suis deficiens falsa numina coluit, illico per Prophetarum admonitiones ab impio hoc cultu se revocavit. 4° Post Evangelii promulgationem cultus idolorum sensim concidit, et tandem nonnisi penes quosdam immanes, et barbaros populos perseveravit, atque adhuc viget. Ex quibus efficitur polytheismum neque perpetuum, neque universalem fuisse. His tamquam cumulus accedit, quod plurium Deorum cultores valde inter sese dissidebant, neque, teste Tullio [1], in alia re, quam in quadam natura Divina admittenda consentiebant, ita ut consensio ethnicorum in eo potius versata sit, quod quaedam divina natura est, quam quod plures Dii sunt. Idem ferme reponendum est Galluppio, qui contendit omnes homines creationem negasse. Haec enim non latuit omnes veri monotheismi professores, de quibus modo locuti sumus ; siquidem ipsa unum est ex praecipuis decretis veri monotheismi. Re sane vera, praetermissis antediluvianis, quibus, propter Patriarcharum vitam valde longaevam, recens semper fuit divinae creationis memoria, dogma creationis ipsi vulgo Hebraeorum compertum fuisse locuples testis est Mater filiorum Machabaeorum, quae ultimum filium ad martyrium adhortans, inquit : « Peto, nate, ut aspicias ad coelum et terram, et ad omnia quae in eis sunt : et intelligas, quia *ex nihilo fecit* illa Deus, et hominum genus [2] ». De vulgo Christianorum manifesta res est ex ipso *Symbolo fidei*. Vulgus ethnicorum autem illud dogma non negavit, sed tantum ignoravit, quippe quod nullam certe huius rei inquisitionem instituit. Iam error cum ignorantia confundendus non est [3], quemadmodum confundere Galluppius videtur. Tota quaestio igitur redit ad priscos Philosophos, et recentes Incredulos, et Rationalistas. Verum quisnam dixerit horum opinationibus totius generis humani auctoritatem contineri ?

VOLVMINIS PRIMI

FINIS

---

chute de l' idolatrie, inter *Commentt. Vniversit. Catholic. Lovan.*, t. IV, p. 229 sqq.

1) *Qq. Tuscul.*, lib. I, c. 13.

2) II *Machab.*, VII, 28.

3) Cf p. 541, not. 3.

Nihil obstat
ANTONIUS CAN. D' AMELIO
Censor Theologus

Imprimatur
LEOPOLDUS CAN. RUGGIERO

ELEMENTA

PHILOSOPHIAE CHRISTIANAE

CVM ANTIQVA ET NOVA

COMPARATAE

AVCTORE

Caietano Sanseverino

METROPOLITANAE ECCLESIAE NEAPOLITANAE CANONICO
IN ALMO THEOLOGORVM COLLEGIO MAGISTRO

altera editio avcta et emendata

Nec recuso... hominem nosse te, et perspicere debere, quid sit, unde sit, quare sit; Min. Fel., Octav. n. XVI.

VOL. II.

NEAPOLI
APVD OFFICINAM BIBLIOTHECAE CATHOLICAE
SCRIPTORVM
MDCCCLXXIII.

Neapoli — typis Vincentii Manfredi
via vulgo dicta Sannicandro, n. 4.

INDEX

CAPITVM ET ARTICVLORVM

(volvminis hvivs)

ONTOLOGIA

COSMOLOGIA

ONTOLOGIA

PROLEGOMENA

1. Postquam ea omnia novimus, quae tum ad diversas mentis humanae actiones in rerum cognitione assequenda, tum ad facultates, ex quibus actiones illae proficiscuntur, spectant, tractationem de illis universalibus notionibus, quibus scientiae omnes innituntur, aggrediamur oportet. Et sane, quoniam philosophia quidquid ad suprema cognitionis humanae principia probe, penitusque intelligenda confert, pro instituto suo tradere debet, investigatio illarum notionum, quae, ut ita dicamus, ceteris scientiis aditum reserant, maxime propria eius procul dubio dicenda est.

2. Haec philosophiae pars complectitur *Philosophiam primam* Aristotelis [1], quam eius discipuli *Metaphysicam* [2] di[illegible], et recentes Philosophi, prout diversa ratione ab eis considerata est, aut *Ontologiam* [3], aut *Idealogiam* [4], aut *Protologiam* [5], aut *Theoriam scien*-

---

[1]) *Natur. Auscult.*, lib. I, c. 9, et lib. II, c. 2.

[2]) Iam inde a primo post Ch. n. saeculo ea, quam *Philosophiam primam* Aristoteles vocaverat, *metaphysica* dicta fuit (Plut., *Vita Alex.*, c. 7). Verisimillimum est hanc inscriptionem auctorem habuisse Andronicum Rhodium, qui libros Aristotelis per singulas disciplinas descripsit (Porphyr., *Vita Plotini*, c. 24, ed. Kirhhoff, Lipsiae 1856), et ad ordinem librorum referri, quia Andronicus libros de prima philosophia post libros physicos (μετὰ τὰ φυσικά, *post physica*) collocavit (Alex. Aphrod., *Comm. in lib. I Metaph.*, c. I, p. 127, ed. Bonitz, Berolini 1847; cf Brandis, *Comment. Acad. Berol.*, an. 1834, p. 63-87). Scire quoque iuvat Aristotelem *philosophiam primam* interdum, nomine *Theologiae* designasse (*Met.*, lib. X, c. 7, p. 206, ed. Bonitz), quia putavit, ut suo loco videbimus, primum motorem universitatis rerum esse Deum. Hinc factum est, ut Scholastici fere usque ad nostram aetatem, cum universam philosophiam in *logicam*, *physicam*, *metaphysicam*, et *ethicam* dividerent, *theologiam naturalem* metaphysica comprehenderent.

[3]) Denominatio *metaphysicae* usque ad aetatem Wolfii perduravit; siquidem huius auctoritate nomen *ontologiae* deinceps invaluit, et metaphysicae nomine, omnes partes philosophiae theoreticae, excepta logica, ut iam diximus (vol. I, *Introd.*, p. 4), designatae fuerunt. Vid. Wolfium, *Log.*, *Discursus praelim.*, c. 3, § 72, ed. cit.

[4]) Hoc nomen ab iis accepit, qui in hac parte philosophiae non aliud, nisi originem idearum tractarunt. Nonnulli autem Lockiani, uti D'Alembert (*Essai sur les élém. de phil.*, *Mèlang.*, t. IV, p. 45, et 46, ed. cit.), et Condillachiani, uti Tracy (*Élémens d' Idealogie*, ed. cit.), totam illam, quam Wolfius metaphysicam vocavit, nomine *idealogiae* denotarunt.

[5]) Hoc nomine primum, quantum scimus, ab Hermenegildo Pino (*Proto*-

tiae [1] nuncupaverunt. Nos, ne a dicendi ratione hodie in scholis frequentata recedamus, nomen *Ontologiae* ceteris anteferimus, eamque secundum D. Thomam commode definiri posse censemus: Scientiam, quae « considerat ens, et ea, quae consequuntur ipsum [2] », vel, ut alibi idem sanctus Doctor inquit, scientiam, « quae habet pro subiecto ens, quod est commune ad omnia; et ideo considerat ea quae sunt propria entis, quae sunt omnium communia, tamquam propria sibi [3] ».

3. Quo haec definitio, simulque natura huius partis philosophiae perspicua fiat, animo recolendum est, singulas particulares scientias, cum circa specialem aliquam materiam versentur, certos quosdam, et determinatos modos entis tractare, et peculiares quasdam eius notiones evolvere. E. g., Geometria, cuius materia est quantitas continua, et Arithmetica, cuius materia est quantitas discreta, duos modos speciales quantitatis, nempe entis, prout est *quantum*, edisserunt; et notiones proprias alterutrius quantitatis inquirunt [4]. At vero Ontologia ea est, quae de ente non secundum aliquam peculiarem rationem, nempe, ut idem sanctus Doctor inquit, prout est *huiusmodi ens*, sed *absolute*, nempe prout est *ens*, disputat [5]; unde notiones, quae non aliquem modum specialem entis, sed universales notiones entis repraesentant, inquirit, atque exponit. Iam huiusmodi notiones eae sunt, quae *categoriae* dicuntur, hoc est, ut alibi a nobis explicatum est [6], illae supremae notiones, ad quas ceterarum rerum notiones referuntur. Quocirca obiectum, in quo Ontologia versatur, tractationem de categoriis complectitur.

4. Iam de categoriis in *Ontologia* diversa ratione, ac in *Logica*, disputatur. Enimvero categorias duplici modo consideremus oportet, scilicet et prout sunt *notiones secundae*, quarum ope res ad se invicem referri, atque inter se quodam ordine contineri intelligimus, et prout sunt notiones *primae*, hoc est, prout quasdam naturas exhibent, et principia diversitatis rerum sunt [7]. Cuius ratio est, quod, si categoriae ad res, quae extra mentem humanam sunt, quodammodo non referrentur, naturas rerum, illarum ope, cognoscere haud possibile foret. E.g., mens, cum in notionem substantiae

---

logia, analysim scientiae sistens ratione prima exhibitam, Mediolani 1803), deinde nuper a Giobertio (*Protologia*, ed. cit.) donata est.

[1]) Fichteus huius nominis auctor fuit in opere, quod *Theoriam scientiae* (germ.) inscripsit, quodque Grimblot gallice reddidit hoc titulo: *Doctrine de la science*, Paris 1843.—[2]) *Metaph.*, Prolog.—[3]) *In lib. I Post.*, lect. XVII.

[4]) Cf s. Thom., *In lib. I Met.*, lect. I. — [5]) *Ibid.*

[6]) Vol. I, *Log.* pars I, c. I, art. 1, p. 13.

[7]) Cf *ibid.*

vim suam intelligendi convertit, cognoscere haud potest unum ad aliud, tamquam substantiam, non tamquam accidens ordinem habere, nisi illa notio complectatur omnes res, quae per se sunt, atque has ab illis discriminet, quae in alio sunt, quaeque idcirco *accidentis* notione includuntur, quia notiones secundae, ut iam advertimus [1], notiones primas praeformatas expostulant. Categoriae, si priori modo considerentur, ad Logicam, uti diximus, pertinent, quia ipsae in *Logica* tractantur ex ea parte, quatenus intellectus ordinem inter conceptus rerum ponit [2]. Sin posteriori modo, ad Metaphysicam spectant, quippe quod investigare diversas affectiones, et relationes entis, ob idque definire conceptus, qui illas exhibent, proprium metaphysicae opus est. « Praedicamenta, ad rem Scotus inquit, dupliciter possunt considerari. Vno modo, in quantum sunt entia. Alio modo, in quantum considerantur a ratione, sive aliqua proprietas ab intellectu causata eis attribuitur. Primo modo de eis considerat Metaphysicus, subiectum enim eius est ens in quantum est. Secundo modo hic (*in Logica*) de eis consideratur [3] ». Itaque *Ontologia* categorias respicit tamquam partes entis, et principia diversitatis rerum; *Logica* autem tamquam diversos respectus, secundum quos aliae aliis subiiciuntur, aliaeque de aliis praedicantur, ut a notis ignotum elici possit [4]. Cave autem, ne inde cum Rosminio colligas categoriarum alias esse *logicas*, alias *ontologicas* [5]. Nam, quandoquidem diversi respectus, secundum quos notionum aliae de aliis praedicantur, non sunt veri, nisi diversas partes, sive affectiones entis, quales in rebus sunt, adamussim repraesentent, et notiones, quae hasce affectiones denotant, non sunt verae, nisi diversis respectibus, secundum quos ipsarum aliae de aliis praedicantur, adamussim respondeant, necesse prorsus est, ut categoriae, de quibus in diversis philosophiae partibus disputatur, sint prorsus eaedem, et tantum secundum diversos modos, quibus considerantur, ab se differant.

---

1) *Ibid.* — 2) *Ibid.* — 3) *In lib. Praedicament.*, q. 4 ad quaest.

4) Metaphysica, inquit B. Alb. M., categorias tractat « secundum rem, et secundum quod sunt naturae quaedam, et partes entis », sive, ut infra ait, « prout sunt partes entis, et principia diversitatis rerum »; Logica autem « secundum quod sunt aliquid praedicabile, vel ordinabile in genere secundum hunc, vel illum modum praedicandi, vel subiiciendi » (*Praedicam.*, lib. II, tract. I, c. 1; cf s. Thom., *In lib. I Ethic.*, Prooem., et s. Bonav., *De reduct. art. ad Theol.*). Hinc ii, qui cum Giobertio (*Protol.*, Saggio I, n. 5, *Del pensiero*, t. I, p. 247 sqq, ed. cit.) categorias sub unica tractatione comprehendunt, reale cum ideali, et metaphysicam cum logica, aeque ac Heghelius, confundere coguntur.

5) *Logica*, lib. II, sez. I, c. 9-12, p. 116-122, Napoli 1857.

5. Cum hoc sit Ontologiae obiectum, facile intelligitur eius praestantiam in eo positam esse, quod ab ipsa omnes aliae scientiae pendent. Enimvero principia propria diversarum scientiarum, ut alibi innuimus [1], a principiis communibus vim suam mutuantur. Nam principia communia, aiente s. Thoma, sunt « communes conceptiones omnium, ex quibus procedunt omnes demonstrationes, in quantum scilicet singula principia propriarum conclusionum demonstratarum habent firmitatem virtute principiorum communium [2]»; unde principia propria, quemadmodum iam adnotavimus [3], non sunt, nisi principia communia ad speciales aliquas materias contracta. Atqui supremae notiones, de quibus Ontologia agit, cum non modum specialem entis, sed universales rationes eius repraesentent, principia communia, ad quae principia propria singularum scientiarum referuntur, suppeditant. Ergo Ontologia huiusmodi est, ut ab ea ceterae scientiae pendeant. Ex omnibus, quae s. Thomas ad hanc rem adduxit, praestat haec pauca referre: « Necessitas autem huius scientiae, quae speculatur ens, et per se accidentia eius, ex hoc apparet, quia huiusmodi non debent ignota remanere, cum ex eis aliorum dependeat cognitio, sicut ex cognitione communium dependet cognitio propriorum [4] ».

6. In hac potissima philosophiae parte ordini, et perspicuitati consulere volentes, primum nonnullas de categoriis in genere spectatis quaestiones solvemus, quas utpote subdifficiles consulto in *Logica* omisimus; deinde de ente, quod per categorias diversis modis determinatur, disseremus; denique singulas categorias explicabimus.

CAPVT PRIMVM

De categoriis in universum spectatis

ARTICVLVS PRIMVS

Principium, ex quo divisio categoriarum petenda est, investigatur

7. Omnes Philosophi, qui de categoriis tractarunt, in hoc consentiunt, quod principium, a quo categoriae oriuntur, sit ens, sive *esse*. Et iure quidem optimo. Nam categoriae sunt supremae notiones,

---

1) Vol. I, *Log.* pars III, c. IV, art. 2, p. 198.—2) *In lib. III Met.*, lect. V.
3) Vol. I, *Criteriol.*, c. unic., art. 3, p. 579.—4) *In lib. IV Met.*, lect. I.

ad quas diversa rerum genera referuntur, proindeque supremae notiones, quae de diversis rebus praedicari possunt [1]. Atqui quidquid de aliqua re praedicatur, ad eius *esse* pertinet, quippe quod non potest aliquid cum aliquo coniungi, nisi ipsi *inesse*, scilicet *in eo esse* intelligatur. Ergo categoriae, cum sint suprema praedicandi genera, diversos modos essendi significant. Quod si id categoriae significant, liquet ipsas ens pluribus, diversisque modis determinatum exhibere, ideoque *ens* esse principium, ex quo categoriae promanant [2].

8. At vero, quandoquidem vox *ens* plura significat, investigemus oportet, qua significatione accipiendum sit ens, quod est verum principium categoriarum. Tres sunt, quemadmodum s. Thomas monuit [3], diversae acceptiones huius vocis. Ipsa enim quandoque illud *esse* significat, quod copulae officio in enunciatione fungitur, puta cum dicitur, *Socrates est philosophus*; quandoque autem *essentiam* rei, nempe id, per quod quaelibet res in sua specie constituitur, puta *humanitatem* in Socrate, quia per humanitatem Socrates est homo; quandoque tandem essentiam *actu* completam, sive existentiam actualem rei, hoc est, illud, quo res actu est in natura. Quae tertia acceptio *entis*, ut dilucidius explicetur, cum eodem Aquinate [4] animadvertendum est, quidquid est in rerum natura, essentiam *actu* completam, nempe essentiam iam completam per existentiam habere. Iam in qualibet re creata, ut alibi ostendemus, *esse essentiae*, hoc est, *esse*, per quod res in aliqua specie constituitur, ab *esse existentiae*, hoc est, ab *esse*, per quod actu est, differt, ita ut essentia rei ab eo, per quod ipsa actu est, distinguatur [5]. Ens igitur, quod non modo *esse essentiale*, sed etiam *esse actuale* complectitur, ob idque essentiam per existentiam completam denotat, illud est, cui tertiam acceptionem entis assignavimus.

9. Cum haec triplex sit acceptio entis, haud difficulter intelligere licet, ens, quod tanquam categoriarum principium ponitur, non esse illud, quod copulam enunciationis constituit, quemadmodum Kantius [6], et Rosminius [7] docuerunt, neque, uti sensisse vi-

---

1) Cf *Log.* pars I, c. I, art. I, p. 13.

2) Arist., *Met.*, lib. VI, c. I. Cf B. Alb. M., *Log.*, lib. II *De Praedicamentis*, tract. I, c. 2, et s. Thom., *In lib. I Met.*, lect. IX.

3) *In lib. II Sent.*, Dist. XXVIII, q. I, a. I ad I.

4) Cf I, q. LIV, a. 3 c., et *Quodlib.* II, a. 3 c.

5) Cf Caietanum in Opusc. s. Thomae *De Ente, et Essentia*, c. I, p. 35, et 36, Lugduni 1668.

6) *Critique de la raison pure* (germ.), *Log. transcend.*, lib. I, sect. 3, § 10, vol. I, p. 137-144, vers. et ed. citt.

7) *Log.* lib. II, sez. I, c. 9, 11, p. 119-122, ed. cit.

dentur Heghelius [1], et Giobertius [2], illud, quod essentiam rei simpliciter significat. Non primum. Nam categoriis non quaeritur, an sit res, sed cuiusmodi sit. Atqui ens, quod in enunciatione munus copulae obit, significat quidem aliquid entis inesse subiecto, sed cuiusmodi illud sit, utrum substantia, an qualitas, an alius quidam modus entis, minime patefacit. Puta in hac enunciatione, *Socrates est philosophus*, verbum *est* significat *esse philosophum* Socrati inesse, sed, utrum *esse philosophum* sit substantia Socratis, an qualitas, quae substantiae inhaeret, minime innuit. Ergo ens, quod in categorias dividitur, non est illud, quod copulam enunciationis significat [3]. Accedit, quod compositio subiecti cum praedicato in enunciatione per se subiectiva est, quia ipsa est solum in intellectu, qui praedicatum cum subiecto comparatum considerat [4], et non fit obiectiva, nisi cum ad *esse* reale, et obiectivum subiecti, et praedicati, in quo fundamentum habet, refertur [5]. Quamobrem, si categoriae non aliunde ducerentur, nisi ab *esse*, quod relationem praedicati cum subiecto in enunciatione significat, ipsae omni reali fundamento destituerentur; quod quidem ad idealismum ducit [6].

10. Neque alterum. Etenim categoriae, uti ad hanc rem Henricus Gandavensis advertit [7], non significant diversas essentias rerum,

---

1) *Encyclop.*, § 86 sqq, Addition., ed. cit.

2) *Protolog.*, Saggio I, vol. I, p. 247, et Saggio III, vol. cit., p. 593.

3) Cf s. Thom., I, q. XLVIII, a. 2 ad 2; *In lib. I Sent.*, Dist. XXXIII, q. I, a. 1 ad 1; *Quodlib.* IX, a. 3 c.

4) Cf B. Alb. M., *Periherm.*, lib. I, tract. II, c. 2, et s. Thom., *In lib. III Sent.*, Dist. VI, q. II, a. 2 *sol.*

5) Id adeo verum est, ut intellectus cum subiecto componat non ea dumtaxat, quae ipsi vere insunt, sed etiam ea, quibus caret. Ita in hac enunciatione, *Homerus est coecus*, verbum *est* non significat coecitatem Homero vere inhaerere, quia id, quod non est, nempe privatio alteri inhaerere nequit, sed significat compositionem coecitatis cum Homero, quam intellectus efficit, et per quam Homerum virtute videndi destitutum cognoscit. Cf s Thom. *In lib. II Sent.*, Dist. XXXIV, q. I, a. 1 *sol.*, et *Quodlib.*, *loc. cit.*

6) Hoc consectarium fluit non solum ex sententia Kantii, qui formas, secundum quas intellectus praedicatum cum subiecto componit, ipsi intellectui insitas posuit, sed etiam ex sententia Rosminii, qui illas ex ipsa natura iudicii colligendas esse dixit. Etenim analysis, et synthesis, ex quibus iudicium constituitur, si a realitate obiectorum, circa quae versantur, segregentur, sunt merum opus intellectus, ac proinde non in rerum natura, sed in intellectu nostro sunt. Et sane analysis, et synthesis, sive resolutio, et compositio nonnisi ab imbecillitate nostri intellectus pendent; hic enim, ut iam ostendimus (vol. I, *Dynamil.* c. III, art. 8, p. 328), perfectam rei notitiam assequi non potest, nisi eius elementa resolvat, resolutaque componat.

7) *Op. cit.*, art. XXVIII, n. 7, et 8.

hoc est, illud, per quod res in certo genere, vel specie constituuntur, sed diversos modos, quibus *esse* essentiis ipsarum convenit, hoc est, essentias secundum diversos modos, quibus *esse* ipsis convenit, determinatas. E. g., categoria *substantiae* non denotat essentiam hominis, sed modum, quo essentia hominis in rerum natura est. Quapropter ex ente, quod essentiam simpliciter sumtam significat, categoriae, tamquam ex principio, derivari nequeunt, nisi essentia simpliciter sumta, et essentia a modo essendi determinata, sive *esse essentiae*, et *esse existentiae*, unum, idemque esse dicantur. Atqui *esse essentiae*, et *esse existentiae* in Deo quidem unum, idemque sunt, sed in rebus creatis ab se distinguuntur, quia ipsum *esse* Dei est Eius essentia, res autem creatae *esse* suum a Deo accipiunt. Ergo ens, quod essentiam simpliciter significat, tamquam categoriarum principium habendum non est [1].

11. Si ens, quod per categorias dividitur, non est illud, quod copulam in enunciatione significat, neque illud, quod essentiam rerum simpliciter constituit, consequens est illud esse ens *actuale*, sive illud, quod essentiam secundum quemdam essendi modum determinatam complectitur, propterea quod, praeter duas illas priores acceptiones entis, nonnisi haec tertia existit. Quod ex falsis sententiis explosis veluti corollarium deduximus, evinci potest hac directa demonstratione: Quandoquidem in cunctis naturis rerum creatarum, uti diximus, et essentia, cui *esse* convenit, et modus, quo *esse* ei convenit, distinguuntur, notiones, quae res, prout in natura sunt, repraesentant, debent utrumque continere, ideoque exhibere modum, quo *esse* essentiis rerum convenit, sive *ens actuale*. Atqui categoriae sunt notiones supremae, ad quas ceterarum rerum notiones revocan-

[1]) Quoniam *esse essentiae*, et *esse existentiae* dumtaxat in Deo non distinguuntur, Heghelius, et Giobertius, qui, ut diximus, essentiam simpliciter sumtam, tamquam categoriarum principium, assignarunt, Deum esse supremam categoriam, sive *categoriam-genus*, et categorias secundas esse illius determinationes docuerunt. Cuius sententiae absurditas, missis aliis argumentis, ex eo perspicue evincitur, quod Absolutum, nempe Deus, determinationis capax esse non potest. Etenim, ut laudatus Henricus apposite advertit, cum Deus sit ipsum esse purum subsistens, et actuale, et cum esse purum omnem compositionem expellat, in Deo nec ulla determinatio inveniri, nec determinatio a determinabili distingui potest (*Op. cit.*, art. XXVI, q. 2, n. 8, et art. XXVII, q. 2, n. 13). Accedit, quod genus intelligi nequit, nisi relatum ad species (cf *Log.* pars I, c. I, art. 2, p. 15), et species essentiam generis aliquo modo determinatam continet (*ibid*., p. 16). Quare, si categoriae contingentes essent species, et Absolutum esset categoria-genus, haec duo perabsurda, quibus Absoluti notio prorsus destruitur, consequerentur, nempe 1° Absolutum esse aliquid relativum; 2° Absolutum natura contingentis contineri.

tur. Ergo categoriae communissimos modos entis *actualis*, hoc est, communissimos modos, quibus *esse* rebus convenire potest, repraesentare debent [1]. At, si categoriae sunt communissimi modi entis actualis, illarum principium nonnisi ens actuale esse potest.

12. Inde aliud argumentum conficere nobis licet. Etenim, cum categoriae sint supremae notiones, quae communissimos modos exhibent, quibus naturae rerum participes τοῦ *esse* sunt, ens, ex quo, tamquam ex principio, oriuntur, illud esse oportet, quod primum in rebus intelligimus [2], et quod omnium maxime commune in rebus occurrit. Atqui huiusmodi ens, ut paullo post ostendemus, est illud, quod *ens actuale* dicitur; nam in rebus principio non aliud intelligimus, nisi illas aliquid *actu esse* in natura, et quidquid in rebus intelligimus, tamquam diversum modum intelligimus, quo τὸ *esse actu* in eis est [3]. Ergo ens actuale tamquam principium categoriarum statuendum est.

13. Neque solum, si *ontologice*, sed etiam, si *logice* considerentur, categoriae ab ente actuali derivandae sunt. Etenim categoriae logice consideratae, cum, ut diximus, ordinem inter conceptus ponant, ex eo constituuntur, quod intellectus super supremas notiones *primas* reflectens, ordinem intelligit, quo alia de alia praedicari potest. Atqui intellectus hunc ordinem intelligere non potest, nisi communes

---

1) Rursus inde intelligis, quam sit absurda sententia Heghelii, et Giobertii asserentium Deum esse *categoriam-genus*. Adeo enim repugnat Deum esse categoriam, quae ceterarum subiectum est, ut nulla categoria stricte, et proprie sumta in Deum cadere possit, quia categoriae, ut ex dictis evidenter perspicitur, in iis dumtaxat locum habent, quorum *esse* ab essentia distinguitur, in Deo autem *esse* idem est, ac essentia. Hic vero tacendum non est, etsi categoriae stricte sumtae in Deum cadere nequeant, aliquas tamen illarum quodammodo Ei posse convenire. Re vera ex decem categoriis, quas innuimus (vol. I, *Log.* c. I, a. 4, p. 27), cum quinque ultimae, uti *pati*, *esse in loco* etc., ad res corporeas, et mutabiles dumtaxat pertineant, *translate* tantum, nempe similitudine a rebus creatis accepta, Deo tribui possunt; puta cum Deus irasci, aut dolere dicitur. Primae vero quinque Deo tribui possunt *secundum id, quod est completionis in eis*, uti s. Bonaventura (*Declaratio terminorum theologiae*) ait, hoc est, ex ea parte, quatenus perfectionem denotant, puta cum Deus dicitur *substantia* ex ea parte, quatenus substantia *esse in se* denotat, quin in Eo, quemadmodum in rebus creatis, *esse* ab essentia distinguatur, ideoque quin *esse* ab alio receptum significetur.

2) « Cognitio magis communis, ait s. Thomas, est prior, quam cognitio minus communis »; I, q. LXXXV, a. 3 c. Quod tamen, ut idem sanctus Doctor advertit, et nos alibi ostendemus, de cognitione confusa, non vero de cognitione distincta intelligendum est.

3) Cf s. Thom., *In lib. I Sent.*, Dist. VIII, q. I, a. 3 *sol.*, *ibid.*, q. IV, a. I ad I; et Henr. Gand., *Op. cit.*, art. XXIV, q. VII, n. 5.

modos cognoscat, quibus notiones primae *esse actuale* repraesentant, quia praedicatio in eo, quod aliquis modus *esse* alicui subiecto attribuitur, posita est. Ergo notio entis actualis est principium, ex quo categoriae logice consideratae derivantur. Id etiam ex ipsa natura, et obiecto logices perspicere licet. Enimvero logica in illud intendit, ut instrumenta ad rerum scientiam assequendam inquirat, et exponat. Iam res, quae in natura sunt, non ex *esse*, aut *essentia* tantum, sed ex *essentia*, et *esse* constant, quia quidquid existit in natura rerum, quodcumque tandem sit, sive substantia, ut homo, sive accidens, ut color, essentiam rei secundum peculiarem modum entis determinatam exhibet. Ergo, si logica de categoriis agit, ut per ipsas diversos modos exponat, secundum quos aliquid de subiecto praedicatur, categoriae non circa aliud ens, quam quod *esse*, et *essentiam* complectitur, sive circa *esse actuale*, versentur necesse est. Quae cum ita se habeant, liquet categorias logice spectatas, tametsi, ut diximus [1], notiones secundae sint, tamen non esse notiones, quae omni reali, et obiectiva vi destituuntur, sed notiones, quae in ipsis naturis rerum fundamentum habent. Etenim, si illarum principium proximum est quidquam ideale, quia sunt opus intellectus illas ex notionibus primis efformantis, certe principium remotum est reale, quia notiones primae, super quas intellectus reflectens categorias logicas constituit, reales, et obiectivae sunt [2].

14. Postquam ens esse principium categoriarum perspeximus,

---

[1]) Cf vol. I, *Log.* c. I, a. 1, p. 13.

[2]) Ex his, quae iam ostendimus, perspicitur Rosminium (loc. cit.) Aristoteli, et, qui eum secuti sunt, Scholarum Doctoribus falso obiecisse, 1° eos, quoniam ens, quod munus copulae obit, pro principio categoriarum non statuerunt, categorias tamquam diversos modos relationis praedicati ad subiectum non considerasse; 2° ens reale a categoriarum numero exterminasse. Etenim quod ad primum, Aristotelem, et Scholasticos non effugit categoriis diversos modos relationis praedicati ad subiectum significari, sed, cum adverterent communes modos, quibus praedicatum ad subiectum referri potest in diversis modis, quibus *esse* rebus actu convenire quit, fundamentum habere, ab his, non ab illis categorias deducendas praeceperunt, ideoque non *esse*, quod munus copulae obit, sed *esse actuale* rerum pro principio categoriarum decreverunt. Quod spectat ad alterum, si secundum Aristotelem, et Scholasticos categoriae omnes modos denotant, secundum quos ens actu in natura esse quit, profecto ipsos in categoriarum recensione ens reale praetermisisse perperam asseritur, quia *esse actuale*, sive *esse*, quo res actu sunt, est reale. Illud fortasse Rosminium fefellit, quod ens actuale, ut mox dicemus, ab Aristotele, et Scholasticis, secus ac Rosminius voluit, non tamquam categoria a ceteris diversa, eoque minus tamquam categoria, cui ceterae subiiciuntur, sed tamquam principium, ex quo divisio categoriarum oritur, consideratum fuit.

haec duo investigemus oportet, 1° quomodo ens per categorias dividatur; 2° quomodo ipsum singulis categoriis conveniat.

Quod ad primum attinet, ens per categorias dividitur non tamquam genus per species, sed tamquam per diversos modos essendi. Re quidem vera, cum tota essentia generis sit omnibus speciebus communis [1], atque e contrario differentiae specierum propriae singularum sint, illud, ex quo species inter se differunt, genus illarum esse non potest, alioquin species ex eadem ratione differrent, et convenirent. Atqui ens est principium illud, per quod categoriae inter sese differunt, nam categoriae sunt diversae secundum diversos modos, quibus *esse* rerum repraesentant. Ergo categoriae, tamquam species, ad ens, tamquam genus, referri non possunt. Hoc idem argumentum alia ratione exhiberi potest. Cum proprium categoriarum sit quamdam modum entis repraesentare, ipsae ad ens, tamquam ad genus referrentur, si in quodam modo entis repraesentando omnes communiter convenirent. Atqui nullum esse communem modum entis, qui ab omnibus categoriis repraesentatur, certo certius est. Enimvero aliud est *esse* substantiae, aliud *esse* accidentis, quia « substantia, aiente s. Thoma, est ens, tamquam per se habens esse, accidens vero, tamquam cuius est inesse [2] », atque ex reliquis novem categoriis, quae, ut diximus [3], accidentia sunt, propria specialis ratio accidentis, hoc est, specialis modus inhaerendi invenitur[4]. Ergo ens per categorias, tamquam genus per species, non dividitur.

15. Accedit his, quod ens nullo modo tamquam genus assignari potest. Etenim, quemadmodum s. Thomas argumentatus est, genus huiusmodi est, ut a differentiis *positivis* [5] determinari, et compleri

---

1) Cf s. Ioan. Damasc., *Dialect.*, c. 10.

2) *Qq. dispp.*, *De Potent.*, q. VII, a. 7 c.

3) Vol. I, *Log.* pars I, c. I, a. 4, p. 28.

4) Cf ibid., p. 29.

5) Perspicuum est differentias, quae determinant genus, oportere esse *positivas*, hoc est, eiusmodi, ut non in aliquo defectu, aut privatione, sed in aliqua realitate consistant. Etenim differentia ad genus, tamquam forma ad materiam se habet (cf s. Thom., *In lib. VIII Met.*, lect. X). Atqui forma est aliquid reale, quia ipsa, quemadmodum suo loco ostendemus, est *actus* rei, seu est id, per quod quaelibet res est, et operatur, et a ceteris distinguitur. Ergo differentiae, per quas genus determinatur, positivae esse debent. Quod si unam differentiam *affirmative*, alteram *negative* significamus, hoc nonnisi ex defectu peculiaris vocabuli repetendum est. Exemplo rem declaremus. Nos animalitatem cum in homine, tum in bellua deprehendimus, sed quia rationem cum animalitate in homine, non vero in bellua coniungi advertimus, animal, quod genus est, differentiis rationali, et irrationali dividi intelligimus, atque animalium aliud rationale, aliud vero irrationale esse di-

queat. Iam, quamvis hae differentiae *potestate*, seu *virtute* in genere contineantur [1], tamen ipsae extra essentiam generis sunt, alioquin genus cum specie converteretur, atque unica esset notio generis, et speciei, cum species ex genere, et differentia confletur [2]. Quapropter, si ens esset genus, eius differentias aliquid reale, et positivum extra ens esse oporteret. Atqui impossibile est dari aliquid reale extra ens, aut aliquid mente concipi, cuius conceptus ad conceptum entis non reducitur, quia extra ens non est, nisi non ens, seu nihil, atque extra notionem entis non est alia notio, nisi non entis, seu nihili. Ergo ens tamquam genus nullo modo assignari potest. « Ens, inquit sanctus Doctor, non potest esse genus alicuius. Omne enim genus habet differentias, quae sunt extra essentiam generis; nulla autem differentia posset inveniri, quae esset extra ens, quia non ens non potest esse differentia [3] ».

---

cimus. Iamvero irrationale, etsi negative significetur, tamen est differentia positiva, quia animal aliquo peculiari modo determinat, puta bellua, quae animal irrationale est, reapse naturam animalem determinatam habet; at quoniam peculiari voce caremus, illam per negationem *rationalis* significamus. Qua in re haud fallimur, quia, cum differentiae contrariae sibi opponantur, una per affirmationem, altera per negationem intelligi et significari potest. Cf B. Alb. M., *De Praedicab.*, tract. V, c. 7.

[1]) Vid. *Log.* pars I, c. I, art. 2, p. 18. Dicitur differentia *potestate* in genere contineri, quippe quod genus perfici a differentia non potest, nisi ita sit dispositum, ut ab hac determinari queat.

[2]) *Loc. cit.*, p. 17.

[3]) I, q. III, a. 5 c. Cf *In lib. V Met.*, lect. IX; *Cont. Gent.*, lib. I, c. 25; *In lib. IV Sent.*, Dist. XII, q. I, a. 1, *sol.* 1 ad 2. Nemo vero existimet ens esse genus, quia ipsum in ens, quod est per se, nempe *substantiam*, et in ens, quod est in alio, nempe *accidens*, dividitur; haec enim, uti Boëtius (*Praedic.*, c. 4) monuit, non est divisio stricte sumta, scilicet quae per species fit, sed potius quaedam *enumeratio*. Subtilem hac de re sancti Damasceni argumentationem exscribere praestat. « Quamquam, ait, cum substantia, tum accidens scindantur ab ente, haud tamen ens genus eorum est. Nam illa entis quidem nomen recipiunt, at non item definitionem Ens quippe in hunc modum definiunt. Ens aut est quod per se subsistit, nec re alia, ut subsistat, opus habet; vel est quod per se non potest esse, sed in altero suum esse habet. Substantia autem illud tantum est, quod per se existit, nec alia re, ut subsistat, opus habet. En substantia totam entis definitionem non accipit; nec proinde ens genus est respectu substantiae; species enim integram generis sui definitionem absque ulla diminutione suscipit. At nec accidens entis species est; neque enim integram entis definitionem recipit, sed dimidiam partem dumtaxat. Accidens quippe res est, quae per se esse non potest, sed solum in altero suum esse habet. En quo pacto nec substantia integram entis definitionem suscipiat, nec accidens . . . Quapropter, licet ens in substantiam, et accidens dividatur, eorum tamen genus non est »; *Dialect.*, c. 10.

16. Itaque ens per categorias non dividitur ex eo, quod singulae categoriae aliquid addunt enti, quod est praeter essentiam illius; nihil enim esse potest, quod sit extra essentiam entis universalis. Dividitur autem ens per categorias, tamquam per diversos modos, secundum quos ens et esse, et intelligi potest, quia unaquaeque categoria certum, et peculiarem modum entis significat. « Ens contrahitur per decem genera, quorum unumquodque addit aliquid supra ens, non aliquid accidens, vel aliquam differentiam, quae sit extra essentiam, sed determinatum modum essendi, qui fundatur in ipsa essentia rei [1] ».

17. Ex his omnibus facile est colligere ens, quod principium categoriarum est, si *ontologice*, nempe prout in rebus est, spectetur, esse quidem aliquid reale, quod in singulis categoriis invenitur, quia quaelibet categoria, cum quidam modus entis sit, rationem entis habet [2]; sed non esse aliquid reale omnibus categoriis commune, quod a modis essendi singularum propriis distinguitur, quia nihil est reale, nisi hoc, vel illo determinato modo sit. Puta nihil reale est, quod non sit aut substantia, aut accidens; et, cum aliud sit esse substantiae, et aliud esse accidentis, ens reale commune substantiae, et accidenti locum habere non potest. Si ens, quod est categoriarum principium, *logice*, nempe, prout ab intellectu apprehenditur, spectetur, ipsum exhibet *esse* indeterminatum, et maxime omnium abstractum, hoc est, consideratum seorsum a cunctis modis essendi, per quos in rebus determinatur, quod tamen intellectus per unamquamque categoriam quodammodo contractum intelligit. « Ideo (*ens*), inquit Aquinas, commune est, quia in sui ratione non dicit aliquam additionem, sed potest sibi fieri additio, ut determinetur ad proprium [3] ».

18. Quod spectat ad alterum, ens, uti alibi innuimus [4], de singulis categoriis non *univoce*, neque *aequivoce*, sed *analogice* praedicatur [5]. Et sane non praedicatur *univoce*, quia ens in categorias « dividitur secundum diversos modos; unde unicuique debetur proprius modus praedicandi [6] »; neque *aequivoce*, nam ens de substan-

1) *Qq. dispp.*, *De Ver.* q. XXI, a. I c. Cf I, q. V, a. 3 ad 1.

2) « Hoc, ait s. Thomas, quod est esse, communiter invenitur in omnibus rebus quantumcumque diversis »; I, q. LXV, a. 1 c.

3) *In lib. I Sent.*, Dist. VIII, q. IV, a. 1 ad 1.

4) *Log.* pars I, c. 1, art. 3, p. 26.

5) Quaenam sit praedicatio *univoca*, *aequivoca*, et *analoga*, explicavimus ibid., p. 25.

6) *In lib. I Sent.*, Dist. XXII, q. I, a. 3 ad 2.

tia, et diversis accidentibus non sine aliquo ordine unius ad aliud praedicatur, quia, cum accidens substantiae inhaereat, *esse* eius ab *esse* substantiae pendet, ac proinde *esse* primo de substantia dicitur, deinde de diversis accidentibus [1]. Reliquum igitur est, ut praedicari dicatur *analogice*, hoc est, tum quod diversa genera accidentium ordinem ad substantiam habent, tum quod, sicut substantia se habet ad *esse in se*, ita accidentia ad *esse in alio*.

ARTICVLVS SECVNDVS

De categoriarum numero, et distinctione

19. Quamvis Philosophi ex eodem principio entis in recensione categoriarum profecti essent; tamen, quia alii aliter, ut diximus, ens acceperunt, non easdem categorias exinde deduxerunt [2]. At, quoniam ostensum est *ens actuale* rei esse principium categoriarum, ita ut quaelibet categoria essentiam rei secundum peculiarem modum determinatam exhibeat, consequens est tot esse oportere diversas categorias, quot sunt diversi modi, quibus *esse* rebus convenire, et in ipsis intelligi potest. « Res, inquit Aquinas, propter hoc diffe-

---

[1]) Cf Henr. Gand., *Op. cit.*, art. XXI, q. II, n. 7, 14, et 19.

[2]) De categoriis, quas Kantius admisit, in *Idealogia* (c. I, art. 3, p. 466) nonnihil attigimus. Omissis aliorum Philosophorum opinionibus, sententia Cousinii ens in duas categorias *absoluti*, et *contingentis* dividentis (*Fragm. phil.*, Prèf. à la prem. éd., *Oeuvr.*, t. II, p. 32, et 33, Bruxelles 1841) sine examine mittenda nobis non est. Quod conficiemus hac brevi argumentatione: Si omnes categoriae, quemadmodum Cousinus sensit, ad absolutum, et contingens revocantur, absolutum, et contingens denotant duos peculiares, et diversos modos, quibus res extra animam sunt, et quibus *esse* de rebus praedicari potest; atqui id de neutro dici potest; ergo omnes categoriae ad absolutum, et contingens revocari nequeunt. Duas partes assumptionis probare in promptu est. Quod ad primam attinet, si Absolutum denotaret aliquem modum specialem essendi, *esse* eius ad aliquod genus cogeretur, ideoque non foret infinitum. Atqui *esse* Absoluti, seu Dei, eo quod est a se, et ab alio non receptum, ad nullum genus entis cogitur, sed, ut s. Thomas ait (I, q. XXV, a. 3 c.), « est esse infinitum, non limitatum ad aliquod genus entis, sed praehabens in se totius esse perfectionem ». Ergo Absoluto aliquem specialem modum essendi denotari repugnat (cf p. 7, not. 1). Quod vero ad alteram partem spectat, nulla categoria res, prout contingentes sunt, per se denotare potest, quia contingentia est modus generalis, quo *esse* cunctis rebus creatis convenit. Atqui categoriae diversos modos denotant, quibus *esse* rerum creatarum inter quosdam limites intelligitur. Ergo tenendum est contingens non esse categoriam, sed omnes categorias diversos modos denotare, secundum quos *esse* rebus contingentibus convenit.

runt, quod habent diversas naturas, quibus acquiritur esse diversimode [1] ». Cum hoc sit categoriarum distinctionis criterium, dicendum est categorias non alias esse, nisi illas decem, quas secundum Aristotelem in *Logica* enumeravimus [2].

20. Argumentatio, qua Doctores Scholae rationem aristotelicae enumerationis categoriarum reddiderunt, huc redit: Omnia, ex quibus universitas rerum conflatur, ex eo in primis distinguuntur, quod aut habent *esse in se*, uti *homo*, aut *in alio*, puta *album*. Ex quo fit, ut intellectus notionem *entis*, quam ex circumspectione rerum sibi confecit, evolvens, in primis intelligat *esse* posse rei convenire vel in se, et non in alio, vel in alio. Illud, quod habet *esse* in se, nomen *substantiae*; et illud, quod habet *esse* in alio, nomen *accidentis* accepit [3]. Prima igitur divisio entis est in *esse substantiale*, et esse *accidentale* [4], ob idque primae categoriae sunt *substantia*, et *accidens* [5].

---

1) *Contr. Gent.*, lib. I, c. 26. Ad penitiorem huius rei intelligentiam advertendum est quamlibet categoriam ex duplici elemento constare, nempe ex principio materiali, quod est essentia absolute spectata, et ex principio formali, quod est modus, quo essentia *actu* est (cf Henr. Gand., *Op. cit.*, art. XXXII, q. V, n. 15, et 17; et s. Thom., *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. XXI, a. 1 c.). Essentia absolute spectata a Scholasticis nuncupatur *res* (cf s. Thom., *Op. cit.*, q. I, a. 1 c.; *Contr. Gent.*, lib. I, c. 25, et *In lib. I Sent.*, Dist. VIII, q. I, a. 1 *sol.*), et ab essentia alicuius rei specialis, puta *humanitate*, distinguitur (cf eumdem sanctum Doctorem, *In lib. IV Met.*, lect. II), quia ipsa nonnisi aliquid indeterminatum, cui plures, diversique modi essendi convenire queunt, denotat. Ex quo perspicitur categorias non differre secundum essentias absolute spectatas, quia in essentiis absolute consideratis nihil invenitur, ex quo una ab altera differt, sed secundum diversos modos, quibus *esse* essentiis ipsarum convenit, hoc est, secundum ipsarum essentias diversis modis determinatas. E. g., in categoria *substantiae* distinguendum est illud, quod dicitur *res*, quodque neque *esse in alio*, neque *esse non in alio* significat, a modo, quo illa res actu est. Iam hic modus, nempe *esse non in alio*, efficit, ut *res* sit *substantia*, et ab aliis categoriis distinguatur.

2) Pars I, c. 1, art, 4, p. 27. Aristotelica categoriarum enumeratio tum Patribus Graecis, quorum inter vetustiores Clemens Alex. (*Strom.* lib. VIII, c. 8), atque inter recentiores sanctus Damascenus (*Dialect.*, c. XLIX-LVI) recensentur, tum Latinis, quorum instar s. Augustinus (cf loc. cit. in *Log.*, ibid.) esse potest, probata est.

3) Cf *Log.*, loc. cit.

4) « In rebus, inquit s. Augustinus, creatis, atque mutabilibus quod non secundum substantiam dicitur, restat, ut secundum accidens dicatur »; *De Trin.*, lib. V, c. 4, n. 6.

5) Haec prima divisio entis *principio contradictionis* innititur, hoc est, illi iudicio: *Non potest aliquid de aliquo simul asseri, et negari.* « Haec divisio (*aut est substantia, aut est accidens*), inquit B. Albertus, est per op-

21. Iam categoria *substantiae* nonnisi unica esse potest, quia τὸ *non in alio*, per quod aliqua res in categoria substantiae constituitur, aliquid unicum, et simplex significat, ac proinde modus, quo *esse* cunctis substantiis, prout sunt substantiae, convenit, unicus sit oportet. E contrario, accidentium plura sunt genera, puta aliquid in alio esse potest, vel solum ex diversis elementis, quae illud constituunt, quae sunt, ut alibi demonstrabimus, principium materiale, et principium formale, vel quoque ex diversis modis, quibus ad alias res comparatur. Haec autem accidentium plura genera ad novem revocantur. Re vera, ut B. Albertus M. animadvertit [1], ex diversis elementis, quae substantiam constituunt, duo accidentia oriuntur, nempe *quantitas* ex principio materiali, et *qualitas* ex principio formali. Ex eo autem, quod substantia ad aliud comparatur, alia oriuntur accidentia, prout substantia vel tamquam principium, vel tamquam terminus comparationis consideratur. Si priori modo consideretur, quatuor accidentia nobis occurrent, nimirum *relatio*, *actio*, *passio*, et *situs*. Nam si accidens, per quod substantia ad aliud comparatur, ex tota substantia promanat, *relatio* est. Hoc modo creatura ad Creatorem, vel filius ad patrem se habet. Si dumtaxat ex principio formali substantiae, est *actio*, quia forma est principium, per quod substantia aliquid agit. Si tantum ex principio materiali eius, est *passio*, quia principium materiale est illud, per quod substantia aliquid patitur. Si denique ad aliud per quamdam collationem partium comparatur, *situs* est. Sin posteriori modo

posita immediate, quae reducuntur ad affirmationem, et negationem, sicut ens per se, et non per se » (*Praedicam.*, lib. I, tract. 1, c. 6 ; cf s. Thom. 1ª 2ªᵉ, q. XCIV, a. 2 c.). Tennemannus (*Hist. phil.*, germ., vol. III, p. 54, Lipsiae 1801), et Ritterus (*Hist. de la phil. ancien.*, lib. IX, c. 3, t. III, p. 63 sqq, ed. cit.) exinde inferunt Aristotelem categorias ex abstracto effato *contradictionis* elicuisse, ac proinde illas omni realitate obiectiva expoliasse. At perperam. Nam Aristoteles, et qui eum secuti sunt, effatum contradictionis non adhibuerunt tamquam principium, ex quo categoriae fluunt, sed tamquam medium, quo prima divisio entis efficitur, quatenus divisio entis in *ens per se*, et in ens *non per se* ad affirmationem, et negationem revocatur. Adeo autem verum est Aristoteleos ens, et non effatum contradictionis pro principio categoriarum sumpsisse, ut effatum contradictionis in notione entis fundamentum habere docuerint (cf prae ceteris s. Thom., *In lib. IV Met.*, lect. III, et I, q. XI, a. 2 ad 4). Etenim, cum affirmatio illi, quod est, et negatio illi, quod non est, respondeat, intellectus, ut paullo post dicemus, illud iudicium, *Non potest aliquid de aliquo simul affirmari, et negari*, nonnisi per comparationem conceptus entis cum conceptu non entis efformare potest.

[1]) *De praedicam.*, tract. I, c. 7.

spectetur, tria alia accidentia existent, nempe *ubi*, *quando*, et *habitus*. Si enim accidens simpliciter substantiae adiacet, est categoria, quae *ubi* dicitur; sin substantiae adiacet cum motu, est categoria, quae vocatur *quando*; sin tandem non solum substantiae adiacet, sed etiam ei applicatur, existit categoria *habitus*.

22. Quae cum ita se habeant, liquet decem esse categorias, quarum prima est substantia, reliqua autem accidentia. Cum vero *esse* accidentale ab *esse* substantiali pendeat, quia accidens non habet *esse* in se, sed in alio, substantia non solum est prima categoria, sed etiam ceterarum fundamentum [1].

CAPVT SECVNDVM

De Ente

Quoniam principium categoriarum, quemadmodum ostendimus, est ens, categorias, prout sunt notiones primae, explicare volentes, a notione *entis* initium capiamus necesse est.

ARTICVLVS PRIMVS

Nonnullae notiones, quae ens respiciunt, explicantur

23. Notio entis non est capax definitionis proprie sumtae. Etenim definitio proprie sumta ex genere, et differentia constat [2]. Atqui notio entis, cum sit omnium notionum, ut mox videbimus, prima, et simplicissima, nec genus, nec differentiam habet [3]. Ergo notio entis non est capax definitionis proprie sumtae. Accedit, quod nihil nobis, monente Alberto M., penitus cognitum esse potest, nisi ipsum esse ens sumamus [4]. Sed omnis definitio ad penitus cognoscendam rem instituitur. Ergo nihil definiri potest, nisi ipsum esse ens cognoscatur. Iam, si nihil potest definiri, nisi ipsum esse ens cognoscatur, consequens est ipsum ens vere definiri non posse. Hinc vides ad declarandam notionem entis non aliud nobis superesse, nisi ut dicamus entis nomine designari, quidquid quocumque modo est,

---

1) Ex eo quod *esse* proprius, et prius substantiae, quam accidentibus, convenit, accidentia, ut s. Thomas inquit, « proprie dicuntur magis entis, quam entia »; *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. XXVII, a. 1 ad 8. Cf I, q. XC, a. 2 c.

2) Cf vol. I, *Log.* pars I, c. I, art. 5, p. 37.

3) Cf s. Thom., *Quodlib.* II, q. II, a. 3 c.

4) *Met.*, lib. V, tract. I, c. 11.

sive, ut strictius cum s. Thoma loquamur, *id,cuius actus est esse* [1].

24. Quandoquidem ens est illud, quod quocumque modo *actum essendi* habet, ens dicendum est cum illud,quod actum essendi iam *actu* habet,tum illud, quod actum essendi habet dumtaxat *in potentia*. Quapropter ens in *actuale*, seu *reale*, et *possibile* dividitur.

25. Vt, unde haec divisio oritur, intelligatur,praemonendum est, quodlibet ens, si infinitum, nempe Deum, exceperis, ex potentia,et actu, tamquam ex duobus principiis, quae ipsum constituunt, constare. Nomine *actus* venit id, quo aliquid constituitur principium, per quod est, et operatur, et nomine *potentiae* id, quo aliquid constituitur capax quidquam in se recipiendi, sive, ut aiunt, *patiendi*. Inde patet 1° actum, ut scite s. Thomas ait, esse *quamdam perfectionem* [2] rei, quia ipse efficit , ut res, quae est in potentia ad *esse*, et ad *operari*, utrumque accipiat; 2° potentiam ordinem ad actum natura sua habere, quia ipsa illud denotat, quod ab actu perficitur, sive quod ab actu *esse* et *operari* accipit; 3° *esse actum* alicuius rei idem valere, ac esse perfectionem alicuius rei, et *esse in actu* idem valere, ac perfectionem sui propriam habere; itemque *esse potentiam* non aliud significare, nisi esse aptitudinem ad *actum*, nempe ad aliquid, quod perficit, in se recipiendum, et *esse in potentia* non aliud significare, nisi esse aptum ad recipiendum *actum*, nempe ad aliquid, ex quo perficitur [3].

26. Quod si ens ex potentia, et actu, tamquam ex duobus principiis,constituitur, consequens est nos posse intelligere ens vel prout est tantum in potentia ad actum in se recipiendum, vel prout per receptionem actus perfectum est. Iam illud, quod est in potentia ad actum recipiendum, dicitur *ens possibile*, atque illud, quod poten-

---

1) ***De ente, et essentia***, Prooem. « Hoc nomen ens, alibi ait, imponitur ab actu essendi »; *In lib. IV Met.*, lect. II; cf *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. I, a. 1 c.

2) « Omnis actus, inquit s. Thomas, perfectio quaedam est »; I, q. V, a. 3 c.

3) Hinc reiicienda est opinio Megaricorum, qui, uti apud Aristotelem legitur (*Met.*, lib. VIII, c. 3, § 1, ed. cit.), discrimen inter potentiam, et actum tollentes asserebant ens « tunc solum posse , cum agat; cum vero non agat, non posse, ut puta eum, qui non aedificat, aedificare non posse, sed aedificantem , cum aedificat, similiter quoque et de ceteris » (cf etiam Zeller, *Philos. graec.*, t. II, p. 108 , Tubingae 1846). B. Albertus M , et s. Thomas secundum Aristotelem ineptas, absurdasque conclusiones , quae inde promanant, commonstrarunt. Quorum unam dumtaxat asseremus, scilicet quod ii, qui cum Megaricis sentiunt , « et motum , et generationem, uti Aristoteles ait, perimunt »; si quidem motus, et generatio transitum a potentia ad actum expostulant tum in movente, et moto, tum in generante, et generato. Vid. Albert. M., *Metaphys.*, lib. IX, tract. II, c. 2, et s. Thom , *In lib. IX Met.*, lect. III.

tiam ab actu determinatam, seu perfectam habet, dicitur ens *actuale*, seu *reale*. Notio entis actualis ex se est satis perspicua; ast oportet nonnihil ad notionem entis possibilis declarandam adiicere [1].

27. Vt hoc probe intelligatur, advertendum est *potentiam*, quae in notione entis possibilis includitur, non esse potentiam *activam*, nempe illam, quae est principium agendi, sed esse potentiam *passivam*, nempe illam, quae est principium patiendi [2], atque hanc in eo consistere, quod aliquid esse non repugnat, nempe quod capax progrediendi ad actum est. Ex his vides possibile illud esse, quod actu non est, sed actu esse non repugnat [3], et possibilitatem esse non repugnantiam rei ad *esse*. Cum haec sit notio entis possibilis,

---

1) Nolumus hic omnino praetermittere sententiam illorum, qui possibile cum actuali confundentes non aliud possibile esse, et dici posse autumant, quam quod aut est, aut futurum erit. Haec sententia a Diodoro Crono (Cic., *De Fato*, c. 7, ed. Ernesti, et *Epist. ad Famil.*, lib. IX, Epist. 4) profecta in media aetate P. Abaelardum (s. Bernard., *De erroribus Abaelardi*, c. 3), Hobbesium (*Elem. phil.*, c. 9, Amstel. 1668), Spinosam (*Cogitata metaphysica*, c. 3, *Opp.* t. I, p. 100, ed. Paulus), et Robinetum (*Op. cit.*, pars VI, c. 50, ed. cit.) praecipuos fautores habuit. Ne de cunctis dicamus, Spinosa contendit *contingens*, et *possibile* « nonnisi defectus nostrae perceptionis, nec aliquid reale esse », quia quidquid est reale, est necessarium; et Robinetus aperte asseruit « id, quod est mere possibile, esse impossibile ». At tollere omne discrimen inter possibile, et actuale, praeterquam quod, ut supra vidimus, per se absurdum est, ad absurda, atque exitialia consectaria ducit. Nam primo omnem libertatem et in homine, et in Deo destruit, quia si non aliud est possibile, quam quod est, vel futurum est, sequitur, quidquid est, aut futurum est, esse necessarium. Haec reapse fuit, uti a Cicerone accepimus, mens Diodori. « Ille enim, Cicero ait, id solum fieri posse dicit, quod aut verum sit, aut futurum sit verum, et, quidquid futurum sit, id dicit fieri necesse esse, et quidquid non sit futurum, id negat fieri posse » (*De Fato*, c. cit.). Neque id diffitentur Spinosa, Robinetus, aliique recentes, quippe qui hac theoria, uti ex citatis locis patet, ad necessitatem creationis insinuandam utuntur. Secundo, potentiam Dei limitibus coercet, quia si non aliud est reale, quam quod est possibile, sequitur Deum non potuisse alia efficere, quam quae fecit, nec plura his, quae fecit. Sed de hoc Fatalistarum errore alias. Cf interim, si lubet, s. Thom., *Qq. dispp.*, *De Pot.*, q. I, a. 5, et inter recentes Leibnitium, *Théodicée*, part. 2, § 169-174, *Opp.*, p. 554 sqq, ed. Erdm.

2) « Nomen potentiae, ad rem ait s. Bonaventura, dicitur dupliciter, scilicet, de potentia activa, quae est principium transmutandi aliud, et de potentia passiva, quae est principium transmutandi ab alio »; *In lib. I Sent.*, Dist. XLII, art. un., q. 4 *resol.*, Cf s. Thom., *In lib. I Sent.*, Dist. XLII, q. I, a. 1, ad 1, et I, q. XXV, a. 1 c.

3) « Hoc, inquit idem Seraphicus Doctor, quod est possibile, dicit actualiter potentiam in re »; *Op. cit.*, loc. cit.

liquet impossibile illud esse, quod non solum non est actu, sed etiam actu esse repugnat.

28. At vero potentia passiva, quae in notione entis possibilis ponitur, non solum ad rem in seipsa spectatam referri potest, prout haec, ut diximus, ad actum prodire quit, sed etiam ad causam aliquam, quae virtute largiendi ipsi actum pollet [1]. Hinc divisio possibilis, et, quod ei opponitur, impossibilis in *intrinsecum* et *extrinsecum* exurgit. En quomodo has notiones acquirimus. Si quam vocem in elementa, ex quibus constat, resolvamus, evenire potest, ut notiones, quae per elementa illius vocis significantur, vel secum posse componi, vel se ipsas invicem destruere comperiamus. Iam nos dicimus *intrinsecum*, sive *absolutum* possibile id, quod aliqua vox significat, si notiones, quas elementa illius vocis denotant, secum componi posse cognoscamus, atque impossibile *intrinsecum* illud, quod aliqua vox significat, si notiones, quas elementa illius vocis denotant, se ipsas invicem destruere perspiciamus. Hoc possibile, et impossibile vocamus *intrinsecum*, sive *absolutum*, quia huiusmodi possibilitas, et impossibilitas ex ipsa natura notionum, quas vox significat, oriuntur. E. g., notio, quae per *animal rationale* significatur, est intrinsecus, sive absolute possibilis, quia notiones *animalitatis*, et *rationis*, ex quibus constat, eiusmodi sunt, ut simul in eodem subiecto esse queant; atque e contrario notio, quae per *circulum quadratum*, significatur, est intrinsecus, sive absolute impossibilis, quia notiones circuli, et quadrati eiusmodi sunt, ut una per alteram tollatur. Quandoquidem autem id, quod intrinsecus possibile est, ad actum reduci nequit, nisi per aliquid, quod in actu est [2]: ipsum est *extrinsecus*, seu *relative* possibile, si ad illam potentiam, per quam ad actum reduci potest, referatur; atque *extrinsecus* seu *relative* impossibile, si referatur ad illam potentiam, per quam ad actum reduci nequit [3]. Ita intellectui humano possibile est essentias rerum finitarum cognoscere; sed, si vires eius naturales spectentur, impossibile est cognoscere essentiam Entis infiniti, nempe Dei, prout in se est [4].

---

[1]) Cfr s. Thom., *Contr. Gent.*, lib. II, c. 37, et *Qq. dispp.*, *De Pot.*, q. I, a. 3 c.

[2]) « De potentia non potest aliquod reduci in actum, nisi per aliquod ens actu »; I, q. II, a. 3 c.

[3]) « Vnicuique potentiae activae, ait s. Thomas, correspondet possibile, ut obiectum proprium secundum rationem illius actus, in quo fundatur potentia activa »; I, q. XXV, a. 3 c.

[4]) E re est audire eumdem s. Thomam: « Possibile dicitur dupliciter . . . Vno modo per respectum ad aliquam potentiam; sicut quod subditur hu-

29. Ex his facile intelligitur id, quod est intrinsecus impossibile, esse quoque extrinsecus impossibile, quia ne Deus quidem efficere potest, ut ea, quae secum invicem pugnant, in eodem subiecto inveniantur [1]; sed id, quod est intrinsecus possibile, esse vel extrinsecus possibile, vel extrinsecus impossibile, prout vel est intra vires potentiae, ad quam relatum consideratur, vel eius vires supergreditur.

30. Nonnullis quaestionibus, quae huc pertinent, ad alia loca amandatis, ad notionem *nihili* explicandam progrediamur. *Nihilum*, ut Aristoteles ait, est negatio, sive *absentia entis* [2]. Iam conceptus *nihili* conceptum entis consequitur. Etenim, cum quilibet conceptus per conceptum sibi oppositum tollatur, naturaliter efficitur, ut intellectus eo ipso, quod aliquid intelligit, oppositum eius quoque intelligat. Puta, si quis *animal rationale* cognoscit, implicite animal irrationale etiam cognoscit. Quocirca, cum nihilum sit negatio entis, necesse est, ut intellectus eo ipso, quod ens intelligit, *non ens*, sive nihilum etiam intelligat.

31. Nihilum, cuius notionem modo declaravimus, enti communissime accepto opponitur [3]. At nihilum appellari etiam solet id,

---

manae potentiae, dicitur esse possibile. . . Dicitur autem aliquid possibile, vel impossibile absolute ex habitudine terminorum. Possibile quidem, quia praedicatum non repugnat subiecto, ut Socratem sedere; impossibile vero absolute, quia praedicatum repugnat subiecto, ut hominem esse asinum »; *Ibid.*

[1]) Quomodo id accipiendum sit, in Theologia naturali explicabimus. In praesentiarum hunc brevem locum s. Thomae exscribere praestat: « Cum Deus sit actus maxime, et principale ens . . . . Eius actio non nisi ad ens terminari potest principaliter, et ad non ens consequenter. Et ideo non potest facere quod affirmatio, et negatio sint simul vera, nec aliquod eorum, in quibus hoc impossibile includitur. Nec hoc dicitur non posse facere propter defectum suae potentiae, sed propter defectum possibilis, quod a ratione possibilis deficit; propter quod dicitur a quibusdam, quod Deus potest facere, sed non potest fieri »; *Qq. dispp.*, *De Pot.*, q. I, a. 3 c.

[2]) *Met.*, lib. III, c. 2, § 8. Ad nihilum, sive absentiam entis reducitur quoque impossibile intrinsecum, de quo antea locuti sumus; nam id, quod est intrinsecus impossibile, cum ex notionibus, quarum una ab altera tollitur, exurgat, in coniunctione affirmationis, et negationis consistit: coniunctio autem affirmationis, et negationis, monente s. Thoma, « nihil est, nec aliquem intellectum generat quod dicitur homo, et non homo, simul acceptum quasi in vi unius dictionis » (*In lib. III Sent.*, Dist. I, q. II, a. 3 *sol.*). Possibile autem, sive *ens in potentia*, ut s. Bonaventura inquit, *inter non ens, et ens actu est medium*; *In lib. II Sent.*, Dist. XII, a. 1, q. I *ad arg.*

[3]) De hoc nihilo loquens s. Augustinus perbelle ait: « Nihil nec corpus est ullum, nec spiritus, nec his substantiis aliquid accidens, nec informis ulla materies, nec inanis locus, nec ipsae tenebrae, sed prorsus nihil » (*Op. imp. contr. Iul*, lib. V, n. XLIV). Iam hoc nihilum, quod enti communis-

quod opponitur enti secundum aliquem modum determinato. Iamvero nihilum, si hac altera ratione consideretur, multiplex esse deprehenditur. Intellectus enim potest absentiam alicuius modi entis considerare vel in se ipsa, puta *non videre*, *non habere rationem*, aliaque huiusmodi, vel in aliquo subiecto, quod ad illam habendam naturaliter comparatum est, puta *absentiam visus in homine*. Si primum, intellectus non aliud intelligit, nisi aliquid non esse; sin alterum, intelligit non solum aliquid non esse, sed etiam non esse in aliquo subiecto, cuius natura illud expostulat. Ita, si quis, postquam novit, quid sit *videre*, cogitet *non videre*, absentiam visus dumtaxat intelligit; at, si cogitet *coecum esse*, absentiam visus cogitat in aliquo animali, quod ad visum habendum naturaliter comparatum est. Nihil, si priori modo concipiatur, *negativum*; sin posteriori, *privativum* vocatur.

32. Ex his in promptu est intelligere, quid sit *negatio*, quidve *privatio*, et quid discriminis inter utriusque conceptus intercedat. Negatio, uti ab Aristotele observatum est[1], non aliud denotat, nisi simpliciter aliquid non esse, quin denotet ullum subiectum, cui illud aliquid inesse naturale est. Quocirca conceptus negationis non aliud exhibet, quam illud, quod negat, et particulam negantem, quae illud negat, atque ab alio quopiam discernit. E. g., *non videre* continet in se *videre*, quod negat, atque particulam *non*, quae τὸ *videre* negat, et τὸ *non videre* a τῷ *videre* distinguit. Privatio autem denotat aliquid non esse in subiecto, cuius natura illud expostulat[2]. Hinc conceptus privationis continet illud, quod negat, praetereaque subiectum, cui illud inesse negat. Puta conceptus *coecitatis*, praeter absentiam visus, aliquam naturam animalem continet, ad quam visum habere spectat[3].

---

sime sumto opponitur, Scholastici **non esse** simpliciter vocabant (cf s. Thom., *Qq. dispp.*, *De Pot.*, q. III, a. 4 c.), et ipsum ab *esse summe distare* docebant, non tamen, uti monet s. Bonaventura, « quia opponuntur contradictorie, sed quoniam nihil habent commune, nec quantum ad genus praedicabile »; *In lib. I Sent.*, Dist. XLIII, a. 1, q. 1 *ad arg.*

[1]) *Met.*, lib. III, c. 2, § 8.

[2]) « Ad rationem privationis, inquit s. Thomas, exigitur, quod aliquid sit aptum natum habere « quod non habet »; *In lib. I Sent.*, Dist. XIII, q. 1, a. 4 *sol.* Cf *Qq. dispp.*, *De Pot.*, q. IX, a. 7 ad 11.

[3]) Hanc ob rationem s. Bonaventura advertit privationem, quamvis non sit ens, tamen esse entis (*In lib. II Sent.*, Dist. XXXIV, a. II, q. 3 *ad arg.*; cf in ll. citt. Aristotelis Bonitz, *Op. cit.*, p. 179, et Bonghi, p. 157, not.). Discrimen inter nihilum absolutum, et privationem etiam a s. Augustino satis aperte declaratum fuit. Ipse enim rationem reddens, cur *nihil* ipsae te-

ARTICVLVS SECVNDVS

De origine, et vi notionum entis, et non entis

33. Originem notionis entis explicaturis certum nobis videtur ipsam esse omnium primam cum in ordine *cronologico*, nempe in ordine temporis, quo intellectus notiones adquirit, tum in ordine *logico*, nempe in ordine, quo notiones inter se continentur.

Quod ad primum attinet, animo recolendum est mentem humanam ita comparatam esse, ut a notionibus magis communibus ad notiones minus communes gradatim progrediatur. Namque, cum ipsa non in actu cognitionis, sed in potentia ad cognoscendum a Deo creetur [1], ita comparata esse debet, ut principio cognitionem rerum imperfectam adquirat, deinde ipsam gradatim perficiat [2]. Atqui cognitio, quo magis communis est, eo minus est perfecta, quia, quo magis est communis, eo pauciores notas proprias obiecti, quod repraesentat, complectitur [3]. Ergo mens humana ita comparata est, ut notiones rerum magis communes prius, quam minus communes, assequatur [4]. Iamvero nihil in rebus communius, quam ratio entis, intelligi potest, quia quidquid in singulis rebus, sive substantiale, sive accidentale invenitur, est quoddam ens [5]. Dubium igitur nemini esse potest, quin intellectus humanus obiectum sibi proportionatum,

---

nebrae dicendae non sint, ait: « Quia ubi sunt tenebrae, corpus est aliquod carens lumine, sive aer, sive aqua, sive aliquid aliud; corporali enim lumine vel illuminari, ut clareat, vel privari, ut tenebrescat, nisi corpus non potest »; *Ibid.*

[1] Cf vol. I, *Ideal.* c. I, art. 2, p. 450 sqq.

[2]) Cf *Dynam.*, c. III, art. 9, p. 341-342.

[3]) « Cognoscere aliquid in universali dicitur dupliciter. Vno modo ex parte rei cognitae, ut scilicet cognoscatur solum universalis natura rei. Et sic cognoscere aliquid in universali est imperfectius. Imperfecte enim cognosceret hominem, qui cognosceret de eo solum quod est animal » (I, q. LV, a. 3 ad 2. Cf *In lib. 1 De Causis*, lect. X). Ex quo vides nos hic non loqui de ordine temporis, quo primas notitias rerum adquirimus, quia, si hic ordo spectetur, cognitio nostra, uti alibi vidimus, a minus communibus ad magis communia progreditur; sed de ordine temporis, quo primas rerum notitias, quae rudes, et imperfectae sunt, distinctas, et perfectas efficimus.

[4]) Cf I, q. LXXXV, a. 3 c., et *In lib. 1 Physic.*, lect. I. « Quanto intelligibile, ait Henricus Gandav., magis est indeterminatum, tanto naturaliter prius ipsum intellectus noster intelligit »; *Op.cit.*, art. XXIV, q.VII, n.5.

[5]) « Ens, cuius intellectus includitur in omnibus, quaecumque quis apprehendit »; 1ª 2ªᵉ, q. XCIV, a. 2 c.

nempe essentiam rerum materialium, principio, prout est ens, nempe, ut Scholae aiunt, sub ratione entis intelligat [1]. Itaque statuere nobis licet primam notionem, quam intellectus adquirit, esse notionem entis [2].

34. Alterum evincere in promptu est duobus argumentis, quae nullum locum dubitationi relinquunt. Et primo, una notio alteri secundum ordinem logicum praecedit, cum haec illius quaedam determinatio est. E. g., notio animalis notioni hominis logice praecedit, quia, cum homo sit quaedam species animalis, notio hominis est ipsa notio animalis per differentiam rationalitatis determinata. Atqui omnes notiones sunt determinationes magis, minusve complexae notionis entis, quia intellectus illas sibi conficit, notioni entis aliquid addendo, per quod ipsa aliquo modo coarctatur [3]. Puta, si intellectus notioni entis illud addat, quod eius essentiae non convenit esse in alio, veluti in subiecto, ipse notionem substantiae acquirit. Ergo notio entis reliquis omnibus notionibus ordine logico praecedit. Secundo, indubium est, quoties una notio alteram continet, illam huic ordine logico praecedere. Atqui notione entis omnes reliquae notiones continentur. Ergo notio entis reliquis notionibus ordine logico praecedit. Minor propositio demonstratur hoc modo: Certum est omnem notionem illa contineri, in quam resolvitur, quia non potest in illius notiones, aut rei resolutione aliquid inveniri, quod in ea non est. Atqui in notionem entis omnes reliquae notiones resolvuntur, quia, si ab his removeantur cunctae differentiae, quibus ab se invicem determinantur, remanet ens, quod omnibus commune est [4]. Ergo notione entis omnes reliquae notiones continentur [5].

---

1) *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. I, a. 1 c. Hinc sapienter idem sanctus Doctor illud pronuntiavit: « Intellectus respicit suum obiectum secundum communem rationem entis »; I, q. LXXIX, a. 7 c.

2) « Primo in conceptione intellectus cadit ens, quia secundum hoc unumquodque cognoscibile est, inquantum est actu »; I, q. V, a. 2 c. Cf *Qq. dispp.*, *De Pot.*, q. IX, a. 7 ad 6, etc.

3) Diximus *per quod aliquo modo coarctatur*, quia nihil potest enti addi, quod sit extra eius essentiam. Cf p. 11.

4) « Omnis natura, inquit s. Augustinus, in quantum natura est, esse cogitur »; *Enarr. in Ps. VII*, n. 19.

5) Lubet e multis locis, in quibus s. Thomas hanc theoriam tradidit, unum exscribere. « Illud, ait, quod primo intellectus concipit quasi notissimum, et in quod omnes conceptiones resolvit, est ens, unde oportet quod omnes alias conceptiones intellectus accipiat ex additione ad ens » (*Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. I, a. 1 c.). Huc etiam illa s. Bonaventurae verba spectant: « Nisi cognoscatur quid ens per se, non potest plene sciri definitio alicuius specialis substantiae »; *Itin.*, c. 3.

35. Quae cum ita sint, luce meridiana clarius effulget notionem entis cum in ordine *cronologico*, tum in ordine *logico* conceptuum intellectus primum locum sibi vindicare; in *cronologico*, quia intellectus essentiam rerum materialium, quae est ipsius obiectum, primo, prout est ens,concipit; in *logico* autem, quia ad conceptum entis omnes reliqui conceptus resolvuntur.

36. At sedulo advertendum est notionem entis, prout est prima in ordine cronologico, esse *confusam*, et prout est prima in ordine logico, et per analysim acquiritur, esse *distinctam* [1]. Primum ex eo evincitur, quod notio entis, prout est prima in ordine cronologico, est, uti vidimus, notio directa, quae omni actioni reflexivae animae antecedit. Atqui notio, super quam mens humana reflexionem nondum exercuit, est confusa. Ergo notio entis, prout est prima in ordine cronologico, est confusa. Id ex natura humanae mentis comprobatur. Nam mens humana, ut paullo ante diximus, ita comparata est, ut a cognitione imperfecta ordiatur, eamque gradatim perficiat. Atqui cognitio imperfecta est indeterminata, et confusa, et cognitio perfecta est determinata, et distincta [2]. Ergo, si notio entis est prima omnium, quas anima adquirit, ipsa indeterminata, et confusa sit oportet. Alterum autem satis per se perspicuum est, si modus, quo intellectus ad ipsam pervenit, consideretur. Re vera intellectus notionem entis, prout est prima in ordine logico, ex eo adquirit, quod omnes reliquas notiones in illam resolvi comperit. Atqui resolutio, quam recentes graeca voce *analysim* vocant, sine reflexione fieri non potest. Ergo notio entis, quae prima est in ordine logico, est reflexa. Sed notio reflexa est determinata, et distincta. Determinata igitur, et distincta dicenda est notio entis,quae est prima in ordine logico.

37. Ex hactenus dictis duo facile intelliguntur: 1° Notio entis,

---

[1]) Distincta dicitur notio exhibens omnia, quae rei obiectae naturam constituunt, efficiuntque, ut ipsa ab aliis secernatur. Confusa autem ea est, « qua cognoscitur aliquid, in quo plura continentur, sine hoc, quod habeatur propria notitia uniuscuiusque eorum, quae continentur in illo »; I, q. LXXXV, a. 3 c. Cf vol. I, *Log.* pars I, c. I, art. 1, p. 11, not. 5.

[2]) « Oportet considerare, s. Thomas subdit, quod intellectus noster de potentia in actum procedit.Omne autem, quod procedit de potentia in actum, prius pervenit ad actum incompletum, qui est medius inter potentiam, et actum, quam ad actum perfectum. Actus autem perfectus, ad quem pervenit intellectus, est scientia completa, per quam distincte, et determinate res cognoscuntur; actus autem incompletus est scientia imperfecta, per quam sciuntur res indistincte sub quadam confusione » ; *Op. cit.*, loc. cit. Cf Henr. Gand., loc. cit.

quae est prima omnium, est abstracta, non vero concreta. Enimvero intellectus essentiam rerum materialium dumtaxat, prout est ens, intelligere non potest, nisi in ea rationem entis consideret, non considerando proprietates, quibus ens in ipsa determinatur. Atqui intelligere, seu considerare in aliqua re unum, quin cetera considerentur, illam actionem intellectus constituit, quae *abstractio* nuncupatur [1]. Ergo intellectus essentiam rerum materialium, prout est ens, nonnisi ope abstractionis, intelligere potest. Quandoquidem autem notiones, quas intellectus ope abstractionis sibi conficit, abstractae vocantur, abstractam esse notionem entis, de qua disputamus, concludendum est. Quod si quis nosse velit, in quo consistat abstractio, per quam intellectus ens primo cognoscit, advertat hanc abstractionem neque illam esse, qua ens, veluti aliquid universale ab inferioribus sibi subiectis abstractum, consideratur, neque illam, qua ens a cognita essentia rerum, quae obiectum proprium intellectus est, seiungitur [2]. Etenim, cum hae species abstractionis, uti ex se patet, alias praevias cognitiones expostulent, ens, ad cuius cognitionem per illas pervenimus, primo a nobis cognitum dici nequit. Itaque huiusmodi abstractio ea est, qua intellectus, quamlibet essentiam rei exploraturus, ipsam sine quacumque materia [3] considerat, atque ex variis rationibus, quibus illam concipere potest, rationem entis primo in ea cogitat. Puta ex variis conceptibus, quos intellectus circa hominem, qui primo ei occurrit, efformare potest, e. g., *animalis*, *corporis*, *substantiae*, primus est conceptus, quo illum velut ens cogitat [4]. Inde non difficulter quoque intelligitur entis

---

[1]) Cf vol. I, *Dynam.*, c. III, a. 3, p. 286.

[2]) Hanc duplicem abstractionem innuit s. Thomas I, q. XL, a. 3 c.

[3]) Vt horum verborum *sine quacumque materia* significatio probe intelligatur advertendum est menti nostrae, cum notas individuales ab essentia rerum sensibilium removet, duplicem materiam occurrere; unam quidem *sensibilem*, quae qualitates sensiles, puta *molle*, *durum*, *calidum*, aut *frigidum* habet; alteram *intelligibilem* (cf *Log*. pars II, c. III, art. 2, p. 142, not. 1), quae, remotis qualitatibus sensilibus, solam quantitatem, eiusque affectiones exhibet, puta *numerum*, *dimensiones*, *figuram*. Iam ad notionem entis efficiendam expostulatur non solum abstractio a qualitatibus sensilibus, sed etiam abstractio a quantitate; siquidem notio entis, cum substantiis spiritualibus, perinde ac materialibus, communis sit, omnem materiam sive sensibilem, sive intelligibilem excludere debet. Audiatur s. Thomas: « Quaedam vero sunt, quae possunt abstrahi etiam a materia intelligibili communi; sicut ens, unum, potentia, et actus, et alia huiusmodi; quae etiam esse possunt absque omni materia: ut patet in substantiis immaterialibus »; I, q. LXXXV, a. 1 ad 2.

[4]) Haec theoria post Caietanum (*Op. cit.* Quaest. I, p. 5 sqq) a Raphae

notionem, quae in omnium cognitione intellectui primo occurrit, non esse illam, quae essentiam, sed illam, quae *actum essendi*, sive actualitatem rei denotat; primum enim in re concipimus *actum essendi*, deinde eius quidditatem genericam, vel specificam. Accedit, quod ens, de quo agimus, commune cunctis rebus est. Atqui actualitas est quidem omnium communissima, quia omnes, quotquot sunt, aut esse possunt res, in eo secum conveniunt, quod sunt [1]; e contrario essentia non est aliquid, quod est rebus omnibus commune, sed est illud, ex quo res in diversas species distinguuntur. Ens igitur, cuius notionem omnium primam intellectus adquirit, non est illud, quod essentiam, sed illud, quod *actum essendi*, essentiae, et existentiae communem, denotat.

38. 2º Ens, cuius notionem omnium primam intellectus sibi conficit, est illud, quod *actum essendi* realem, non vero possibilem denotat. Perspicuum est quaestionem hic non institui de ente, quod extrinsecus possibile est; nam, quoniam cognosci nequit aliquid esse extrinsecus possibile, nisi ante cognoscatur ipsum esse intrinsecus possibile, simulque esse aliquam potentiam, cui est possibile, liquet notionem entis extrinsecus possibilis eiusmodi esse, ut alias notiones subaudiat. Quaestio versatur circa illud ens, quod est intrinsecus possibile. Iam certum est huiusmodi notionem esse non posse primam omnium, quas intellectus adquirit. Namque nemo cognoscere potest aliquid esse intrinsecus possibile, nisi notas, ex quibus constat, secum componi posse intelligat. Atqui id intelligere non potest, nisi ope analysis, qua notionem in sua elementa resolvit, et synthesis, qua elementa iterum componit; analysis vero, et synthesis ad iudicium pertinent. Ergo ad notionem entis intrinsecus possibilis adquirendam iudicio opus est. Quod si res ita se habet, sequitur notionem entis intrinsecus possibilis non esse primam omnium, quas intellectus adquirit, quia in cognitionis humanae progressu, uti iam osten-

---

le Ripa (*Commentaria, et Quaestiones ad s. Thomae Aquinatis de ente, et essentia tractatum*, Quaest. I, aa. 1-7, p. 56-90, Romae 1598) dilucide explicata est. Praestat haec eius pauca verba exscribere : « Ad hoc, ut conceptus entis primo cognoscatur, et ab aliis conceptibus, qui sunt in re per speciem intelligibilem repraesentata, abstrahatur, nulla alia requiritur abstractio, nisi quod per agentem intellectum species illa repraesentans sit iam a singularibus abstracta, et deinde quod intellectus possibilis illam recipiens actualiter primo concipiat ens non inspiciendo actualiter quae reliqua in illa quidditate repraesentata sunt »; p. 65.

1) « Esse, ait s. Thomas, est illud, quod est magis intimum cuilibet . . . , cum sit formale respectu omnium, quae in re sunt »; I, q. VIII, a. 1 c. Cf p. 22, not. 5.

sum est [1], iudicium simplicem apprehensionem consequitur. Contra ea, indubium nobis videtur ens, quod primum intellectus intelligit, esse illud, quod *actum essendi* realem denotat. Etenim intellectus, ut vidimus, notionem entis ex eo adquirit, quod essentiam rerum materialium sub ratione entis principio intelligit. Atqui essentia rerum materialium non est possibilis, sed realis, quia intellectus ipsam sibi comparat ex phantasmate, quod rem realem, non vero possibilem repraesentat. Ergo reale quoque sit oportet ens, sub cuius ratione intellectus essentiam rerum materialium intelligit, quodque primum omnium cognoscit.

39. Advertendum tamen est, si ens, quod primum omnium intellectus intelligit, est reale, ipsum ab intellectu non cognosci, prout est reale. Etenim intellectus cognoscere nequit aliquid tamquam reale, nisi super se reflectatur, naturamque entis, quod apprehendit, expendat; quocirca cognitio entis, tamquam realis, est reflexa et distincta. Atqui notio entis, quam intellectus primam omnium adquirit, est directa, et confusa. Ergo, si intellectus *actum essendi* realem, non possibilem apprehendit, ipsum tamquam realem non intelligit [2].

40. Ad notionem *nihili* quod attinet, quoniam intellectus *nihilum*, seu non ens tamquam oppositum entis intelligit, necesse est, ut notionem nihili non per ipsum nihilum, sed per ens, cui opponitur, acquirat. Et sane perspicuum est intellectum non posse intelligere aliquod obiectum speciali quadam entis determinatione carentem, nisi intelligat aliud obiectum eodem modo entis determinatum, quippe quod intelligere debet in illo aliquem modum entis desiderari, quod in hoc invenitur. E. g., nobis non aliter licet intelligere belluam, tamquam animal expers rationis, quam quod intelligimus illam ratione carere, quam homini inesse novimus. Iam, quoniam non ens, seu nihilum non denotat aliquod obiectum quadam speciali determinatione entis carentem, sed remotionem entis simpliciter sumpti, hoc est, entis, quod intellectus intelligit veluti communissimum omnium, quae rebus communia sunt, consequitur intellectum intelligere non posse non ens, seu nihilum, nisi per ens simpliciter sumtum, quod tollit. Hinc sapienter a Scholasticis decretum fuit 1° modum, quo ens cognoscitur, a modo, quo nihilum cognoscitur, differre ex eo quod ens per se ipsum, et nihilum per ens intelligitur; 2° nihilum, quippe quod ens omnino tollit, non habere

---

[1]) In vol. I, *Dynam.*, c. III, art. 8, p. 335.
[2]) Cf ibid , *Ideal.* c. I, art. 2, p. 456.

in se quidquam, ex quo cognosci potest, sed fieri *cognoscibile* ab intellectu [1], quia intellectus hoc ipso, quod absentiam entis concipit, notionem nihili sibi conficit [2].

41. Quandoquidem intellectus nihilum per absentiam entis intelligit, liquet ipsum non posse conceptus negationis, et privationis sibi comparare, nisi per illud ens, cuius absentiam denotant [3], quia negatio, et privatio, uti ex dictis patet, non ens, seu nihilum diversis modis denotant. Quod quidem declarari potest hoc brevi argumento: Quaelibet res, ut saepe dictum est, per *esse* suum intelligitur. Atqui negatio, et privatio, cum aliquid non esse denotent, non habent *esse* sui proprium, sed ad *esse* rei, cuius absentiam significant, revocantur [4]. Ergo negatio, et privatio non intelliguntur per se, sed per *esse* affirmationis, ad quod revocantur.

42. Restat, ut inquiramus, utrum notiones, quas hactenus exposuimus, subiectivae, an obiectivae sint. Quod ad notionem entis attinet, haec, quamvis *actum essendi* realem denotet, tamen est subiectiva, non vero obiectiva. Et sane, notio entis communissime sumti est, uti ostendimus, abstracta. Atqui notiones abstractae non sunt obiectivae, sed subiectivae, quia ipsae non repraesentant *esse* rerum, prout in ipsis rebus, nempe in suo obiecto invenitur, sed prout invenitur in subiecto, nempe in anima, seiunctum a rebus, in quibus concretum est. Ergo notio entis communissime sumti, quamvis *actum essendi realem* denotet, non est tamen obiectiva, sed subiectiva. Quod ut magis, magisque declaretur, advertendum est, quidquid in natura rerum existit, esse aliquo modo determinatum, seu definitum. Atqui ens communissime sumtum, de quo agimus, est omnino indeterminatum, quia intellectus illius notionem sibi efformat, removendo omnes notas, quibus ens in rebus determinatur. Ergo notio entis communissime sumti non repraesentat *esse actuale* rerum, prout aliquo modo determinatum in ipsis rebus est, sed prout omnino indeterminatum in anima invenitur. Nisi quod notio entis communissimi non est adeo subiectiva, ut nullum in natura rerum fundamentum habeat. Etenim, cum intellectus notionem entis communissimi sibi comparet, removendo a rebus notas individuales, quibus in ipsis determinatur, res fundamentum obiectivum illius notionis dicendae sunt.

---

1) Vid. p. 20. — 2) Cf s. Thom., I, q. XVI, a. 3 ad 2.

3) Cf s. Thom., *In lib. I Sent.*, Dist. XXXVI, q. I, a. 2 *sol.*

4) « Negatio actus, s. Thomas scribit, reducitur ad genus actus »; 2a 2ae, q. LXXIX, a. 3 ad 1. Cf *In lib. I Sent.*, Dist. XXXV, q. I, a. 1 ad 2, et s. Bonav., *In lib. II Sent.*, Dist. XXIV, p. 1, a. 11, q. 1 *ad arg.*

43. Ex quo intelligere licet, quomodo mens divisionem entis in *ideale*, et *reale* nanciscatur. Si enim notionem entis considerat ex parte *modi*, quo ipsam adeptus est, notionem entis *idealis* adquirit, quia notio entis ex hac parte considerata *esse* rerum sive reale, sive possibile repraesentat, prout est in intellectu, atque *esse*, quod in intellectu est, *ideale* vocatur. Sin intellectus notionem entis considerat ex parte fundamenti, quod in rebus habet, nempe relatum ad res, ex quibus ipsam ope abstractionis conficit, notionem entis *realis* assequitur. Etenim, cum ipse super se reflectens cognoscit se notionem entis adquisivisse, seiungendo alias notas, per quas in ipsis determinatur, ens, quod tamquam communissimum intelligit, in rebus concretum, ac individuatum existere simul cognoscit. Hoc autem ens est, quod *reale* nuncupatur.

44. Notio autem *nihili* adeo subiectiva est, ut nullum fundamentum in rerum natura habeat. Enimvero, quin subiectiva sit, nemini dubium esse potest. Nam, cum quidquid existit in rerum natura, sit ens aliquo modo determinatum, nihilum, quod ens in universum, et communissime sumtum tollit, non potest quidquam repraesentare, quod in natura rerum existit.

45. Quod si notio nihili est omnino subiectiva, oportet quoque omnino subiectivos esse conceptus negationis, et privationis, sive, ut Scholae aiunt, *nihili negativi*, et *nihili privativi*, in quos ipsum dividitur. Id de negatione satis perspicuum est; haec enim, cum non aliud, nisi remotionem entis denotet, fundamentum in rebus habere nequit, quia quidquid in rebus est, quoddam ens est [1]. Sed privatio nonnihil difficultatis facessere videtur. Nam, quandoquidem notio privationis, praeter absentiam entis, aliquam naturam, in qua ens abest, denotat; intellectus privationem in aliquo subiecto, et per τὸ *esse* inhaerentiam unius in alio significat. Verum s. Thomas iam observaverat illud *esse*, utpote quod officio copulae fungitur, non significare aliquid, quod in subiecto est, sed actum, quo intellectus privationem cum subiecto componit; et quoniam actus, quo intellectus unum cum alio coniungit, non in rebus, uti alibi dictum est [2], sed in animo, veluti in subiecto, est, notionem privationis esse omnino subiectivam [3].

---

[1]) Vid. s. Thom., *In lib. I Sent.*, Dist. XLVI, q. I, a. 2 ad 1, et lib. II, Dist. XXXVII, q. I, a. 2 ad 3. — [2]) Pag. 6.

[3]) Breviter s. Thomas: « Intellectus compositionem privationis cum subiecto per quoddam esse significat; sed hoc esse non est, nisi ens rationis, cum in re sit potius non esse » (*In lib. II Sent.*, Dist. XXXVII, q. I, a. 2 ad 3). Ad recte intelligendum, quid nomine *entis rationis* veniat, advertere

ARTICVLVS TERTIVS

Philosophorum absurdae sententiae circa notiones entis, et nihili refelluntur

46. Explicatis notionibus entis, et nihili, e re est nonnulla placita veterum, recentiumque philosophorum excutere, ut exitiales errores, qui inde in philosophiam irrepserunt, caveantur, simulque illae notiones magis, magisque explanentur.

47. A Pantheistis ordiamur. Hi in universum contendunt ens, quod concretum, et reale in rebus est, esse ipsum ens communissimum, cuius ideam intellectus habet; et quandoquidem id, quod veluti communissimum, et universale cogitatur, velut unum quoque cogitatur, res, quotquot sunt, esse unum. Caeteris omissis, nonnihil de antiquissimo Parmenide, et de nupero Heghelio dicemus, quippe qui uberius, et studiosius, quam ceteri, hac in re versati sunt. Parmenides, quem nonnulli e schola Megarica secuti sunt [1], postquam, reiecto sensuum testimonio, unam rationem esse criterium veri, eiusque obiectum esse ens statuit, inde confecit 1° ens esse, et non ens non esse, proindeque de ente omnia, et de non ente nihil posse affirmari; 2° quoniam non aliud, nisi ens est, cogitationem, et sermonem non aliud esse, nisi ipsum ens, atque idcirco non ens nec cogitari, nec significari posse; 3° ens esse unum, quia, cum non ens non sit, nihil inveniri potest, a quo ens quibusdam modis determinetur [2]. Ex quibus intelligitur, Parmenidis sententia, quidquid est,

---

oportet ens *ideale*, illud scilicet, quod *actu* in mente tantum viget, duplicis esse generis, vel nempe huiusmodi, ut extra mentem ipsam existere, sive produci possit, vel ita ab intellectu pendere, ut ab illo solo producatur, in eoque remaneat, neque sine intellectu cogitante ullibi esse possit. Iam ens ideale hoc altero sensu acceptum *ens rationis* vocari solet, atque illis notionibus convenit, quas in *Log.* (part. I, c. I, art. 1, p. 13 vol. I) *secundas* vocavimus. Re vera, e.g., notio *generis*, etc., ens rationis exhibet, quia nihil in rerum natura generi, prout genus concipitur, respondere potest. Audiatur s. Thomas: « Ex hoc quod intellectus in seipsum reflectitur, sicut intelligit res existentes extra animam, ita intelligit eas esse intellectas; et sic, sicut est quaedam conceptio. . ., cui respondet res ipsa, quae est extra animam; ita est quaedam conceptio. . ., cui respondet res intellecta, secundum quod huiusmodi; sicuti . . . conceptioni hominis respondet res extra animam; . . . conceptioni generis, aut speciei respondet solum res intellecta »; *Qq. dispp.*, *De Pot.*, q. VII, a. 7 c.

1) Cf Aristoclem apud Eusebium, *Praep. evang.*, lib. XIV, c. 17.

2) Vid. Karsten, *Philosophorum graecorum veterum, praesertim qui ante*

esse *Ens absolutum*, et quidquid non est, esse *Nihil absolutum*. Heghelius, perinde ac Parmenides, censuit unicum esse *ens*, atque hoc esse unum, idemque cum *Idea*, proindeque *reale* simul, ac *ideale* [1]. Verum a Parmenide multis ex capitibus dissensit, quorum haec duo maxime ad rem nostram faciunt. Primum est, quod Parmenides *ens-cogitationem* esse omnino immotum voluit, in eoque nullam evolutionem agnovit [2]; at Heghelius sensit *Ens-ideam* per tria momenta se evolvere, quorum in primo se *absolute*, in secundo uti *mundum*, in tertio ut *spiritum* ponit [3]. Alterum est, quod Parmenides unicum ens esse omnino determinatum, ideoque non enti oppositum dixit [4]; Heghelius vero contendit unicum ens in se ipso esse omnino indeterminatum, proindeque purum, putumque *nihilum*, sed se ipsum determinare in tribus momentis, per quae se evolvit, enodatque [5]. Inde illud impium, et perabsurdum pronuntiatum apud non paucos germanos invaluit, absolutum esse *Nihil*, vel, ut Oken ait, *Magnum Nihil* [6], atque absolutum *Nihil* esse principium *immanens*, ex quo omnia promanant [7].

48. Haec theoria Parmenidis, atque Heghelii, uti ex doctrinis, quas statuimus, facile intelligitur, multis, iisque exitialibus vitiis laborat. Principio, quandoquidem res, quas in hoc mundo cernimus, inter se multum differre cognoscimus, non aliter nobis licet ad entis communissimi notionem adsurgere, quam a rebus ipsis removendo per repetitas abstractiones omnia, quibus ipsae quocumque modo ab se differunt [8]. Iam, si hac via mens humana ad notionem entis as-

---

Platonem floruerunt, *Operum reliquiae*, Pars altera, *Parmenides*, n. 1-124, Amstelod. 1835. Vid. Brandis, *Commentationum Eleaticarum*, pars I, Altonae 1813, et Riaux, *Essai sur Parmenide*, part. 2, c. 1-10, Paris 1840.

1) Cf vol. I, *Ideal.*, c. I, art. 3, p. 469-470. — 2) *Op. cit.*

3) Cf *Ideal.*, loc. cit.

4) *Op. cit.*, n. 86 sqq, necnon n. 57 sqq. Cf Arist., *Physic.*, lib. I, c. 8, aliosque veteres, quos Karsten laudavit in *Op. cit.*, n. 67.

5) *Log.* part. I, p. 85-87, ed. cit. Hinc Heghelius *magno*, ut ait, Parmenidi plausit, quod *Ens*, et *Nihil* idem esse asseruerit. Vid. *Opp.*, vol. XIV, p. 305.

6) Cf vol. I, *Ideal.*, c. et a. citt., p. 474, n. 3.

7) *Ens idea*, seu *Nihil* ab Heghelio principium *immanens* dictum est, quia evolutio, dum ab Ente proficiscitur, in ipso ente *manet*. Ens-idea enim est simul principium, et terminus evolutionis, quia per evolutionem Entis ipsum Ens perficitur. Ex quo consequitur, quidquid est, esse Ens, nihilque praeter ipsum esse.

8) Parmenidem, quippe qui modum, quo ratio notionem entis adquirit, minime explicuit, notionem entis nonnisi abstractionis ope sibi confecisse coniiciendo asserimus (cf Riaux, *Op. cit.*, part. 4, n. 11, p. 188, et 189). Sed

surgit, notionem entis esse omnino abstractam dicendum est. Praeterea ens, prout a Parmenide, et Heghelio explicatum fuit, mere subiectivum est. Nam, si ens est ipsamet cogitatio, vel idea, consequitur ens ideo esse, quod cogitatur, vel intelligitur. Atqui id, quod per intellectum dumtaxat est, nonnisi in intellectu existit; id autem, quod tantum in intellectu existit, est subiectivum. Ergo ens unum, quod Parmenides, et Heghelius commenti sunt, est omnino subiectivum. Cum haec ita sint, hi Philosophi, omnesque Pantheistae eorum sectatores, quoniam ens communissimum, tamquam concretum et obiectivum, obtrudunt, abstractum cum concreto, et subiectivum cum obiectivo turpiter confundunt.

49. Quod ad sententiam Parmenidis speciatim attinet, falsum omnino est, quidquid est, esse ens absolutum, et quidquid non est, esse non ens, seu Nihil absolutum. Etenim ens communissimum, quod abstractum, et subiectivum esse vidimus, si ad res, quae extra intellectum sunt, referatur, esse potest vel Absolutum, ac proinde necessarium, et infinitum, nempe Deus, vel contingens, et finitum, cuiusmodi sunt res creatae [1]. Primum, cum sit ens realissimum,

---

Heghelius mentem humanam ope abstractionis ad notionem Entis pervenire sine ulla ambage docuit. Cf. vol. I, *Log.* pars III, c. IV, art. I, p. 190-191, et *Ideal.*, c. I, art. 3, p. 469.

[1]) Quoniam nullum *esse* existit, quod non sit aut *esse* increatum, nempe Deus, aut aliquod *esse* creatum, consequitur ens communissimum non posse, tamquam relatum ad res, quae extra intellectum sunt, a nobis concipi, quin concipiatur esse aut illud, quod est Deus, aut illud, quod est aliqua res creata. Cave tamen, ne inde colligas vel Deum esse ipsum ens communissimum, vel hoc secundum communem significationem Deo, et creaturis attribui. Non quidem primum; nam « Essentia Divina, aiente s.Thoma, non est quid generale in essendo, cum sit ab omnibus aliis distincta, sed solum in causando » (*Quodlib.* VII, a. 1 ad 1; cf *Qq. dispp.*, *De Pot.*, q. VII, a.2 ad 4). Id ex eo comprobatur, quod, etsi notio entis communis, quemadmodum diximus (p. 12), prout ens est, aliquam additionem non expostulet, tamen additionem non repudiat, hoc est, « potest fieri sibi additio, ut determinetur ad proprium » (*In lib. 1 Sent.*, Dist. VIII, q. IV, a. 1 ad 1). E contrario, Deus, cum sit totum *esse*, eiusmodi est, ut nihil ipsi addi queat, per quod ad aliquem modum entis determinetur. « Aliquid, ait idem sanctus Doctor, cui non fit additio, potest intelligi dupliciter: uno modo, ut de ratione eius sit, quod non fiat ei additio . . . . Alio modo . . . , quia non est de ratione eius, quod sibi fiat additio . . . Primo igitur modo, *esse* sine additione est Esse Divinum; secundo modo *esse* sine additione est *esse* commune » (I, q. III, a. 4 ad 1). Non alterum, quia, cum Deus sit *esse* a se, et res ab Eo creatae habeant *esse* ab alio, nempe ab ipso Deo, Deus, et res creatae secundum ipsam rationem *esse* differunt, ac proinde *esse* tamquam aliquid commune de ipsis praedicari nequit. Alia rationum momenta omittimus, cum de hoc in

non ens omnino a se removet. Alterum vero, etsi non removeat a se omne *non ens*, quippe quod essentiam limitibus determinatam habet, tamen aliquod *non ens*, illud nempe, quod *esse* eius negat, excludit. E. g., notio belluae non excludit *irrationale*, hoc est, *non ens*, quod *rationale* negat, quia bellua ratione non pollet; sed excludit *non sentiens*, scilicet *non ens*, quod negat *sentiens*. Cum haec ita se habeant, neque quidquid est, potest dici ens absolutum; quia contingentia, etsi aliquo modo sint [1], quippe quae aliquod non ens excludunt, tamen *esse* absolutum non habent; neque quidquid non est, esse *non ens*, seu nihil absolutum; quia contingentia, etsi aliquo modo non sint [2], quippe quae omne non ens non excludunt, tamen nihilum absolutum non sunt [3].

50. Falsum quoque est, *non ens* cogitari non posse. Hunc errorem adnotatum volumus, quia Ad. Frankius, aliique nuperi [4], Parmenidem secuti, nihilum absolutum concipi non posse praefracte contendunt. Ast hi, uti ex dictis patet, oppido falluntur. Etenim, quoniam intellectus, ipsis concedentibus, intelligit non ens in singulis certis generibus, puta *non rationale*, *non animal*, *non vivens*, *non album*, aliasque negationes specialium modorum entis, nihil vetat, quominus non ens in quolibet genere rerum intelligat, atque ita remotionem totius entis, sive, ut s. Thomas ait, *negationem absolutam* concipiat [5].

Theodicea agendum nobis sit; Cf interea s. Thom., *Qq. dispp.*, *De Pot.*, q. VII, a. 7 c., et Henr. Gand., *Op. cit.*, art. XX, q. II, n. 6, et art. XXI, q. III, n. 11.

1) « Omnis creatura est ens, secundum similitudinem ad ipsam (*naturam Divinam*) »; *Qq. dispp.*, *De Pot.*, q. II, a. 1 c.

2) « Quantum creatura ab Eo (*Deo*) recedit, tantum habet de non esse »; *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. II, a. 3 ad 16.

3) Perbelle ad hanc rem s. Augustinus inquit: « Et inspexi cetera infra Te, et vidi nec omnino esse, nec omnino non esse. Esse quidem, quoniam abs Te sunt; non esse autem, quoniam id, quod es, non sunt »; *Confess.*, lib. VII, c. 11, n. 17.

4) Vid. Franck, *Diction. phil.*, art. *Être*, t. II, p. 325, et Ab. Hugonin, *Ontologie*, part. I, c. 2, § 3, t. I, p. 115, et 117, Paris 1856.

5) Sanctus Doctor, postquam docuit duas esse negationes, unam, quae ad certum genus rerum pertinet, alteram, quae omne genus rerum egreditur, advertit primam negationem esse *privationi* quodammodo similem, quia ipsa sumit esse aliquod subiectum quod illo genere caret, sed secundam esse absolutam, quia, cum omne ens tollat, una ipsum subiectum, omnemque eius modum tollit. « Negatio quaedam, ait, negat in genere determinato, et haec habet aliquid simile privationi, in quantum ponitur aliquod determinatum genus. Est etiam quaedam negatio extra genus, et haec est absoluta negatio, quia nullum genus determinat »; *In lib. I Sent.*, Dist. XIII, q. 1, a. 4 *sol.*

51. Neque dicas conceptum nihili absoluti esse conceptum sine ullo obiecto, quod concipitur, nempe sine ullo termino, ad quem refertur. Etenim conceptus nihili absoluti non habet pro termino non ens, sed ens, cui non ens opponitur. Re vera, indubium est terminum cuiuslibet conceptus negativi non esse non ens, sed ens, quod ipse tollit. Namque intellectus, uti ante ostensum est, non ens non per se ipsum, sed per ens, cui opponitur, intelligit [1]. Atqui, si intellectus intelligit non ens per ens, cui opponitur, ens, quod tollit, non vero non ens est terminus suae intellectionis. Ergo terminus cuiuslibet conceptus negativi non est non ens, sed ens, quod ipse tollit. Vt hanc theoriam exemplo declaremus, cum intellectus plantam tamquam *non sentientem* concipit, obiectum, seu terminum huius conceptionis negativae non est *non sentiens*, sed *sentiens*, quod particula negans *non* tollit. Quod de omni conceptu negativo diximus, id de conceptu nihili absoluti, seu negationis absolutae quoque dicendum est; si quidem obiectum, seu terminus negationis absolutae non est non ens communissime sumtum, sed ipsum ens communissime sumtum, quod a non ente negatur.

52. Denique falsum est non ens verbo significari non posse. Id et *a priori*, et *a posteriori* demonstrare in promptu est. *A priori*, quia quidquid cogitari potest, significari quoque posse apud omnes in confesso est. Atqui non ens, ut modo ostensum est, cogitari potest. Ergo non ens verbo significari quoque potest. *A posteriori* autem, quia in cunctis linguis voces inveniuntur, quae nihilum cum absolutum, tum relativum significant.

53. Ad Heghelium progrediamur. Hic ex eo, quod Ens, sive, ut ait, Ens-Ideam esse aliquid indeterminatum sensit, ipsum *Absolutum nihilum* esse perperam confecit. Vt id plane intelligatur, sciendum est indeterminationem, uti ab Henrico Gandavensi observatum fuit [2], esse vel *privativam*, vel *negativam*. Privativa ea est, qua ens, cum non sit hoc, vel illud ens, nempe ens individuum et singulare, natura sua ita comparatum est, ut plures determinationes accipere, ac

---

1) In hanc rem illa s. Augustini verba quadrant: « . . . videre tenebras, vel audire silentium . . ., utrumque nobis notum est; neque illud nisi per oculos, neque hoc nisi per aures; non sane in specie, sed in speciei privatione . . . Cum enim acies etiam oculi corporalis currit per species corporales, nusquam tenebras videt, nisi ubi coeperit non videre; ita etiam non ad aliquem alium sensum, sed ad solas aures pertinet sentire silentium »; *De Civ. Dei*, lib. XII, c. 7.

2) *Op. cit.*, art. XXIV, q. VII, n. 6. Cf s. Bonaventuram, *In lib. I Sent.*, Dist. XLIII, a. 1, q. 1 *ad arg.*, et q. 2 *ad arg.*

proinde ad hoc, vel illud ens determinari queat. Negativa vero est, qua aliquid per se ipsum est ens, ita ut omne *esse* complectatur, proindeque nihil extra ipsum esse possit, ex quo determinetur. Iam, si Heghelius unicum suum Ens, hoc est, *Ens-Ideam*, tamquam indeterminatum privativum, accipit, ipsum, dummodo cohaerere sibi velit, tamquam absolutum nihilum intelligere non potest. Nam nihilum capax non est ullius determinationis, dum e contrario indeterminatum privativum eiusmodi est, ut in singulis naturis rerum diversis modis determinari posse intelligatur. Sane ex evolutionibus Entis-Ideae, Heghelii sententia, Absolutum, sive Deus, spiritus, et mundus emergunt. At, ut Wilmius scite monuit [1], quid obtusius hoc dici potest, mundum, spiritum, et Deum *ab actione vacui super vacuum*, *et nihili super nihilum* oriri? Quod si Heghelius unicum *ens* tamquam indeterminatum negativum intelligat, dicendum est illud non modo non esse absolutum nihilum, sed esse ipsum *esse actuale*, nempe *esse*, quod omne *esse* actu habet, et quod nonnisi Deus est, quia solum *Esse Divinum*, quippe quod est ipsum *esse* subsistens, est *indeterminatum negativum*, nempe indeterminatum, quod omnem determinationem ad aliquod genus entis respuit [2].

54. Ceterum, quocumque modo *Ens-Idea* explicetur, numquam intelligi posse veluti unum, idemque cum *nihilo* illud quoque commonstrat, quod, cum nihil sit negatio entis, *Ens-Idea*, si est nihil, est ens, quod non est ens, sive est ens, et non ens [3].

55. Secundo, ex doctrinis, quas de ente statuimus, intelligitur Ontologos valde decipi, cum autumant ens, quod mens humana principio apprehendit, non esse ens communiter sumtum, et abstractum, sed ens realissimum, et concretum, nempe ens, quod Deus est. Ipsi non inficiantur mentem humanam notionem entis communiter sumti habere; sed pertendunt hanc non esse directam, et primam, sed reflexam, et posteriorem cognitione directa entis realissimi, quam mens humana per intuitionem immediatam naturaliter habet. Quaestio igitur in eo versatur, utrum, necne mens humana immediatam, et naturalem intuitionem entis realissimi, nempe Dei, habeat. At, quandoquidem haec intuitio, uti alias ostendimus, omnino commentitia, atque absurda est, restat, ut notio entis, quam

---

[1]) Wilm, *Diction. phil.*, art. *Hegel*, t. III, p. 35, Paris 1847.

[2]) « Infinitum, ait s. Thomas, negative dicitur, quod nullo modo finitum est, et hoc est quiddam, quod se ad omnia extendit, perfectissimum »; *In lib. 1 Sent.*, Dist. III, q. 1, a. 1 ad 4. Cf p. 32, not. 2.

[3]) De absurditate huius sententiae heghelianae videsis ea, quae disseruimus in *Ideal.*, c. I, art. 3, vol. I, p. 475-476.

mens principio adquirit, sit notio entis communiter sumti, ideoque abstracta, et subiectiva.

56. Denique in refellenda sententia Rosminii nihil immorari opus nobis est. Etenim illa duo, quae ipse docet, nempe ens, quod primo cognoscimus, esse ens possibile, et primam cognitionem entis ope abstractionis comparari non posse, ex doctrinis antea statutis nullo negotio explodere licet [1].

ARTICVLVS QVARTVS

Principium, quod ex notione entis dimanat, exponitur

57. Postquam mens humana notiones entis, et non entis assecuta est, *principium*, quod vocant *contradictionis*, facile, atque, ut Scholae aiunt, naturaliter nanciscitur. Etenim, quoniam ipsa cognoscit non ens esse id, quod tollit ens, intelligit fieri non posse, ut ens sit non ens, sive ut aliquid simul sit, et non sit. Hinc conficit iudicium: *Non est possibile idem simul esse, et non esse.* Hocce iudicium *principium contradictionis* nuncupatum est, quia est iudicium per se perspicuum, quod caeterorum, ut mox dicemus, principium est, atque *esse*, et *non esse*, quae sunt eius termini, contradictoria sunt. Ne vero ullus locus aequivocationi detur, advertendum est cum Aristotele, et Scholasticis contradictionem tum revera existere, cum aliquid non solum *idem*, sed etiam *in eodem subiecto*, et *secundum eamdem rationem* esse dicitur, quippe quod, si de uno subiecto *esse*, et de altero *non esse* dicatur, *non esse* non tollit *esse*, atque idem, quod diversis rationibus de eodem dicitur, non est re ipsa idem, sed diversum. Quare ad contradictionem tria requiruntur: 1° ut idem inesse, et non inesse dicatur; 2° ut sit idem subiectum, de quo inesse, et non inesse dicitur; 3° ut eadem sit ratio, secundum quam idem inesse, et non inesse dicitur [2]. Quae tria Aristoteles complecti volens, principium contradictionis significavit hoc modo: *Idem simul inesse, et non inesse eidem, et secundum idem impossibile est*, eumdemque modum in illo significando Scholastici constanter tenuere [3].

58. Iam ex dictis nullo negotio intelligitur, quomodo intellectus hoc iudicium conficiat, et quae sit eius natura. Intellectus, uti ex

---

1) Cf p. 26-27, et vol. I, *Ideal.*, c. I, art. 2, p. 456 sqq.

2) *Met.*, lib. III, c. 3, § 8.

3) Cf B. Alb. M., *Met.* lib. IV, tract. II, c. 2, et s. Thom., *In lib. IV Met.*, lect. VI.

dictis patescit, ex notionibus *entis*, et *non entis* iudicium, quod principium contradictionis est, efformat. Namque ipse notiones entis, et non entis secum comparans intelligit *non ens* non esse id, quod est *ens*, quia non ens tollit ens, proindeque fieri non posse, ut idem simul sit, et non sit. Quin autem hoc iudicium sit immediatum, et ex se perspicuum, sive quoddam axioma, ne in dubium quidem vocari potest; siquidem, cum non ens intelligatur veluti id, quod tollit ens, nullo medio opus est intellectui nostro, ut id, quod est ens, esse non posse id, quod est non ens, intelligat. Ex quo vides audiendos non esse paucos recentes, qui, post quosdam antiquos ab Aristotele commemoratos [1], principium contradictionis demonstrare student [2]. Enimvero, quaecumque sit argumentatio, quae ad principium contradictionis demonstrandum instituitur, eius conclusio principium contradictionis sit oportet; quocirca necesse est enunciationes, quae conclusioni praecedunt, pro veris habere, antequam effatum contradictionis verum esse in conclusione compertum fuerit. Atqui, antequam enunciatum contradictionis verum esse compertum sit, nulla enunciatio pro vera haberi potest, quia statui nequit aliquid alicui inesse, aut non inesse, nisi non posse aliquid simul alicui inesse, et non inesse cognitum sit. Ergo nullo genere argumentationis effatum contradictionis demonstrari potest. Hinc Aristoteles illos *ignorantiae* iure, meritoque accusavit, qui principium contradictionis demonstrare conabantur [3].

59. Verum, si hac de re inter fere cunctos Philosophos convenit, ab eis disputatum est, 1° utrum principium contradictionis sit primum tam in ordine cronologico, quam in ordine logico cognitionis, an in alterutro solum, an denique in neutro; 2° num, praeter ipsum, aliud primum principium in ordine logico cognitionis admittendum sit; 3° utrum illud sit subiectivum, an obiectivum.

60. A prima quaestione ordientibus illud certum nobis est, quod Scholastici post Aristotelem docuerunt, principium contradictionis esse primum tum in ordine cronologico, tum in ordine logico cognitionis. Et sane ipsum esse primum in ordine cronologico demonstratur hoc brevi, planoque argumento: Iudicium, quod effatum contradictionis est, ex notionibus entis, et non entis efficitur. Atqui notiones entis, et non entis sunt, ut ante vidimus, primae omnium, quas intellectus adquirit. Ergo iudicium, quod ex ipso efficitur, nempe

1) *Met.*, loc. cit.

2) Vid. de his Storchenau, *Inst. Log. et Met.*, *Ontol.*, sect. I, c. 1, § 17, Schol., p. 18, Venetiis 1794.

3) *Ibid.* Cf B. Alb. M, *Op. cit.*, lib. et tract. citt., c.3, et s.Thom., *Op. cit.*

effatum contradictionis est primum omnium, quae intellectus conficit. Audiatur s. Thomas: « Illud, quod primo cadit in apprehensione, est ens, cuius intellectus includitur in omnibus, quaecumque quis apprehendit. Et ideo primum principium indemonstrabile est, quod non est simul affirmare, et negare, quod fundatur supra rationem entis, et non entis [1] ».

61. Praeterea effatum contradictionis est quoque primum principium in ordine logico cognitionis. Id a s. Thoma post B. Albertum M. ostensum est argumento, quod huc redit: Ad constituendam rationem primi principii in ordine logico cognitionis tria expostulantur. Primum est, quod sit omnium *firmissimum*, ita ut de ipso ne ulla quidem dubitatio existere queat, quia, nisi huiusmodi esset, firmitatem reliquis principiis conciliare non posset; alterum, quod non sit *suppositum*, nempe nullum aliud principium *supponat*, quia, si ab alio principio penderet, primum omnium non foret; tertium denique, quod sit *indemonstrabile*, quia principium, quod per aliud demonstratur, eo, per quod demonstratur, posterius

---

1) 1ª 2ae, q. XCIV, a. 2 c. Atque alibi: « Quod quidem ea ratione primum est, quia termini eius sunt ens, et non ens, qui primo in consideratione intellectus cadunt » (*In lib. XI Met.*, lect. V; cf B. Alb. M., *Met.*, lib. IV, tract. 2, c. 1). Ex hoc intelligitur a vero longe aberrasse cum Cartesium, qui docuit principium, quod primum omnium a nobis cognoscitur, esse illud, *Cogito, ergo sum* (*Princip. phil.*, part. I, n. 7; cf *Epist. ad Interpretem Gallicum*, quae operi, praefationis instar, praemittitur), tum Auctorem *Artis cogitandi* (part. IV, c. 6, et 7, ed. cit.), Purchotium (*Inst. phil. Met.*, pars I, c. 4, p. 229, ed. cit.), aliosque, qui senserunt illud principium, de quo hic agitur, esse, *Quidquid continetur in alicuius idea clara, et distincta, potest vere de illo affirmari*; tum, ne de cunctis dicamus, Rosminium, qui ceteris principiis dixit praecedere istud; *Obiectum cognitionis est ens* (*N. S.*, sez. V, Part. 3, c. 1). Et sane principium cartesianum, praeterquam quod non enunciatio, sed syllogismus esse videtur (cf *Criteriol.*, c. un, art. 2, p. 550, not. 7), primum dici nequit, quia expostulat cognitionem alius principii, hoc est, fieri non posse, ut, dum aliquis cogitat, proindeque est, non sit. Principium vero, quod veluti omnium primum Auctor *Artis cogitandi* statuit, etsi detur esse verum, certe primum non est; siquidem non potest vere affirmari de ulla re id, quod in ipsa continetur, nisi pro certo habeatur fieri non posse, ut aliquid in ipsa simul sit, et non sit, idemque de eodem simul affirmetur, et negetur. Idem denique dicendum est de principio, quod Rosminius aristotelico suffectum voluit; nisi enim sciatur fieri non posse, ut non sit non ens, statui nequit ens, non vero non ens esse obiectum cogitationis. Re vera Heghelius, qui ens, ut paullo ante diximus, cum non ente confudit, et principium contradictionis, ut mox videbimus, reiecit, non solum non negavit non ens esse obiectum cogitationis, sed contendit non ens, seu nihil, quod idem esse cum ente voluit, esse principium et scientiae, et universitatis rerum.

est. Atqui haec tria in principium contradictionis adamussim quadrant. Enimvero hocce principium est firmissimum, sive, ut voce magis frequentata utamur, certissimum. Nam, cum evidentissimum sit ens per non ens tolli, ipsum notissimum est; atqui mentem humanam in notissimis decipi haud possibile est; ergo principium contradictionis omnium certissimum est. Est etiam principium, quod nulli alii principio innititur. Etenim ipsum ex conceptibus entis, et non entis conficitur; atqui conceptus entis, et non entis sunt illi, ad quos, veluti ad omnium supremos, reliqui omnes reducuntur; ergo principium contradictionis eiusmodi est, ut ad ipsum omnia reliqua principia reducantur. Denique est etiam indemonstrabile. Nam illud, per quod aliud demonstratur, superius est eo, quod demonstratur; atqui principio demonstrationis nullum aliud principium superius est; ergo principium contradictionis per nullum aliud principium demonstrari potest [1].

---

[1]) Ex his perspicitur in errore versari tum Veisseum (Veisse, *De vera vi, et notione identitatis*, germ., in *Ephem. philos. Fichtei*, Part. IV, 1, p. 1), et I. H. Fichteum (Fichte, *De principiorum contradictionis, identitatis, et exclusi tertii in logicis dignitate et ordine*, passim, et praesertim, p. 16, not. *, Bonnae 1840), qui post nonnullos Scholasticos principium *identitatis*, hoc est, *Id, quod est, est*, seu, *Ens est ens*, primum omnium principiorum in ordine logico cognitionis esse contendunt; tum alios, qui dubitant, utrum principium contradictionis sit prius principio *exclusi medii inter contradictoria*, hoc est, *Quodlibet aut est, aut non est*, an contra. Et sane principium contradictionis principiis *identitatis*, et *exclusi tertii inter contradictoria* est prius ordine logico. Nam unum principium alteri ordine logico praecedit, si hoc in illud resolvitur; atqui tam principium *identitatis*, quam principium *exclusi tertii medii* in principium contradictionis resolvuntur; ergo principium contradictionis principiis *identitatis*, atque *exclusi medii* ordine logico praecedit. Minor ex eo probatur, quod si quis causam inquirat, propter quam principia identitatis, ac exclusi medii negari nequeunt, non aliam inveniat, quam quod simul esse, et non esse impossibile est. Re vera, si quis id, quod est, esse neget, idem posse simul esse, et non esse sumit, et, si quis aliquid medii inter *ens*, et *non ens* esse dicat, illud medium esse *ens, et non ens* re ipsa dicit. At, si nec principium identitatis, nec principium exclusi medii inter contradictoria est principium primum scientiae, principium *tertii intervenientis*, quod Heghelius excogitavit, non modo non est primum principium scientiae, sed etiam valde absurdum. Nimirum ex Heghelii sententia, quam saepe exposuimus, omnia quotquot sunt, et cogitantur, per evolutionem *Entis-Ideae* producuntur, et cognoscuntur. Iamvero id, quod evolvitur, nec ens, nec non ens, sed aliquid medium inter utrumque est; siquidem, dum evolvitur, nec est illud, quod erat, nec illud, quod futurum erit, sed aliquid utriusque particeps. Ergo praeter ens, et non ens est aliquid admittendum, quod veluti tertium inter utrumque intervenit. Itaque unicum principium tum generationis, tum scientiae rerum non est

62. Quod cum dicimus, cave, ne intelligas principium contradictionis a Scholasticis primum principum existimatum fuisse, quia per ipsum cetera principia probantur, ideoque est unicum totius humanae scientiae principium. Auctor *artis cogitandi* [1], et post eum Genuensis [2] hoc modo a Scholasticis principium contradictionis acceptum fuisse putant, eamque ob causam ipsum esse primum omnium principiorum inficiati sunt. At nae vehementer errarunt. Etenim principium contradictionis, Scholasticorum, nostrique sententia, est omnium primum, non quod ipsum est universae scientiae

---

illud, quo idem non posse simul esse, et non esse statuitur, sed principium *tertii intervenientis*, quia per τὸ evolvi, seu *devenire*, quod veluti tertium inter ens, et non ens intervenit, omnia sunt, atque cognoscuntur. Hanc suam theoriam de principio *tertii intervenientis* Heghelius ex Heracliti, et Anaxagorae placitis circa naturam, et ortum rerum mutuatus est (vid. *Lect. hist. phil.*, vol. I, p. 301, *Opp.*, germ., ed. cit., t. XIII, et I. H. Fichte, *Dissert.* cit., p. 23, et 24). Quoniam illa alibi a nobis excutienda erunt, illud solum, quod ad praesentem rem facit, observamus, scilicet haud posse fieri, ut aliquid medium inter ens, et non ens sit, aut cogitetur. Et sane, si quid medii inter ens, et non ens esse, aut cogitari posset, id esse oporteret aliquid, quod nec omnino ens, nec omnino non ens foret. Atqui haud possibile est esse, aut cogitare aliquid, quod nec omnino ens, nec omnino non ens est, quia non ens omnino tollit ens, et conceptus non entis conceptum entis omnino destruit. Ergo haud possibile est esse, aut cogitare aliquid, quod sit medium inter ens, et non ens. Iam, cum huiusmodi medium sit tertium interveniens Heghelii, principium tertii intervenientis, quod ipse effinxit, esse omnino absurdum concludendum est. (Cf vol. I, *Log.* par. I, c. II, art. 5, p. 66, not. 3). Id ex ipsa Heghelii argumentatione colligitur; namque ab ipsa consequitur in illo, quod evolvitur, medium esse inter modum, quo erat, et modum, quo futurum erit, non vero medium esse inter ens, et non ens. « Omne, quod movetur, apposite inquit s. Thomas, quantum ad aliquid manet, et quantum ad aliquid transit » (I, q. IX, a. 1 c.). Sed, ut haec magis perspicua fiant, advertendum est cum eodem sancto Doctore *fieri*, sive, ut Heghelius ait, *devenire* duplici significatione accipi posse, nempe vel *sine motu*, vel *cum motu*. Iam « in his, quae fiunt sine motu, similiter est fieri, et factum esse . . . . Et in his, quod fit, est, cum dicitur fieri » (I, q. XLV, a. 2 ad 3). In iis, quae fiunt cum motu, « quod fit, non est: quia, quamdiu durat motus, aliquid fit, et non est. In ipso autem termino motus, in quo incipit quies, iam non fit aliquid, sed factum est » (*Contr. Gent.*, lib. II, c. 17, n. 4; cf *Quodlib.* VII, a. 9 ad 4). Itaque, quoniam illud, quod fit, aut iam est, aut nondum est, nullum medium inter *esse*, et *non esse*, cum de *fieri* agitur, esse, aut cogitari potest. Omittimus repugnantes sententias, ineptiasque multas, quas in suo principio exponendo, et tuendo Heghelius commisit; has enim videre licet in Commentario Herbartii, *De principio logico exclusi tertii inter contradictoria non negligendo*, Gottingae 1833.

[1]) Part. IV, c. 7.

[2]) *Elem. Met.*, Part. I, Prop. I, et 2, Schol., p. 67, et 68, Neapoli 1756.

principium, sed quod est fundamentum, seu radix reliquorum principiorum [1]. Certe non est principium unicum universae scientiae, quia principia scientiarum, ut secundum Scholasticos vidimus, sunt axiomata propria, scilicet illa, quae ad speciales materias spectant [2]; et principium contradictionis neque est medium, per quod principia communia demonstrantur, quia haec, cum ex se perspicua sint, non expostulant, ut per aliud probentur [3], neque est causa, ex qua principia propria promanant, sive eliciuntur [4]. Est autem fundamentum reliquorum principiorum. Namque, uti etiam diximus, principia propria a communibus, atque haec a principio contradictionis vim suam accipiunt [5], tum quia reliqua principia, etsi ab intellectu immediate cognoscantur, tamen non possunt ab eo omnino intelligi, nisi ad principium contradictionis referantur [6]; tum quia reliqua principia possunt *indirecte* demonstrari per principium contradictionis contra illos, a quibus impugnantur; cum quisquis aliquid illorum impugnat, ad idem simul esse, et non esse asserendum tandem cogi possit [7].

63. Soluta prima quaestione, ad alteram transeamus. Leibnitius, cum adverteret duo esse genera veritatum, unum contingentium, alterum necessariarum, statuit *principium contradictionis* esse primum principium veritatum necessariarum, et *principium rationis sufficientis*, quod significavit his verbis: *Nihil est sine ratione sufficiente*, esse primum principium veritatum contingentium. Ratio sufficiens a Leibnitianis, qui istiusmodi principium longe, lateque propagarunt, definiri solet: *id, ex quo intelligitur, cur aliquid potius sit, quam non sit*, atque enucleatius: *id, ex quo intelligitur, cur aliquid sit, aut non sit, et sit potius uno modo, quam alio.*

64. Reliqui Philosophi principium rationis sufficientis, quod Leib-

---

[1]) Hinc vides Aristotelem secum non pugnare, quod asseruit (*Met.*, lib. IV, c. 3), et negavit (*Anal. Post.*, lib. I, c. 8) effatum contradictionis esse principium supremum. Cf Suarez, *Dispp. Met.*, Disp. III, sect. 3, c. 8, et 9.

[2]) Cf *Log.*, par. II, c. III, art. 1, p. 138 — [3]) *Ibid.* p. 139.

[4]) Cf *Log.*, par. III, c. IV, art. 2, p. 198. — [5]) *Ibid.*, p. 196-197.

[6]) « Nec aliquis, s. Thomas ait, potest secundum hanc operationem intellectus (*iudicium*) aliquid intelligere, nisi hoc principio intellecto. Sicut enim totum, et partes non intelliguntur, nisi intellecto ente ; ita nec hoc principium, *Omne totum maius est sua parte, nisi intellecto praedicto principio firmissimo* »; *In lib. IV Met.*, lect. VI.

[7]) Cf Suarez, *Op. cit.*, loc. cit., c. 10. Hinc Bonghius (*Metafisica d' Aristot.*, trad. etc., lib. IV, c. 3, p. 165, not. 1, Torino 1854) scripsit axioma contradictionis esse « formulam generalem reductionis ad absurdum ». Cf vol. I, *Criteriol.*, c. un., art. 3, p. 577, not. 1.

nitius a veteribus sumpsit [1], admittunt; sed quid rationis sufficientis nomine intelligendum sit, inter eos non convenit. Sunt, qui existimant rationem sufficientem a causa re ipsa non distingui, proindeque nec principium rationis sufficientis a principio causalitatis, atque adiiciunt id ex nonnullis exemplis patefieri, quae Wolfius adduxit [2]. Sed alii, iique plures rectius, et, ni fallimur, menti Leibnitii, et Wolffi cohaerentius contendunt rationem sufficientem a causa distingui, quia ipsa non est id, quod efficit, ut aliquid sit, et sit hoc potius, quam alio modo, sed id, ex quo agens hoc, et non alio modo ad aliquid efficiendum determinatur; unde a Leibnitio *ratio determinans* etiam nuncupata fuit [3]. Quin immo Baldinottius advertit rationem sufficientem non solum confundendam non esse cum causa, sed ne cum fine quidem, quia ipsa non est id, cuius consecutionem agens actione sua spectat, sed id, ex quo ad assequendum finem determinatur [4]. Quod si quis nosse cupiat, cur Leibnitius vocibus *rationis sufficientis* usus fuerit, advertat cum Bilfingero [5] *rationem* recte dici *id, ex quo intelligi potest, quare alterum sit*, ipsamque recte quoque dici *sufficientem*, *quousque nil est in re*, *quod non ex ea ratione in-*

---

[1]) Hoc principio, quod Leibnitius in recenti aetate plus aequo extulit, Parmenidem, Democritum, in primisque Archimedem iam usos fuisse inter omnes constat (vid. Corsini, *Inst. phil.*, *Met.*, Part. I, c. 8, § 9, p. 67, Venetiis 1764). Id ipsemet Wolfius ingenue fassus est (*Ontol.*, § 71, ed. cit.); unde miramur Corsinium (*ibid.*), Genuensem (*Elem. Met.*, Part. I, *Def* 49, Schol., p. 38, 39), aliosque Wolfio succensuisse, quod illius principii auctorem Leibnitium venditasset.

[2]) Vid. *Op. cit.*, ibid., § 70. Cf de hac re Tamagna, *Inst. phil.*,*Met.*, Part. I, sect. I, art. 5, ed. 2, Romae 1780, et Dmwoski, *Inst. phil.*, *Met. gen.*, art. 1, p. 72 sqq, ed. 4, Romae 1843.

[3]) *Théod.*, Part. I, § 44, p. 515, ed Erd.

[4]) Baldinotti *Tentamina metaphysica*, lib. I, c. 12, § 879, Patavii 1817. Iuvat ad id declarandum afferre exemplum a Wolfio adhibitum *Op.cit.*, § 56) quod huiusmodi est: Si quis, cui me reverentiam debere cognosco, in conclave intret, ac ego, abiecto calamo, illico surgam, ratio sufficiens, ob quam calamum abiicio, et surgo, certe non est causa, quae efficit, ut calamum abiiciam, et surgam, scilicet actus facultatis locomotivae, nec finis, cuius gratia calamum abiicio, et surgo, nempe signum reverentiae meae erga introeuntem in conclave, sed est, quod ille in conclave intret, quodque illi me reverentiam debere cognosco, et, si calamum non abiiciam, et non surgam, me illi reverentiam non exhibere iudico. Haec enim omnia me movent, sive, ut aiunt, *determinant ad agendum*, nempe ad calamum abiiciendum, ac assurgendum, ut *finem* consequar, quem mihi proposui, scilicet reverentiam introeunti in conclave exhibere.

[5]) *Dilucidationes philosophicae de Deo*, *anima humana*, *mundo*, *et generalibus rerum affectionibus*, sect. I, c. 3, § 70, p. 56, Tubingae 1768.

telligi possit, quare sit. Cum hoc ita sit, liquet effatum, quod principium *rationis sufficientis* vocatur, non aliud significare, nisi quod nihil in rerum natura existit sine aliquo motivo, quod illius existentiam determinat, atque ex quo intelligi potest, cur sit potius, quam non sit.

65. Quoniam novimus, quid principium rationis sufficientis significet, licet nobis quaestiones exsolvere, quae de illius veritate, usuque agitantur.

Atque in primis non inficiamur, immo secundum omnes optimae notae philosophos contendimus nihil sine aliqua ratione sufficiente existere. Re vera, ut aliqua res potius existat, quam non existat, atque existat potius hoc, quam illo modo, non solum requiritur aliquid, quod sit causa, cur existat, atque aliquid, quod sit finis, ob quem existit, sed etiam aliquid, per quod ad potius existendum, quam non existendum, atque ad existendum potius hoc, quam illo modo determinetur. Atqui illud, a quo res ad certo quodam modo existendum determinatur, est ratio existentiae sufficiens eius. Ergo nihil sine aliqua ratione sufficienti existit. Quo veritas huius effati penitus perspiciatur, e re est illam magis, magisque declarare hoc altero argumento: Primo certum est Deum hunc mundum non sine aliqua ratione condidisse. Nam, cum creatio mundi non sit necessarium, sed liberum opus Dei, aliquid esse debuit, per quod Deus se ad mundum creandum determinavit. Atqui id, per quod Deus se ad mundum creandum determinavit, est ratio sufficiens, ob quam mundus existit. Ergo mundus non sine ratione sufficiente existit [1]. Secundo, certum quoque est omnes res, ex quibus mundus conflatur, inter sese connexas esse, alioquin unitas mundi ab illis effici haud potuisset. Iamvero haec connexio rerum mundanarum commonstrat Deum singulis naturis rerum certos existendi modos non sine peculiaribus rationibus dedisse, quia ad illam connexionem efficiendam requiritur, ut unaquaeque natura eum modum existendi habeat, qui loco, quem occupat, muniisque, quibus fungi debet in mundo, respondeat [2]. Atqui id, quo res ad certo modo existendum determinatur, est ratio sufficiens, cur existat. Ergo, praeter rationem sufficientem existentiae mundi, rationes sufficientes existentiae singularum rerum, ex quibus mundus constat, esse debent.

---

[1]) De hac re in *Theologia naturali.*

[2]) Cf s. Thom., *ibid.*, et *In lib. De Causis*, lect. XII. Apposite Tertullianus: « Quia Deus omnium conditor, nihil non ratione tractari intelligique voluit »; *De Poenit.*, c. I, *Opp.* t. I, col. 1227, ed. Migne.

Quocirca nihil sine aliqua ratione sufficiente existere pro certo habendum est.

66. Praeterea contendimus non solas res contingentes, uti Leibnitio, Wolfio, innumerisque recentibus placuit, sed necessarias quoque habere rationes sufficientes suae existentiae. Ad cuius rei intelligentiam praemonendum est, si mundus ad Deum referatur, nullas res in eo inveniri, quae absolutam necessitatem habent, quia Deus mundum ex sua libera voluntate creavit; verum, si res, ex quibus mundus constat, in se spectentur, in multis absolutam necessitatem inveniri, quippe quod multae ita a Deo productae sunt, ut aliter esse nequeant; puta, ut suo loco dicemus, essentiae, et quae ab essentia necessario promanant, proprietates. Quod cum ita sit, error Leibnitii, eiusque asseclarum manifestus est. Etenim nihil eorum, quae existunt, est, uti ostendimus, sine aliqua ratione sufficiente; atqui in mundo sunt non solum res contingentes, sed etiam necessariae; ergo non solum rerum contingentium, sed etiam necessariarum rationes sufficientes sunt.

67. Ex duabus propositionibus, quas modo statuimus, facile intelligitur cunctas veritates cum contingentes, tum necessarias in effatum rationis sufficientis posse resolvi. Et sane, si cuiusque rei sive contingentis, sive necessariae aliquid esse debet, a quo ipsa ad certo modo existendum determinatur, consequens est in analysi, sive, ut Scholae aiunt, in *resolutione* cuiusque veritatis cum contingentis, tum necessariae tandem ad aliquid posse perveniri, ex quo, cur potius uno, quam alio modo existat, intelligatur. Atqui id est, quod ratio sufficiens dicitur. Ergo omnes veritates tam contingentes, quam necessariae in effatum rationis sufficientis resolvi possunt. Resolvi possunt, inquimus, non vero debent, quia, quamvis certum sit nihil esse sine aliqua ratione sufficiente, tamen non semper rationes rerum sufficientes detegere nobis licet.

68. Quandoquidem veritates tam contingentes, quam necessariae in effatum rationis sufficientis resolvuntur, investigandum nobis est, num hoc effatum primum principium illarum dici possit. Leibnitius, ut diximus, sensit effatum rationis sufficientis esse primum principium omnium veritatum contingentium eodem iure, quo effatum contradictionis est primum principium omnium veritatum necessariarum. Sed ipsum, uti ex dictis facile intelligitur, si principii primi naturam habet, non modo veritatum contingentium, sed etiam necessariarum principium sit oportet. At vero effatum rationis sufficientis neque contingentium, neque necessariarum veritatum primum principium esse potest. Et sane, si quodlibet principium, eo

magis primum omnium principiorum eiusmodi esse debet, ut nulla demonstratione egeat. Atqui veritas effati rationis sufficientis sine demonstratione cognosci non potest. Ergo effatum rationis sufficientis primum principium veritatum sive contingentium, sive necessariarum esse nequit. Assumptio huius argumenti, praeterquam quod ex iis, quae ad ipsum evincendum iam diximus, patescit, exemplo ipsorum Wolfianorum comprobatur. Revera Leibnitius quidem effatum rationis sufficientis sine ulla demonstratione sumpsit; at Wolfius, eiusque sectatores illud variis argumentis demonstrare studuerunt. Storchenavius vero cum aliis, quamvis contenderet effatum rationis sufficientis esse per se perspicuum; nihilominus nonnullis, qui ab eius perspicuitate se perstringi negabant, satisfacturus demonstrationem illius exhibuit [1]. Sed nae vehementius erravit. Nam veritates per se perspicuae non solum demonstratione non egent, sed etiam veram, hoc est, proprie sumtam demonstrationem non admittunt. Reliquas veritates per se perspicuas saltem *indirecte*, uti ostensum est, demonstrare nobis licet, quia qui ipsas inficiantur, ad contradictionem amplectendam perduci possunt; at veritas per se perspicua, quae est primum principium, demonstrationem *indirectam* quoque respuit, quippe quod principium omnium primum, cum nullo principio superiori contineatur, ad nullum aliud principium reduci quit.

69. Sed, etsi effatum rationis sufficientis esse per se perspicuum Leibnitio daretur; tamen ipsum non solum non necessariarum, sed ne contingentium quidem veritatum primum principium dici posset. Enimvero illud principium omnium primum dici nequit, quod in aliud se superius resolvitur. Atqui effatum rationis sufficientis, nonnullis Wolfianis quoque concedentibus, in principium contradictionis resolvitur. Ergo effatum rationis sufficientis, etiamsi principium, seu veritas ex se perspicua esse dicatur, primum principium dici nequit. Minor probatur hoc modo: Si nihil in re est, quo ipsa ad certum modum existendi determinatur, nihil in ea quoque esse debet, quod prohibet, quin ad illum modum existendi non determinetur. Atqui, si nihil in re est, quo ipsa ad certum modum existendi potius determinatur, quam non determinatur, consequens est posse eamdem rem certo quodam modo simul esse, et non esse; id quod contradictionem involvit. Ergo effatum rationis sufficientis in principium contradictionis resolvitur.

70. Quae cum ita sint, statuere nobis licet effatum rationis sufficientis esse omnino verum, illudque non modo pro contingentibus,

---

[1]) Storchenau, *Op. cit.*, ibid., sect. I, c. 2, § 20, p. 27, ed. cit.

sed etiam pro necessariis veritatibus valere, sed non esse veluti principium primum ipsarum habendum, cum sit pronuntiatum demonstrationis indigum, quod in principium contradictionis resolvitur.

71. Restat, ut tertiae quaestioni satisfaciamus, nempe utrum principium contradictionis sit subiectivum, an obiectivum. Leibnitius, cui Wolfius, eiusque sectatores adstipulati sunt, principium contradictionis veluti prorsus subiectivum habuit, quia ipsum tantum pro veritatibus abstractis, non vero pro veritatibus *facti* valere dixit [1]. Kantius [2], et nuper Herbartius [3] voluere locum illi principio non alibi, quam in logicis dandum esse, cum sit mera lex cogitandi, qua sancitur contraria non posse, nisi admissa contradictione, cogitari. Contra ea, Heghelius contendit illud esse prorsus obiectivum; quia contradictio, quippe quae essentiam rerum constituit, in ipsa natura invenitur [4]. Nobis opinio Aristotelis, et Scholasticorum, quae media est inter utramque, probatur. Nam primo certum nobis est, principium contradictionis non esse obiectivum, sed subiectivum, quia intellectus ipsum non el rebus, quae in natura sunt, sed, uti ostendimus, ex notionibus abstractis entis, et non entis sibi efformat. Opinio Heghelii omnino reiicienda est, cum quod in perabsurda identificatione entis, et non entis fundatur, quam ante confutavimus, tum quod naturis rerum contradicit, quia, cum naturae rerum, observante Aristotele [5], sibi undequaque consentaneae sint, ipsae contradictionem non solum non continent, sed omnino respuunt. At, quamvis principium contradictionis procul dubio sit subiectivum; tamen cavendum est tum ab errore Leibnitii, qui illius vim ad solas veritates abstractas coarctavit, tum ab errore Kantii, et Herbartii, qui illud esse meram legem cogitandi voluere. Et sane, quandoquidem quamlibet naturam sibi omnino congruere intelligimus, principium contradictionis in ipsa natura rerum fundari inde perspicimus, quia si naturae sibi undequaque consentiunt, nae ipsae ex principiis, quorum unum altero tollitur, componi non possunt. Id Aristoteles haud latenter innuit, quippe qui principium contradictionis modo prout ad naturam [6], modo prout ad intellectum [7] refertur, significavit.

---

1) LL. citt.—2) *Critique de la raison pure*, etc., Introd., ed. cit.

3) *Comment. cit.*

4) Vid. p. 39, not. 1.

5) *Anal. prior.*, lib. I, c. 32, § 1.

6) « Idem enim simul inesse, et non inesse eidem, et secundum idem, impossibile est »; *Met.* lib. III, c. 3, § 8.

7) « Impossibile namque est quempiam idem putare esse, et non esse »;

ARTICVLVS QVINTVS

De entium essentia, et existentia

72. Hactenus de ente disseruimus prout intellectus illud in rebus absolute considerat [1], comperimusque quidquid in natura rerum nobis occurrit, velut quoddam *esse* a nobis intelligi. Verum, quandoquidem intellectus in rebus creatis et *esse essentiae*, et *esse existentiae* intelligit, necesse est, ut, postquam ens absolute spectavimus, duas eius rationes *essentiae*, et *existentiae* exponamus. Quod breviter hoc articulo praestabimus.

73. *Esse essentiae*, vel simpliciter *essentia* definitur *id, quo aliquid in certa rerum specie collocatur* [2]. Quoniam vero res ex eo, quod ad certam speciem pertinet, efficitur id, quod est [3], atque a ceteris rebus discriminatur, essentia definiri etiam solet *id, per quod res est id, quod est, ac a ceteris rebus discriminatur* [4].

74. Sciendum porro est essentiam dici quoque 1° *rationem rei*, quia ipsa est ratio, ob quam res est id, quod est; 2° *quidditatem*, quia est id, quo respondetur ad quaestionem, *quid res sit?* [5]; 3° *formam*, quia forma, ut suo loco videbimus, est id, quo res in specie constituitur, et a materia distinguitur, per quam forma in aliquo indivi-

---

ibid. Cf de hac doctrina Aristotelis Trendelenburg, *Disq. log.*, vol. I, p. 18 sqq, Berolini 1840, et H. Fichte, *Comment.* cit., p. 5-7.

1) « Vnumquodque, inquit s. Thomas, dicitur ens, in quantum absolute consideratur »; *Qq. dispp., De Ver.*, q. XXI, a. 5 c.

2) Apposite idem sanctus Doctor: « . . . oportet, quod essentia significat aliquid commune omnibus naturis, per quas diversa entia in diversis generibus collocantur, sicut humanitas est essentia hominis, et sic de aliis »; *De ente, et essentia*, c. 1.

3) Quoniam res per essentiam est id, quod est, efficitur, ut ipsa, aiente eodem s. Thoma, « per essentiam et in essentia proprie habeat *esse* » (*ibid.*). Hinc etiam vides nomen *essentia* ab *esse* derivari. « Ab eo, quod est esse, inquit s. Augustinus, dicta est essentia »; *De Trin.*, lib. V, c. 2, n. 3. Cf Henr. Gand., *Op. cit.*, art. XXI, q. 3, n. 7.

4) Ex hoc facile perspicere licet illud discrimen, quod inter ens, et essentiam Caietanus adnotavit his verbis: « Sicut ens significat aliquod commune omnibus existentibus, ita essentia, cum ab illo sumatur, significat aliquod commune omnibus generibus, et speciebus; et sicut ens significat id, quod est in quolibet genere, et qualibet specie, ita essentia oportet, quod significet id, quo aliquid est in unoquoque genere, et quavis specie; habent enim se ens, et essentia, ut quod, et quo »; *De ente, et ess.*, c. I.

5) *De ente, et ess.*, loc. cit.

duo determinatur; 4° *naturam* [1], quia ipsa est principium, ex quo proprietates, et operationes rei *nascuntur*, seu promanant [2]; 5° denique *definitionem rei*, quia definitio, uti in *Logica* diximus [3], denotat, quid res sit [4].

75. *Existentia* autem variis modis exponi solet, qui ad idem recidunt. Ipsa enim dicitur *actus*, *quo res sive essentia est*, vel *id*, *quo res actu est*, seu *quo res*, *seu essentia extra nihilum* sistitur, vel brevius *actualitas essentiae* [5]. Ex quo vides existentiam esse id, quo respondetur quaestioni *an sit*.

76. Si hae notiones essentiae, et existentiae secum conferantur, facile perspicitur essentiam ad existentiam se habere, veluti potentiam ad actum [6]. Nam existentia ut modo diximus, est actus, seu actualitas essentiae; atqui actus respondet potentiae, quia actus est id, quod potentiam perficit; ergo essentia se ad existentiam, velut potentia ad actum, habet.

77. Cum vero *esse existentiae* sit quidam actus, qui ab *esse essentiae* recipitur, consequitur *essentiam* spectari posse tamquam aliquod subiectum, et *existentiam* tamquam aliquid, quod *essentiae* inest. Hinc *esse existentiae quasi accidens*, seu per *quamdam similitudinem* accidens dici posse s. Thomas monuit [7]. *Quasi accidens*, et non simpliciter accidens consulto inquimus. Namque *esse existentiae* non est accidens eo modo, quo est accidens id, quod substantiae opponitur, sed ex eo, quod pars essentiae non est, essentiaeque, tamquam actus potentiae, *accidit*.

---

1) I, q. XXXIX, a. 1 ad 4. « Natura, inquit s. Augustinus, nihil est aliud, quam id, quod intelligitur in suo genere aliquid esse »; *De Mor. Man.*, lib. II, c. 2, n. 2. Cf sanct. Damasc. *Dialect.*, c. XL.

2) « Vniuscuiusque, inquit s. Bonaventura, forma substantialis, et completiva. . . potest considerari in se, et sic dicitur essentia. Potest considerari in comparatione ad operationem propriam, et sic dicitur natura »; *In lib. I Sent.*, Dist. XXXI, p. 2, dub. 4.

3) Pars I, c. I, art. 5, p. 36. Cf s. Thom., *De ente et ess.*, loc. cit.

4) Cf s. Thom., I, q. XXIX, a. 2 ad 3.

5) « Esse existentiae, inquit Henricus Gandavensis, est esse in effectu acquisitum essentiae »; *Op. cit.*, art. XXVII, q. I, n. 33.

6) Cf s. Thom., I, q. III, a. 4 c.; *ibid.* q. LIV, a. 3 c.; *Quodlib.* IX, a. 3 c.; *De Ente, et Ess.*, c. 7; necnon Henr. Gand., *Op. cit.*, a XXVII, q. I, n. 7.

7) « Accidens dicitur large omne, quod non est pars essentiae, et sic est esse in rebus creatis » (*Quodlib.* XII, a. 5 c.). Atque alibi: « Dicendum quod esse est accidens non quasi per accidens se habens, sed quasi actualitas cuiuslibet substantiae » (*Quodlib.* II, a. 3 ad 2). Addatur, maioris perspicuitatis gratia, hic alius locus: « Dicendum quod esse non dicitur accidens, quod sit in genere accidentis . . ., sed per quamdam similitudinem, quia non est pars essentiae, sicut nec accidens »: *Qq. dispp.*, *De Pot.*, q. V, a. 4 ad 3.

78. At vero intellectus in rebus creatis non solum deprehendit *esse essentiae*, quo res in certa specie constituitur, et *esse existentiae*, quo res actu est, sed etiam aliud esse, quod essentiae adiicitur, eamque variis modis determinat. Huiusmodi *esse* proprium est *attributorum*, seu *proprietatum*, quae, ut in *Logic.* diximus, vel necessario, vel contingenter ab essentia iam constituta promanant, et dicitur *esse accidentale* non solum quia pars essentiae non est, sed etiam quia substantiae opponitur [1].

79. Ex iis, quae hactenus perspeximus, pronum est nonnullos Philosophorum errores refutare. Primo, Giobertius *naturam* velut aliquid medium inter *essentiam* et *attributa* perperam obtrudit [2]. Etenim quidquid intellectus in re intelligit, non aliter intelligere potest, quam vel tamquam aliquid, quod ipsam efficit id, quod est, vel tamquam aliquid, quod rei iam constitutae adiicitur. Atqui id, quo res efficitur id, quod est, vocatur *essentia*, atque id, quod essentiae adiicitur, est attributum, quod vel necessario, vel fortuito essentiae obvenit [3]. Ergo nihil aliud in re, praeter essentiam, et attributa sive necessaria, sive fortuita, inveniri potest. Hinc pro certo habendum est naturam non significare aliud, nisi essentiam, sed hanc significare, non prout est *esse*, quod rem constituit, sed prout est *esse*, quod est proprietatum, atque operationum principium [4].

80. Secundo, prorsus abnormis est opinio Lockii [5], Condillachi [6], aliorumque Sensistarum, qui in rebus solas proprietates, seu qualitates inveniri, ac essentias non esse aliud, nisi opus abstractum mentis nostrae, blaterarunt. Et sane, notio proprietatis aliquid denotat, quod rem non constituit, sed ipsi iam constitutae advenit. Atqui nihil potest alteri advenire, nisi ex aliquo huius principio manet; hoc autem principium illud est, quod essentia dicitur. Ergo in qualibet re non solum proprietates, sed etiam essentia, quae illarum principium est, inveniri debet. Ad haec, quisnam non intelligit qualitatem sine re, quae qualitate afficitur, et proprietatem sine re, cui id, quod proprietas denotat, proprium est, notiones esse, quae secum invicem pugnant? Certe, cum qualitates, seu proprietates *esse accidentale* habeant, eae non *esse*, sed *inesse* proprie dicuntur. « Esse, inquit s. Bonaventura, dicit actum entis absolute, sed inesse actum esse

---

1) Cf *Logic.* p. I, c. I, a. 2, p. 22, not. 1 vol. I.
2) *Protolog.*, Saggio II, t. I, p. 364, ed. cit.
3) Cf s. Thom., I, q. III, a. 4 c.
4) Cf nostrum opus, *I principali sistemi* etc., c. 3, § 11, p. 554 557, ed. cit.
5) *Op. cit.*, lib. III, c. 3, ed. cit.
6) *Traité des sensat.*, part. II, c. 7, ed. cit.

accidentis [1] ». Iam inesse, et esse non in aliquo subiecto secum pugnant [2]. Repugnet igitur necesse est dari complexionem qualitatum, seu proprietatum sine aliqua re, cui, tamquam subiecto, illae proprietates, seu qualitates inhaerent.

81. Tertio, idem Lockius primo, cum arbitraretur essentias nil aliud esse, nisi ipsas ideas abstractas, illas *nominales* appellavit, atque ab essentiis *realibus* distinxit. *Reales* essentiae, eius iudicio, sunt, quae physice res constituunt; *nominales* vero, quae a rerum constitutione haud pendent, sed opus sunt nostrae mentis, quae res varias ad nonnullas revocat species, et generalia quaedam nomina ad illarum discrimen designandum confingit. Secundo, nominales quidem essentias, numquam vero reales a nobis cognosci decernit [3]. Eamdem sententiam tuitus est Giobertius; hic enim, quas Lockius dixit essentias *nominales*, *rationales* vocavit, atque essentias reales non solum impervias nostro intellectui, sed in se *inintelligibiles*, sive *inexcogitabiles* esse pertendit [4]. At huius sententiae absurditatem tum experientia, tum quae eius fautores docent, tum denique consectaria, ad quae ducit, manifesto evincunt. Et sane, 1° dubitari nequit, quin multis in rebus quasdam differentias concipiamus, quae illas in determinato entium gradu a ceteris distincto constituunt, suntque veluti fontes, unde earum attributa pullulant. Re vera quisquis admittit bruta differre a plantis, et plantas a lapidibus, eo quod bruta sentiunt, non vero plantae, et plantae vegetant, non autem lapides. At quidem huiusmodi differentiae sunt reales, ipsamque rerum constitutionem, hoc est, essentiam ingrediuntur; nam sive cogitentur, sive non cogitentur, sive his, sive aliis nominibus illae appellentur, sive ad has, sive ad alias species revocentur, semper verum est bruta sentire, ob idque a plantis differre. Ratum igitur, firmumque sit essentias rerum a nobis cognosci. Quod si non raro essentias rerum ex se ipsis non cognoscimus, possumus quidem illas detegere ex proprietatibus, vel accidentibus ipsarum rerum, quae magis nota nobis sunt, ita ut illas, si non *a prio-*

---

[1]) *In lib. IV Sent.*, **Dist. XII**, p. I, a. 1, q. I *ad arg.* Vnde accidens, quemadmodum cum s. Thoma diximus (p. 16, not. 1), non est *ens*, sed *entis*. Cf I, q. XLV, a. 4 c., et alibi passim.

[2]) « Monstruosum, aiebat s. Augustinus, et a veritate alienissimum est, ut id, quod non esset, nisi in ipso (*subiecto*) esset, etiam cum ipsum non fuerit, possit esse »; *Soliloq.*, lib. II, c. 13, n. 23.

[3]) *Essai sur l' entend. hum.*, lib. III, c. 3, § 15-17, III, p. 83 sqq, ed. cit. Hac ratione, ut suo loco dicemus, innixus est anglus Philosophus, ut demonstrari non posse assereret materiam esse cogitationis incapacem.

[4]) *Introd.*, lib. I, c. 8, not. 2, p. 150, 151.

ri, certe *a posteriori* cognoscamus [1]. Neque, cum rerum essentias hac ratione apprehendimus, deceptioni locus esse potest; siquidem, cum proprietates, et accidentia nonnisi ab essentia, tamquam a radice, fluant, istam ab illis optimo iure nobis arguere licet [2]. 2° Essentias rerum, ipsis Lockio, et Giobertio fatentibus, per genera, et species significamus. Atqui genera, et species, quemadmodum alibi ostendimus [3], illam essentiam denotant, quae conditionibus singularibus determinata in rebus invenitur. Ergo ex eo ipso, quod essentias *nominales*, sive *rationales* apprehendimus, earum realitatem vere dignoscimus. Hocce argumentum maiorem contra Giobertium vim ex eo acquirit, quod ipse genera, et species tamquam realia comminiscitur [4]. Nam, si essentiae *rationales* genera, et species significant, ipsas essentias reales significent oportet; unde, quemadmodum illae, ita etiam istae innotescere nobis possunt. Illud autem, quod Giobertius addit, essentiam non solum, prout ad nostrum intellectum refertur, sed etiam, prout *absolute*, et *obiective* spectatur, esse *inexcogitabilem*, omnino falsum est. Nam primo, intelligibilitas rerum non est aliqua ipsarum absoluta proprietas, sed denotat ipsarum *esse*, prout ad intellectum refertur [5]. Secundo, illud maxime absurdum inde flueret, nempe ne Deum quidem essentias rerum cognoscere posse, quia, cum essentiae rerum, ipsius Giobertii iudicio, sint immutabiles, consequitur, si ipsae *obiective in se inexcogitabiles* sint, nunquam posse fieri, ut intelligibiles evadant. 3° Denique, si nullius rei essentia comperta nobis esset, nonne purus, putusque scepticismus obtineret? Sane, « res, aiente Aquinate, per suam essentiam cognoscibilis est, et in specie ordinatur, vel in genere [6] ».

---

[1]) « Dicendum, ait s. Thomas, quod quia essentiales rerum differentiae sunt ignotae frequenter, et innominatae, oportet interdum uti accidentalibus differentiis ad substantiales differentias designandas, sicut docet Philosophus *in VIII Met.* »; *Qq. dispp.*, *De Pot.*, q. IX, a. 2 ad 5. Cf I, q. LXXVII, a. 1 ad 7; *De Ente, et Ess.*, c. VI; *In lib 1 de Anim.*, lect. I.

[2]) Cf Dandini, *De corpore animato, in lib. 1 De Anim.*, Comm. XVIII, col. 354, Parisiis 1610. Nemini autem negotium facessat, quod, cum essentiae rerum proprium, et naturale, proindeque primum obiectum intellectus sint, ex proprietatibus, et accidentibus argui dicuntur. Etenim cognitio confusa a distincta secernenda est. Cognitione confusa essentias rerum intellectus primo apprehendit; cognitionem autem ipsarum distinctam ex cognitione proprietatum, et accidentium, quae rebus insunt, ipse sibi comparat. Cf Dandini, *ibid.*, col. 353, et Suarez, *De Anim.*, lib. IV, c. 4, n. 7, p. 190, Lugduni 1653.

[3]) *Ideal.*, c. II, art. 2, p. 529-530 vol. I.

[4]) Cf loc. cit., *ibid.*, art. 1, p. 519, not. 6.

[5]) Cf *Dynamil.*, c. III, art. 1, p. 272.

[6]) *De Ente, et Ess.*, c. 2.

Hinc, si realis cuiuslibet rei essentia nos lateret, haud possibile foret nos scientiam rerum adquirere, quia omnis nostra cognitio non circa ea, ex quibus res constituuntur, sed circa ea, quae de rebus nobis apparent, sive, ut Sceptici aiebant, non circa *noumena*, sed circa *phaenomena* versaretur [1].

82. Ex omnibus, quae de notionibus essentiae, existentiae et proprietatis hactenus statuimus, luculenter apparet, quomodo intellectus illas acquirat. Nam, postquam intellectus notionem entis, ope abstractionis, sibi confecit, et quidquid in rebus invenitur, esse ens novit, illico intelligit aliquod *esse* in rebus inveniri oportere, quo illae sunt id, quod sunt, scilicet *esse essentiae* [2]. Deinde, quoniam intelligit essentias non posse extra intellectum inveniri, prout abstractae in ipso sunt, intelligit quoque in rebus, praeter *esse essentiae*, inveniri *esse existentiae*, nempe *esse*, quo essentiae *actu* sunt, atque hoc modo notionem *existentiae* adipiscitur. Denique intelligit oportere, ut ab *esse* essentiae aliud *esse* promanet, quo ipsa principium operationum suarum est, aliudque *esse* ei extrinsecus obveniat, quo in singulis individuis determinatur. Inde notiones proprietatis, atque accidentis sibi conficit; siquidem proprietas est omne id, quod ab essentia necessario fluit, atque accidens id, quod essentiae extrinsecus obvenit, et quo ipsa in individuis determinatur. Quocirca intellectus, postquam notionem entis adeptus est, eamque, ope abstractionis, distinctam effecit, ex hac notiones essentiae, existentiae, proprietatis, atque accidentis sibi comparat, quatenus *esse*, quod in re apprehendit, aut veluti essentiam, aut veluti existentiam, aut veluti proprietatem, aut veluti accidens ipsius intelligit. Ast huiusmodi notiones, non secus ac de notione entis dictum est, principio sunt confusae, quia intellectus, nonnisi postquam super illas vim reflectendi intendit, illarumque analysim instituit, cognoscere potest, quid sit essentia, quid existentia, quid proprietas, quidque accidens.

83. Restat, ut quasdam quaestiones ad notionem essentiae magis, magisque declarandam valde utiles solvamus.

Prima quaestio in eo versatur, utrum essentiae rerum sint simplices, an compositae. Cartesiani censuere essentias rerum esse omnino simplices, easque in unica proprietate consistere, a qua ce-

---

[1]) Cf quae de hac re disseruimus in *Op*.cit. *I principali sistemi* etc., c.3, § 11, p. 559 sqq.

[2]) Hinc non immerito s. Thomas docuit notiones entis, et essentiae esse primas omnium, quas intellectus acquirit. « Ens autem, ait, et essentia sunt, quae primum ab intellectu concipiuntur »; *De Ente et Ess.*, Procem.

terae ordine quodam scaturiunt. Haec autem proprietas, uti alias videbimus, quod ad spiritum attinet, cogitatio, et quod ad corpus, extensio, eorum sententia, est. Genuensis non negavit posse dari quasdam essentias simplices, sed quam plurimas esse compositas contendit [1]. Scholastici vero, Aristotelem secuti, pro re certa, exploratاque habuerunt omnes essentias esse ex quibusdam principiis compositas, sed principia, ex quibus quaelibet essentia constat, ita inter se cohaerere, ut, aliquo illorum sublato, essentia illico pereat. Haec quaestio, uti ex se patet, circa essentias rerum creatarum versatur, quia, cum Essentia, sive Esse Dei simplicissimum sit, nulla in Eo compositio inveniri potest.

84. Sententia Scholasticorum procul dubio veritati consentanea est. Et sane, quaelibet natura, sive essentia eiusmodi esse debet, ut habeat tum aliquid, per quod cum aliis consentit, tum aliquid, per quod a ceteris discriminatur; quia, si primum ei deesset, res, quae in mundo sunt, nullo nexu continerentur, sin alterum, omnes res unum, idemque forent. Id non alii Philosophi inficiari possunt, quam qui essentias rerum nobis ignotas esse obganniunt. Revera omnes ii, qui a scepticismo abhorrentes non negant nos posse essentias rerum cognoscere, fateri debent ipsas posse definiri, quia definitio, uti alibi ostensum est, declarat, quid res sit. Atqui omnis definitio constat ex *genere*, quod aliquid rei definitae cum aliis commune significat, atque ex *differentia*, quae aliquid, ex quo res definita a ceteris rebus discriminatur. Ergo omnes essentiae sunt compositae [2].

85. Verum, quamvis essentiae rerum sint compositae, tamen ipsae *in indivisibili*, ut Scholae aiunt, consistunt, quippe, si ab essentia vel minimum tollatur, eadem non remanet. Quod quidem facile intellectu est; nam, cum omne id, quo res est id, quod est, essentiam rei constituat, subtracto vel minimo eorum, quibus res est id, quod est, essentia rei pereat necesse est. Hinc Scholastici sapienter decreverunt essentias numerorum instar se habere, quia, si ex numero vel unitas tantum subtrahatur, non manet idem specie numerus [3].

---

1) *Met.*, pars I, c. 3, § 27, Schol.

2) S. Thom. *In lib. VIII Met.*, lect. III.

3) Apposite s. Thomas: « Si aliquid addatur, vel subtrahatur alicui numero, etiamsi sit minimum, non erit idem numerus secundum speciem. Minimum enim in numeris est unitas, quae si addatur ternario, surgit quaternarius, quae est alia species numeri. Et hoc ideo, quia illa ultima differentia dat speciem numero. Et similiter est in definitionibus. . . quia, quocumque minimo addito, vel ablato, est alia definitio, et alia natura speciei. Sicut -

86. Obiic. Illud, quod primum in re concipitur, et a quo multa ordine quodam procedunt, nonnisi simplex esse potest. Atqui essentia est primum, quod in qualibet re concipitur, atque ab ea proprietates rei quodam ordine procedunt. Ergo essentia rei nonnisi simplex esse potest.

87. Resp. *Neg. mai.* Prob. mai. Illud, quod primum in re concipitur, et a quo multa quodam ordine procedunt, non potest esse nisi unum. Atqui id, quod est unum, est simplex. Ergo etc.

88. Resp., *Dist. mai.*, unum eo sensu, quod excludat pluralitatem principiorum, *neg. mai.*, eo sensu, quod consistat *in indivisibili*, *conc. mai.; eodem modo dist. min.*; *neg. cons.* Procul dubio illud, quod intelligitur esse primum in re, et a quo multa promanant, debet esse unum, quippe quod, si multa a diversis procederent, ordo in illorum processu inveniri non posset. At necesse non est esse eiusmodi unum, ut omnem pluralitatem excludat; quia plura, si ita inter sese uniuntur, et unum aliquod indivisibile efficiant, sunt unicum principium illorum, quae ab ipsis promanant. Quocirca, si ab unico principio multa quodam ordine promanare possunt, non repugnat ab essentia rei, quamvis haec ex pluribus componatur, multas proprietates quodam ordine procedere, quia plura, ex quibus essentia componitur, unum indivisibile, ut modo ostendimus, efficiunt [1].

89. Altera quaestio est, num *esse existentiae* ab *esse essentiae* re ipsa distinguatur. Haec quoque quaestio ad res creatas tantum spectat, in Deo enim, ob infinitam Eius simplicitatem, omnia unum, idemque esse nullus sanae frugis philosophus inficiatur. Iam fere omnes recentes philosophi post Durandum [2], aliosque mediae aetatis Nominales existentiam ab essentia *cogitatione* tantum distingui praefracte contendunt. At s. Thomas, eiusque discipuli, quos Corsinius [3], aliique pauci recentes secuti sunt, existentiam ab essentia non cogitatione tantum, sed re, sive, ut Scholae aiunt, *realiter* distingui docuerunt [4]. Quod ad proprietates attinet, non pauci recentes, inter

---

nim substantia animata sensibilis tantum est definitio animalis, cui si addas et rationale, constituis speciem hominis; si autem subtrahas sensibile, constituis speciem plantae »; *In lib. VIII Met.*, lect. III, cf I, q. L, a. 2 ad 1.

[1]) Cf s. Thom., *In lib. VIII Met.*, lect. III.

[2]) *In lib. I Sent.*, Dist. VIII, q. II.

[3]) *Inst. phil.*, tom. V, *Metaph.* pars I, c. 3, p. 17, ed. cit.

[4]) Omittimus Scotistas, qui magistrum suum secuti, *formalem* distinctionem inter essentiam, ac existentiam intercedere pugnarunt; haec enim distinctio, quam veluti mediam inter *logicam* et *realem* Scotus agnovit, ut alibi dicemus, commentitia, atque absurda est.

quos Auctor *Institutionum Lugdunensium* [1], ipsas esse unum, idemque cum essentia censent.

90. Iam primo inter essentiam, atque existentiam realis distinctio admittenda est. Namque, si existentia esset unum, idemque cum essentia, certe haec sine illa intelligi non posset; quia, cum essentia *in indivisibili* consistat, liquet ipsam non posse intelligi, nisi omnia, ex quibus constituitur, intelligantur. Atqui indubium est nos posse intelligere essentiam alicuius rei, quin ipsam esse in rerum natura, sive existere intelligamus. « Possum, ait s. Thomas, a quo hocce argumentum mutuati sumus, intelligere, quid est homo, vel phoenix, et tamen ignorare an esse habeat in rerum natura [2] ». Essentia igitur, atque existentia non sunt unum, idemque, sed aliud est essentia, aliud vero existentia. Adde, quod si existentia in rebus creatis esset unum, idemque cum essentia, res creatas per suam essentiam existere dicendum foret. Sed hoc absurdum est. Nam, cum res creatae non existant a se, sed a Deo ad existentiam perducantur, existentia non essentialiter, et necessario, sed tantum accidentaliter, et contingenter illis convenire potest. Quocirca existentia ab essentia in rebus creatis realiter distinguatur necesse est [3].

91. Secundo, realis distinctio inter essentiam, et proprietates quoque admittenda est. Nam intellectus proprietates, sive quae intrinsecus, sive quae extrinsecus essentiae obveniunt, essentiae adiici intelligit, ita ut, si non tempore, saltem natura, ei praecedant. Iamvero, si essentia proprietatibus, saltem natura, praecedit, duo inde intelligere licet, quibus opiniones adversariorum omnino exploduntur. Primum est, quod *esse* essentiae cum *esse* proprietatum non est unum, idemque, quia unum, idemque sibi ipsi, ne natura quidem dumtaxat, praecedere intelligi potest. Alterum est, quod *esse* essentiae ab *esse* proprietatum non constituitur, quia proprietates, cum essentiae iam constitutae obveniant, *esse* essentiae non efformant, sed in ipsa dumtaxat novum *esse* gignunt, quod *esse secundum* vocatur. Hinc proprietates ab essentia non cogitatione tantum, sed etiam re ipsa distingui dicendum est [4].

92. Obii. 1° Essentia non est aliquid, nisi propter existentiam, atque, hac exclusa, est merum nihil. Sed si ab existentia realiter distingueretur, per se, atque exclusa existentia, aliquid foret. Ergo essentia ab existentia re ipsa non distinguitur.

---

[1]) *Op cit.*, *Met. gener.*, c. 2, q. II, t. II, p. 13, Bassani 1791.
[2]) *De Ente, et Ess.*, c. 5.
[3]) Cf s. Thom., *Contr. Gent.*, lib. II, c. 52, n. 7.
[4]) Cf s. Thom., *De Ent. et Ess.*, c. 7.

93. Resp., *neg. mai.; conc. min.; neg. conseq.* Et sane, non negamus essentiam rei non esse aliquid, quod *actu* est, sive existit, nisi ex eo quod res *esse actuale existentiae* in se recipit; sed contendimus ipsam, cum *esse actuale existentiae* in se habet, realitate proprie gaudere, quippe quod, cum omne ens creatum ab *esse* essentiae, et ab *esse* existentiae, tamquam a duobus principiis, constituatur, utrumque *esse* aliquid reale in ipso sit oportet. Vt locus aequivocationi tollatur, sciendum est essentiam, et existentiam posse duobus modis spectari, scilicet vel prout ambae coniunguntur in re, quam constituunt, vel prout intellectus alterutram ab altera seiunctam, ope abstractionis, intelligit. Si posteriori modo spectentur, neutra illarum est realis, sed logica, quia ambae sunt conceptus, quos intellectus ex contemplatione rerum sibi conficit. Sed si priori modo considerentur, ambae sunt reales, quia reale est obiectum, quod ab ipsis efficitur. Iam, si essentia, et existentia sunt duo principia realia, ex quibus res efficiuntur, procul dubio distinctio realis inter ipsas admittenda est.

94. Obii. 2° Ea, quae ab se invicem seiungi nequeunt, re ipsa inter se non distinguuntur. Atqui existentia ab essentia seiungi nequit. Ergo existentia ab essentia re ipsa non distinguitur.

95. Resp., *Neg. mai.; trans. min.; neg. cons. Maiorem* negavimus, quia deceptum esse existimamus Henricum Morum, quod asseruit ea, quae realiter distinguuntur, eiusmodi esse oportere, ut separari possint [1]. Et sane non repugnat plura ita secum cohaerere, ut, dum distincta manent, unum ab altero seiungi nequeat. Quis enim, e. g., diceret sensibilitatem in homine re ipsa non distingui a ratione, quia in eo una ab alia separari non potest, quin homo pereat? Diximus autem, *transeat minor*, quippe quod virtute Divina fieri potest, ut existentia ab essentia seiungatur. Enimvero in I. Christo humanitas ab existentia sua separatur, quia ipsa, uti Theologi, Patrum, et Conciliorum auctoritate freti, docent, non in se, sed in Verbo existentiam habet [2].

96. Tertia quaestio in eo versatur, utrum essentiae rerum sint immutabiles, an mutabiles. Cartesius sensit essentias rerum a voluntate Dei pendere, quia ex hac, e.g., efficitur, ut bis duo sint quatuor,

---

1) *Enchiridion*, Part. 1, c. 4, Londini 1671.

2) Cf s. Thom., III, q. XVII, a. 2. De qua re legendi sunt Rosellius *Met.*, quaest. II, a. V, *Op. cit.*, vol. V, p. 37, not. 2, et Maurus, *Qq. phil.*, t. II, q. VI. Ea, quae Suarez, contrariae sententiae assertor, obiecit, acute excussit, et confutavit P. M. Liberatore, *Inst. phil. ad triennium* etc., *Met. gen.*, c. 1, art. 3, § 16, ed. 2, Romae 1861.

et circulus sit rotundus, indeque confecit ipsas non posse aliter esse, quam sunt, non quod intrinsecus ita sunt, sed quod Deus voluit, ut ita essent [1]. Non pauci, ut opinioni Cartesii aliquid temperamenti adhiberent, docuerunt essentias, si ad Deum, in quo illarum typi, sive ideae sunt, relatae considerentur, esse aeternas, necessarias, atque immutabiles, sed, si in rebus ipsis considerentur, esse in tempore, contingentes, et mutabiles [2]. At non solum Scholasticis, sed cunctis etiam politioribus Philosophis tum antiquis, tum recentibus visum est essentias rerum, sive prout in Intellectu Divino, sive prout in seipsis sunt, considerentur, esse immutabiles, et necessarias, atque, si ad Deum referantur, quoque aeternas.

97. Opinio Cartesii portento similis est. Et sane, si Deus ex voluntatis arbitrio efficere potuisset, ut essentiae rerum, quas condidit, aliter se haberent, quam se habent, dicendum foret Deum posse res efficere, quae sibi contradicunt. Nam, cum res per essentiam suam sint id, quod sunt, consequitur ipsas, si alias essentias haberent, quam quas modo habent, simul esse aliquid, et non esse. E. g., si Deus voluisset, ut triangulum ex quatuor lateribus, et quatuor angulis constaret, aliquid existeret in natura rerum, quod triangulum simul esset, et non esset, quia triangulum, quod plus, quam tria latera, et tres angulos habet, triangulum dici nequit. Praeterea scitum est essentias rerum ideis consentaneas esse, quae in intellectu divino sunt, quia Deus, ut suo loco ostendemus, res, secundum ideas, sive *rationes* illarum, quas ab aeterno habuit, condidit [3]. Atqui absurdum, immo impium est asserere ideas, quae in intellectu divino sunt, esse mutabiles, quippe quod quidquid in Deo est, immutabile est. Ergo essentias rerum esse mutabiles non sine absurditate dici potest [4].

---

1) *Respons. ad Obiect. sextas*, § 6, p. 160, et § 8, p. 163, Amstel. 1685.

2) Inter hos recensetur Genuensis, *Op. cit.*, pars I, *Defin.*, c. 3, § 28, Schol., p. 25, et 26.

3) « Singula, s. Augustinus ait, sunt propriis creata rationibus; has autem rationes ubi arbitrandum est esse, nisi in mente Creatoris? » *Lib. QQ. LXXXIII*, q. XLVI.

4) Cartesius, ut vim huius argumenti effugeret, contendit ideas rerum in Intellectu Divino non fuisse, priusquam Deus voluit, ut res tales essent, quales condidit (*ibid.*). At vero, si res ita se haberet, dicendum foret Deum, quidquid agit, coeco modo agere, quia nullus intellectus id agnoscere potest, cuius ideam non habet. Quod quidem de Deo, in quo esse, ac intelligere unum, idemque sunt, asserere non modo impium, sed valde absurdum est. Quare scite s. Thomas: « Quia mundus non est casu factus, sed est factus a Deo per intellectum agente, necesse est, quod in Mente Divina sit forma, ad similitudinem cuius mundus est factus »; I, q. XV, a. 1 c.

98. Neque omni ex parte illud consentaneum veritati est, quod non pauci, ut vidimus, ad opinionem Cartesii emolliendam docuere. Nos enim non diffitemur, quin immo profitemur essentias, si prout in natura rerum sunt, spectentur, non esse aeternas, sed in tempore, quippe quod, quoniam Deus res in tempore condidit, oportet essentias illarum esse etiam in tempore, nec esse aeternas, nisi in Intellectu Divino, qui illas ab aeterno novit. Apposite s. Thomas: « Ex hoc ipso, quod quidditati esse attribuitur, non solum esse, sed ipsa quidditas creari dicitur, quia, antequam esse habeat, nihil est, nisi forte in intellectu Creantis [1] ». At vero contendimus ipsas non modo prout in Intellectu Divino, sed etiam prout in natura rerum sunt, esse necessarias, et immutabiles. Quod ut probe intelligatur, praemonendum est, 1° aliquid posse dici necessarium duobus modis, scilicet vel *absolute*, vel *hypothetice*, quia necessitas alicuius rei esse potest vel *absoluta*, hoc est, eiusmodi, ut a nulla hypothesi seu conditione pendeat, vel *hypothetica*, hoc est, eiusmodi, ut, nonnisi statuta aliqua conditione, existat; 2° necessitatem essentiarum, prout in natura sunt, posse considerari vel relatam ad suum principium, nempe Deum, a quo essentiae ad actum reducuntur, vel relatam ad principia proxima, ex quibus constituuntur. Iam, si essentiae, prout in natura sunt, priori modo considerentur, ipsae sunt necessariae, sed illarum necessitas hypothetica, non vero absoluta est. Et sane non est absoluta, quia Deus res, quae illas essentias habent, ex libera sua voluntate creavit [2]; at procul dubio hypothetica est, quia cum Deus res illis essentiis, quas modo habent, donaverit, ne virtute quidem ipsiūs Dei evenire potest, ut essentiis suis destituantur, novasque adquirant, alioquin, ut modo ostendimus, essent simul, et non essent id, quod sunt [3]. Quod si essentiae posteriori modo considerentur, ipsae necessitatem absolutam habent. Namque illud absolute necessarium dicitur, cuius oppositum repugnat. Atqui repugnat essentiam iis principiis destitui, ex quibus constituitur, quippe quod simul esset, et non esset; scilicet es-

---

[1]) *Qq. dispp.*, *De Potent.*, q. III, a. 5 ad 2.

[2]) « Cum Deus, s. Augustinus inquit, summa Essentia sit, hoc est summe sit, et ideo immutabilis sit; rebus, quas ex nihilo creavit, esse dedit, sed non summe esse, sicut Ipse est; et aliis dedit esse amplius, aliis minus; atque ita naturas essentiarum gradibus ordinavit »; *De Civ. Dei*, lib. XII, c. 2.

[3]) Hanc ob rationem s. Augustinus aiebat: « Res quaelibet, prorsus qualicumque excellentia, si mutabilis est, non vere est; non enim est ibi verum esse, ubi est et non esse. Quidquid enim mutari potest, mutatum non est quod erat; si non est, quod erat, mors quaedam ibi facta est, peremptum est aliquid ibi quod erat, et non est »; *In Joan. Evang. c. VIII*, tract. 38, n. 10.

set ex hypothesi, quia sumitur esse, simulque non esset, quia non haberet principia, ex quibus constituitur. Ergo essentiae, si ad principia proxima, ex quibus constant, relatae considerentur, absolute necessariae sunt [1]. Quoniam essentiae, prout sunt in natura rerum, sunt necessariae, sequitur ipsas esse quoque immutabiles, quia illud, quod aliter, ac est, esse nequit, immutabile est [2].

99. Hinc colligere nobis licet essentias rerum esse aeternas, necessarias, et immutabiles; sed aeternas esse tantum, prout in intellectu Divino sunt, necessarias autem, et immutabiles non solum prout in intellectu Divino, sed etiam prout in se ipsis sunt.

100. Obii. Essentiae rerum, prout sunt in natura, sunt aliquid factum. Atqui quidquid est factum, intrinsecus mutabile est, quia cuncta, quae in hac rerum universitate cernuntur, continuis mutationibus subiiciuntur. Ergo essentiae rerum sunt intrinsecus mutabiles.

101. Resp. *Conc. mai.*; *dist. min.*, est intrinsecus mutabile *ratione accidentium*, quibus essentiae in rebus individuantur, *conc. min.*, *ratione principiorum proximorum*, ex quibus quaelibet res constituitur, *neg. min.; neg. cons.* Ratio distinctionis satis ex se manifesta est; siquidem quamlibet rem, quamdiu eadem manet, semper eadem essentia pollere indubium est. Enimvero res, quae corruptioni obnoxiae non sunt, essentias suas numquam amittunt, sed dumtaxat accidentia, quibus essentiae in illis determinantur, variant [3]. Puta, sive Titius ex indocto doctus, sive ex docto rursus indoctus fiat, humanitas in eo non mutatur, quia principia, ex quibus eius essentia

---

1) « Sciendum est, perbelle ad hanc rem s. Thomas ait, quod si rerum creatarum universitas consideretur, prout sunt a primo principio, inveniuntur dependere ex voluntate, non ex necessitate principii, nisi necessitate suppositionis, ut dictum est. Si vero comparentur ad principia proxima, inveniuntur necessitatem habere absolutam; nihil enim prohibet aliqua principia non ex necessitate produci; quibus tamen positis, de necessitate sequitur talis effectus; sicut mors animalis huius, necessitatem absolutam habet propter hoc, quod iam ex contrariis est compositum, quamvis ipsum ex contrariis componi, non fuisse necessarium absolute. Similiter autem quod tales rerum naturae a Deo producerentur, voluntarium fuit; quod autem eis sic statutis aliquid proveniat, vel existat, absolutam necessitatem habet »; *Contr. Gent.*, lib. II, c. 30, n. 4.

2) « Quod non potest, inquit s. Bonaventura, aliter se habere, convertitur cum necessario »; *In lib. I Sent.*, Dist. XXXVIII, a. 2, q. II, *ad arg.*

3) Principia rerum, inquit idem sanctus Doctor, . . . si considerentur secundum esse naturae, sic de necessitate habent accidentia coniuncta, et possunt variari; variatio autem accidentalis respicit esse »; *In lib. I Sent.*, Dist. VIII, p. I, a. 2, q. II *ad arg.*

constat, scilicet *animalitas*, et *rationalitas* in eo semper sunt. Rerum vero, quae corrumpuntur, quamdiu eaedem manent, eadem essentia manet, et tantum accidentia variant. Ita aqua, quamdiu manet, atque in aliud corpus non transmutatur, potest quidem ex calida in frigidam, vel ex frigida in calidam mutari, sed eius essentia eadem perdurat, quia, quamdiu aqua est, in ea duo principia, nempe oxygenium, ac hydrogenium, ex quibus constituitur, inveniuntur.

ARTICVLVS SEXTVS

De proprietatibus omnium entium communibus, et primum de unitate

102. Proprietates maxime generales entis *transcendentales* a Philosophis dicuntur, ut a *categoricis* attributis distinguuntur, quae peculiaribus solum entis generibus, iis nimirum entibus solum conveniunt, quae certo quodam genere, sive categoria continentur. S. Thomas quinque recensuit, quae sunt *unum*, *verum*, *bonum*, *res*, et *aliquid* [1]. Harum duae, scilicet *unum*, et *res* consequuntur omne ens, prout est in se, quippe quod omne ens, quin ad aliud referatur, est unum, et res. Reliquae tres, nempe *verum*, *bonum*, et *aliquid* consequuntur omne ens, prout hoc ordinem ad aliud habet, quia omne ens, ut mox videbimus, est verum, prout ad intellectum; bonum, prout ad appetitum; et aliquid, prout ad quoddam aliud, a quo distinguitur, ordinem habet. De re, et de aliquo nihil dicemus, quia haec fere nihil differunt ab ente, ita ut non tam proprietates entis, quam vocabula dicenda sint, quibus ens significatur. Enimvero *res* denotat *esse essentiae* [2], atque *aliquid* ens, prout est aliud, quam cetera [3]. Itaque tantum disseremus de iis, quae ad *unitatem*, *veritatem*, et *bonitatem* spectant. Quibus absolutis, de *pulcritudine* entis, quae cum bonitate eius arcte coniungitur, nonnihil delibabimus.

103. « Vnum, ut s. Thomas advertit, nihil aliud significat, quam ens indivisum [4]»; unde haec est, aiente eodem sancto Doctore, vera

---

[1]) *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. I, a. 1 c.

[2]) « . . . et sic imponitur hoc nomen res, quod in hoc differt ab ente . . . , quod ens sumitur ab actu essendi, sed nomen rei exprimit quidditatem, sive essentiam entis »; *ibid.* Cf s. Bonavent., *In lib. I Sent.*, Dist. XXV, dub. 3.

[3]) « . . . dicitur etiam aliquid, quasi aliud quid; unde sicut ens dicitur unum, in quantum est indivisum in se, ita dicitur aliquid, in quantum es ab alio divisum »; *Ibid.* — [4]) I, q. XI, a. 1 c.

definitio unius: *Vnum est ens, quod non dividitur* [1]. Iam dubitari non potest, quin omne ens sit indivisum in se. Id luculenter probatur hoc argumento iam laudati Aquinatis: Omne ens per suam essentiam est id, quod est. Atqui essentia est id, quo unumquodque ens ab aliis distinguitur, et ens ex hoc ipso, quod ab aliis distinguitur, est indivisum in se. Ergo omne ens est indivisum in se. Quod si ens, prout est in se indivisum, dicitur unum, liquet omne ens esse unum [2]. Itaque apposite s. Augustinus: « Vnum est quidquid est [3] ».

104. Iam intellectus ex conceptibus *entis*, et *non entis* per conceptum divisionis sibi comparat conceptum *unius*. Et sane, intellectus, postquam *entis*, et *non entis* notiones adeptus est, statim intelligit aliquid, dum est hoc ens, non esse aliud ens, proindeque esse ab eo divisum. Atqui, si intelligit quodlibet ens esse divisum ab illo ente, quod ipsum non est, simul intelligit quodlibet ens, dum est ab omni alio ente divisum, non esse a se ipso divisum, quia ens, prout est ens, omne non ens respuit. Ens autem, prout est in se indivisum, et divisum ab omni alio, unum dicitur. Ergo intellectus ex conceptibus entis, et non entis per conceptum divisionis [4] sibi conficit conceptum unius [5].

105. Ex his intelligitur 1° unum non addere enti aliquid reale, sed

---

[1]) *In lib. I Sent.*, Dist. XXIV, q. I, a. 3 ad 3. Hinc idem s. Thomas et s. Bonaventura unitatem simpliciter sumtam in indivisione consistere docuerunt. Vid. s. Thom., loc. cit., et s. Bonav., *In lib. I Sent.*, Dist. XXV, part. 2, a. 1, q. 3 *resol.*

[2]) « Est autem unumquodque ens per suam formam, unde et unumquodque per suam formam habet unitatem » (*Quodlib.* VI, a. 1 c.). Idem innuerat s. Augustinus, ubi ait: « Vis ipsa formae commendatur nomine unitatis. Hoc est enim vere formari, in unum aliquod redigi »; *Lib. imperf. De Gen. ad litt.*, c. 10, n. 52.

[3]) *De vera Relig.*, lib. unic., c. 36, n. 66.

[4]) Quamvis unum sit in se prius divisio, tamen nos prius divisionem, quam unitatem intelligimus, quia « diviso, ut s. Thomas ait, cadit in intellectu ex ipsa negatione entis » (I, q. XI, a. 2 ad 4). Id consentaneum est naturae intellectus humani, qui, ut saepe dictum est, simplicia nonnisi per composita intelligit. « Vnde oportet, ait idem Aquinas, quod divisio sit prius unitate non simpliciter, sed secundum rationem nostrae apprehensionis. Apprehendimus enim simplicia per composita »; *ibid.*

[5]) « Primum, sanctus Doctor ait, quod in intellectum cadit, est ens, secundum vero est negatio entis, ex his autem duobus sequitur tertio intellectus divisionis; ex hoc enim, quod aliquid intelligitur ens, et intelligitur non esse hoc ens, sequitur in intellectu quod sit divisum ab eo; quarto autem sequitur in intellectu ratio unius, prout scilicet intelligitur hoc ens non esse in se divisum »; *Qq. dispp.*, *De Pot.*, q. IX, a. 7 ad 15. Cf *In lib. I Sent.*, Dist. XXIV, q. I, a. 3 ad 2.

tantum aliquam negationem, quia ipsum, cum non aliud, nisi ens indivisum, significet, divisionem entis negat [1]; 2° unum, quemadmodum a Scholasticis post s. Augustinum scitum, decretumque est, cum ente converti; siquidem, cum omne ens per essentiam suam sit unum, itemque per essentiam suam sit id, quod est, liquet aliquid ex eo, quod est ens, esse unum, atque ex eo, quod est unum, esse ens [2], sive, ut Scholae aiunt, unum, ac ens secum converti [3]. Illud advertendum est, quamvis unum enti non aliud, quam negationem divisionis addat; tamen conceptum unius non esse negativum, sed affirmativum. Etenim, cum unum significet ens, quod est indivisum, liquet ipsum non significare dumtaxat negationem divisionis, sed ens, seu substantiam cum ipsa. Audi s. Thomam: « Vnum non addit supra ens, nisi negationem divisionis: non quod significet ipsam indivisionem tantum, sed substantiam eius cum ipsa; est enim unum idem, quod ens indivisum [4] ». Iam, si unum substantiam cum negatione divisionis significat, profecto substantiam principaliter, et negationem divisionis secundario significat. Atqui conceptus negativus ille dicitur, qui negationem per se, et principaliter significat. Ergo conceptus unius non est negativus. Nec aliter res se habere potest. Si enim conceptus unius esset negativus, negativus quoque conceptus entis dicendus foret, quippe quod unum cum ente convertitur. Atqui repugnat conceptum entis esse negativum, quia ens non enti omnino opponitur. Ergo conceptum entis esse negativum omnino repugnat [5].

106. Declarata notione unitatis, opus nobis est diversa eius genera exponere. Nam, quandoquidem unum cum ente convertitur, atque entis plura sunt genera, pluresque modi, quibus a nobis intelligi potest, plura genera unitatis sive *realia*, sive *logica* ab se discriminentur oportet. Si naturas rerum spectes, primo aliquid est unum ve unitate *simplicitatis*, vel unitate *compositionis*. Nam, si non solum est

---

1) I, q. XI, a. 1 c.

2) « Nihil est, s. Augustinus ait, esse, quam unum esse. Itaque in quantum quidquam unitatem adipiscitur, in tantum est »; *De mor. Manich.*, lib. II, c. 6, n. 8.

3) S. Thomas totam hanc rem explicuit his paucis: « . . . . unum non addit supra ens rem aliquam, sed tantum negationem divisionis. Vnum enim nihil aliud significat, quam ens indivisum. Et ex hoc ipso apparet, quod unum convertitur cum ente » (I, q. XI, a. 1 c.). « Eodem, Scotus ait, est aliquid ens, et unum »; *In lib. I Sent.*, Dist. II, q. II.

4) *Qq. dispp.*, *De Pot.*, q. IX, a. 7 c.

5) Cf Goudin, *Op. cit.*, p. 3, q. II, art. I, t. IV, p. 35, et 36, ed. cit. Idem monuit Corsinius, *Op. cit.*, *Met.*, p. I, c. 2, p. 7, ed. cit.

indivisum *actu*, sed etiam *potentia*, dicitur unum unitate *simplicitatis*; siquidem simplex, nempe id, quod partes non habet, eiusmodi est, ut non solum re ipsa non sit divisum, sed ne dividi quidem possit. Manifestum vero est, quo perfectior est actus entis, eo maiorem esse eius unitatem, quia actus, quo perfectior est, eo minus potentiae admixtum habet. Hinc Angelus, qui est substantia intellectualis subsistens, est magis unus, quam anima humana, quia haec, etsi sit spiritualis, tamen ad corpus informandum destinatur; et Deus est maxime unus, quia, ut alias ostendemus, non modo compositionem partium, sed quamlibet aliam compositionem respuit. Sin aliquid est in se indivisum *actu*, non vero *potentia*, dicitur unum *unitate compositionis*, quia id, quod ex partibus componitur, eiusmodi est, ut, cum re ipsa sit in se indivisum, dividi queat. Ita homo est unus *unitate compositionis*, quia anima, et corpus, ex quibus ipse componitur, aliquid in se *actu* indivisum constituunt, sed eiusmodi sunt, ut ab se dividi queant, quia animam seiunctam a corpore, et corpus aliquandiu seiunctum ab anima existere haud repugnat. Recentes priorem unitatem *metaphysicam*, et posteriorem *physicam* adpellitant. Ex dictis patet unitatem metaphysicam esse physica longe praestantiorem, quia unitas metaphysica est unitas absoluta, unitas vero physica ex partibus, quae in unum coalescunt, efficitur; unde s. Augustinus unitatem physicam esse imitationem unitatis metaphysicae dixit [1].

107. Secundo, aliquid est unum vel *per se*, vel *per accidens*. Vnum *per se* dicitur ens, quod aut est expers compositionis partium, puta *substantia intellectualis separata*, aut ex partibus constat, quarum una ab altera, veluti potentia ab actu, perficitur, puta *homo*, qui ex anima, et corpore in unicam substantiam perfectam coalescit. Vnum vero *per accidens* dicitur ens, quod vel ex substantiis componitur, quarum una non est actus alterius, sed distinctam existentiam habent, uti *acervus lapidum*, *populus*, *civitas*, aliaque huiusmodi, vel componitur ex subiecto, et accidentibus, quia, cum accidentia ea sint, quae intellectus essentiae rei iam constitutae addi intelligit, unum per se cum essentia non constituunt [2].

108. Quod si ordinem spectaveris, quem intellectus inter conceptiones suas ponit, unitatem vel *genericam*, vel *specificam*, vel *numericam* esse comperies. Et sane, quoniam unum, tamquam ens indivisum, intelligimus, intellectus tot unitates in rebus distinguere

---

1) *De mor. Manich.*, lib. II, c. 6, n. 8.

2) Cf s. Thom., *In lib. V Met.*, lect. VII, et *Contr. Gent.*, lib. IV, c. 35.

debet, quot sunt modi, quibus res ab se invicem dividi intelligit. Atqui intellectus res ab se dividi intelligit vel genere, ut *lapidem* ab *homine*, vel specie, ut *belluam* ab eodem *homine*, vel numero, ut *Petrum* a *Paulo*. Ergo intellectus tres unitates in rebus ab se distinguere debet, quarum una divisionem generis, altera divisionem speciei, postrema divisionem numeri negat. Quarum illa, quae divisionem generis negat, *generica*; illa, quae negat divisionem *speciei*, *specifica*; illa demum, quae negat divisionem numeri, *numerica* vocatur. Illud hic prae oculis habendum est, quod s. Thomas advertit [1], hasce unitates illum ordinem inter se habere, ut posterior priorem sequatur, sed non vicissim. Nam, quoniam id, quod continetur in genere, invenitur in qualibet eius specie, atque id, quod continetur in specie, invenitur in singulis individuis eius ambitu comprehensis, sed non e contrario, consequitur ea, quae sunt unum specie, esse quoque unum genere, et quae sunt unum numero, esse quoque unum specie, at non vicissim.

109. Vnitati opponitur *multitudo*, prout est multitudo [2], sive, ut recentes frequentius aiunt, *multiplicitas*, quippe quod, dum unitas divisionem negat, multitudo ex divisione efficitur. Hinc, si unum dicitur id, quod vel *potentia*, et *actu*, vel dumtaxat *actu* indivisum est, multiplex illud esse debet, quod ex pluribus componitur, quae non solum *potentia*, sed *actu* divisa sunt, sive ex pluribus, quorum unumquodque unum per se est. Vnde s. Thomas dixit multitudinem esse « id, quod est ex pluribus, quorum unum non est alterum [3] ». Ex quo perspicitur multitudinem ab unitate, quam *physicam* vocant, immane quantum differre. Namque unum *unitate compositionis* ex pluribus constat, quorum unum ab altero, veluti potentia ab actu, perficitur, quaeque idcirco unicam substantiam completam constituunt, unamque existentiam habent. Contra ea, multiplex ex pluribus constat, quorum unum ab alio, veluti potentia ab actu, non perficitur, sed singula substantiam completam constituunt, propriamque existentiam habent. Ita homo est unus *unitate compositionis*, sive *physice* sumtus, quia anima, et corpus ita in eo coniunguntur, ut unica substantia completa inde existat, quae homo nuncupatur; verum exercitus non est aliquid unitate *compositionis*, sive unum physicum, sed aliquod multiplex, quia unusquisque militum, ex quibus componitur, est

---

[1]) *In lib. V Met.*, lect. VIII.

[2]) Prout est multitudo, inquimus, quia multitudo, ut paulo ante diximus, est unitas per accidens.

[3]) *In lib. I Sent.*, Dist. XXIV, q. I, a. 3 ad 2.

per se substantia completa, atque existentiam a ceteris militibus distinctam habet.

110. Quomodo autem intellectus conceptum multiplicis adquirat, non est, duce s. Thoma, difficile cognitu. Enimvero intellectus, postquam apprehendit unum ens esse divisum ab alio, proindeque tam illud, quam hoc, esse unum, intelligit duo, pluraque una posse aliquo ex respectu ita inter se coniungi, ut quoddam multiplex, seu quamdam multitudinem efficiant. Quamobrem conceptus multitudinis in intellectu conceptum unitatis proxime consequitur [1]. Advertendum tamen est, nos, si intellectu prius unum, quam multiplex, concipimus, sensu prius multiplex, quam unum, apprehendere. Id adnotavit, breviterque ostendit s. Thomas his verbis: « Et ideo unum in intellectu est prius, quam multitudo, quamvis secundum sensum, vel imaginationem sit e converso . . . , quia sic composita priora sunt simplicibus, et divisa indivisis [2] ».

ARTICVLVS SEPTIMVS

De identitate, et distinctione, aliisque affinibus notionibus

111. Ex unitate oritur *identitas*. Haec in eo posita est, quod ens cum seipso consentit. Et sane, si omne ens est unum, atque unum est id, quod est indivisum, sequitur omne ens cum se ipso omnino consentire, ac proinde esse *idem* sibi [3]. Hinc s. Thomas identitatem ab unitate essentiae effici docuit. « Idem, ait, significat unitatem in substantia [4] ». Identitati opponitur *distinctio*, quae consistit in eo, quod unum ens non est aliud. Ex quo patet, quemadmodum identitas ab unitate, ita distinctionem a multiplicitate oriri [5]. Itaque intellectus, cum rem tamquam consentaneam sibi ipsi intelligit, notionem *identitatis*; et cum unam rem, tamquam non aliam, intelligit, notionem *distinctionis* adipiscitur.

112. Ad *identitatem* quod attinet, quemadmodum aliquid est unum vel *numero*, vel *specie*, vel *genere*, ita quoque aliquid potest esse idem vel *numero*, vel *specie*, vel *genere*. Numero idem est omne individuum cum se ipso [6]; specie est idem omne individuum cum

---

1) *Qq. dispp.*, *De Pot.*, q. IX, a. 7 ad 15.
2) *In lib. I Sent.*, Dist. XXIV, q. I, a. 3 ad 2.
3) Cf B. Alb. M., *Met.*, lib. X, c. 2.
4) *In lib. I Sent.*, Dist. IV, q. I, a. 3 ad 3.
5) Cf B. Alb. M., *ibid.*
6) Quoniam identitas ex unitate essentiae oritur, illud intelligitur, quod

aliis, quae ad ipsam speciem pertinent; genere denique eadem est quaelibet species cum aliis, quae illo genere continentur [1]. E.g., Petrus est idem numero cum se ipso; idem specie cum Paulo, aliisque hominibus; idem genere cum brutis. Ex his colligitur identitatem, ut Aristoteles monuit [2], considerari posse in aliqua re vel prout est in se ipsa, seu respectu sui ipsius, vel prout cum alia comparatur. At vero, quoniam identitas in sui conceptu negationem divisionis a se, nempe, ut idem Aristoteles inquit, *unitatem ipsius esse* [3] includit, nonnis prior proprie, et stricte dici potest identitas, posterior autem tantum *secundum quid* [4], quippe quod non unitatem ipsius *esse*, sed potius convenientiam plurium rerum distinctarum in aliquo uno denotat [5].

113. Quod vero spectat ad distinctionem, singulae eius species expendendae sunt, atque unde ipsae oriantur, investigandum est. Distinctionem in rebus inveniri uni Pantheistae inficiari possunt; nam ii, qui ullam distinctionem in rebus inveniri negant, fateri coguntur omnia unum, idemque re ipsa esse, et varietatem, quae in mundo conspicitur, non esse, nisi *phaenomenicam*, seu *adparentem*. At non modo in rebus, sed in conceptibus quoque intellectus distinctio admittenda est; siquidem intellectus nullam scientiam adquirere potest, nisi quemdam ordinem inter conceptus suos ponat; ordo autem sine distinctione existere nequit [6]. Ex his conficitur duplicem distinctionem esse admittendam, scilicet *realem*, et *logicam*. Distinctio realis inter res existit, cum una res non est alia, sed duae res sunt; logica autem, seu rationis est, cum intellectus rem in se unicam in varios conceptus distinguit. Prior vocatur *realis*, quia in rebus re ipsa invenitur; posterior autem dicitur *logica*, seu rationis, quia per considerationem intellectus efficitur.

---

s. Thomas (*Quodlib.* XI, a. 6 c.) luculenter advertit, individuum, quamdiu accidentia eius variant, idem manere, quippe quod variatio accidentium unitatem essentiae non tollit. Puta Petrus, cum e puero vir, et e viro senex efficitur, idem cum se ipso manet, quippe quod in tribus illis vitae statibus principia essentialia, ex quibus unitas essentiae eius existit, eadem manet.

1) Cf B. Alb. M., *Met.*, lib. X, c. 2.

2) *Met.*, lib. V, c. 9.

3) *Met.*, loc. cit.

4) De creaturis hic loquimur, quocirca omittimus identitatem trium Divinarum Personarum in una numero essentia.

5) Cf Suarez, *Op. cit.*, Disp. VII, sect. 3.

6) Apposite s. Thomas: « Ad hoc, quod aliqua habent ordinem, oportet quod utrumque . . . sit distinctum, quia eiusdem ad seipsum non est ordo »; *Qq dispp.*, *De Pot.*, q. VII, a. 11 c.

114. Vtraque distinctio in plures alias dividitur. Et sane, quoniam nos intelligimus non solum unam rem non esse aliam, sed etiam aliud esse substantiam, aliud vero quemlibet modorum, quibus substantia afficitur, distinctionem realem esse vel *substantialem*, vel *modalem* statuamus oportet. Distinctio substantialis ea est, quae inter unam rem, et aliam, nempe inter duas res intercedit. Hae autem res esse possunt vel substantiae separatae, puta *Petrus* et *Paulus*, vel principia, quae substantiam compositam constituunt, puta *anima humana*, et *corpus*, quae *hominem* efficiunt, quia etsi huiusmodi principia unicam completam substantiam constituant, tamen singula per se verae substantiae sunt. Distinctio modalis vero ea est, quae inter substantiam, et quemlibet modum eius, vel inter modos eiusdem substantiae viget. Huiusmodi distinctio inter aliquod corpus, eiusque extensionem, necnon inter extensionem, et figuram eius existit [1].

115. Nonnulli duabus hisce distinctionibus tertiam addunt, quam *virtualem* appellant, atque hanc in re inveniri dicunt, quae, cum in se una sit, plura virtute continet, seu pluribus aequivalet. Exemplum afferunt animae humanae; haec enim, quamvis unica sit, tamen non modo id, quod est proprium hominis, sed etiam id, quod est proprium animae vegetabilis, et animae belluinae, praestat; unde non solum intelligendi, sed etiam sentiendi, et vegetandi principium est. Verum, quandoquidem in re, quae plura virtute continet, iisdem Scholasticis fatentibus, non tam distinctio virtualis, quam fundamentum, quod intellectui praebet plura in re distinguendi, invenitur, idcirco distinctio virtualis potius distinctio rationis, quam rei existimanda est. Et sane, intellectus interdum quaedam inter se distinguit, quae in se unum sunt, quin in hoc uno ulla ratio sit, ob quam distingui ab eo possint; puta, si *hominem*, et *animal rationale* distinguit. Id, ni fallimur, evenit, cum idem obiectum duplici ratione intelligit, nempe una confusa, altera autem distincta; quod in exemplo nuper allato perspicuum est, in quo conceptum hominis *homo* con-

---

[1]) Quoniam inter Tres Personas Divinas nec substantialis, nec modalis distinctio est, deducendum inde non est ipsas inter se realiter non distingui. Nam, cum in Deo, ob infinitam, et absolutam Eius simplicitatem, omnia unum, idemque sint, distinctio realis in Eo nonnisi ex relationis oppositione oriri potest (vid. s. Anselm., *Lib. de process. Spiritus S.* c. 2, et passim). Iam haec oppositio relationis re ipsa in Divinis Personis invenitur, quia Pater relative opponitur Filio, et Pater, Filiusque relative opponuntur Spiritui S., cuius unicum principium sunt. Vid. Petav., *Op. cit.*, *De Trinit.*, lib. IV, c. 10.

fuse, *animal* autem *rationale* distincte exhibent. Interdum vero intellectus plura inter se distinguit, quae unum re ipsa sunt, sed hoc unum intellectui fundamentum plura in ipso distinguendi praebet. Ita, si intellectus in anima humana tria principia, scilicet *rationale*, *sensitivum*, et *vegetativum* distinguit, fundamentum huius distinctionis in ipsa anima invenit, quia anima humana, quamvis sit re ipsa unicum principium, tamen triplicem virtutem exercet, scilicet rationalem, sensitivam, et vegetativam. Hinc duplex distinctio rationis agnoscenda est; una, quae in intellectu ratiocinante dumtaxat existit, altera autem, quae, dum opus intellectus est, in natura rerum fundatur [1]. Iam, si secunda distinctio parumper mente recolatur, manifestum fit ipsam non aliam esse, quam quae a Philosophis *virtualis* vocatur. Namque intellectus per ipsam obiectum, quod unum in se est, tamquam multiplex, intelligit, quia illud,cum unum revera sit, virtute multis aequivalet, ideoque ipsi fundamentum ad efformandos plures conceptus obiectivos illius praebet.

116. Ex his intelligitur 1° distinctionem commode dividi posse in *realem*, *logicam*, et *virtualem*, atque harum primam inter plures res existere, quorum una non est alia, secundam autem illam esse, cui nihil in natura rerum respondet, quaeque idcirco non aliud,nisi opus intellectus est, tertiam denique esse, quae ab intellectu efficitur, sed fundamentum habet in ea re, ex qua intellectus ipsam efficit; 2° distinctionem virtualem esse mediam inter logicam, et realem, quia ipsa est logica, quatenus ab intellectu efficitur, et realis, quatenus ei quidquam respondet in re, ex qua intellectus ipsam efficit [2].

117. Iam non plures tribus hisce distinctionis generibus admittendas esse satis per se perspicuum est. Nam distinctio non alibi,

---

[1]) Harum duarum distinctionum prior a Scholasticis dicta est distinctio *rationis ratiocinantis*, posterior vero distinctio *rationis ratiocinatae*. Cuius denominationis origo ex eo repetenda est, quod ratio, ut s. Thomas advertit (*In lib. I Sent.*, Dist., XXXIII, q. I, a. 1 ad 3), sumi potest, vel prout significat actum potentiae, quae ratio est, vel prout significat essentiam, quam ratio apprehendit. Ratio, si primo modo sumatur, est dumtaxat in intellectu, qui ratiocinatur: sin secundo modo, est quoque in re, quia denotat essentiam, prout ab intellectu apprehenditur; unde primo modo sumta a Scholasticis *ratio ratiocinans*, et secundo modo sumta *ratio ratiocinata* non immerito nuncupata fuit (vid. s. Thom., *ibid.*, Dist. XXII, a. 3 ad 4). Inde factum est, ut distinctio rationis, quae in re non fundatur, distinctio *rationis ratiocinantis*, et distinctio, quae in re fundatur, distinctio *rationis ratiocinatae* diceretur.

[2]) De hac distinctione virtuali cf s. Thom., *In lib. I Sent.*, Dist. II, q. I, a. 3 ad 6.

quam vel inter res, vel inter conceptiones intellectus cogitari potest. Si inter res, nonnisi una distinctionis species inde existere potest, nempe realis. Nam, cum et substantiae, et modi quaedam res sint, distinctio, quae inter duas substantias extat, et distinctio, quae inter substantiam, et modos eius, vel inter modos eiusdem substantiae intercedit, unicam speciem distinctionis realis constituunt. Sin inter conceptiones intellectus, non plures duabus, scilicet *logica*, et *virtualis* cogitari possunt, quia nonnisi alterutrum evenire potest, scilicet, ut illae conceptiones in re, circa quam versantur, aut nullum, aut aliquod fundamentum habeant.

118. Quod cum ita sit, manifestum est distinctionem *formalem* a Scoto invectam, quam Genuensis noster amplexatus est [1], vel ex hoc tantum reiiciendam esse, quod nec distinctio rei a re, nec distinctio rationis, sed distinctio formae a forma in eadem re est. Nihilominus, quandoquidem de commentitia ista distinctione acerrima, diuturnaque lis inter Scotistas, et Thomistas exarsit, iuvabit ipsam breviter expendere, et refutare.

119. Vt quid Scotus nomine distinctionis *formalis* significaverit, intelligatur, sciendum est eum in hac sententia versatum esse, quod naturae communes, seu genera, et species, in rebus individuis vera, et reali existentia gaudent, eaeque per differentias ita contrahuntur, et variantur, ut natura generica in specificam, et specifica in singularem evadat; puta in Petro *animalitas* per differentiam *rationalitatis* ad *humanitatem* contrahitur, atque *humanitas* per differentiam *petreitatis* contrahitur ad Petrum. Inde confecit in quolibet individuo plures formas inveniri, quas Scotistae *gradus metaphysicos*, vel *entitativos* vocarunt; e. g., in Petro esse *hominem*, esse *animal*, esse *vivens*, esse *corpus*, atque esse *ens*. Iamvero ipse contendit istas diversas formas tum ab individuo, in quo sunt, tum inter se non distingui realiter, quia ipsae una res cum individuo sunt, atque ipsarum una sine alia esse nequit; nec *ratione* dumtaxat, quippe quod formae sunt entitates et ab individuo, et a se invicem re ipsa distinctae, cum ante omnem actionem intellectus ab individuo, atque a se ipso invicem distinguantur; verum *formaliter*, quia intellectus unam sine altera concipere, atque idcirco diversos eius conceptus adquirere potest [2].

---

1) *Op. cit.*, part. I, c. 4, § 37, Schol. p. 31, et 32. Principio Thomistis adhaeserat; unde ait: « in quo palinodiam recino, nullo licet beneficio a Scotistis affectus ».

2) *Super univers. Porphyr.*, passim; *In Lib. II Sent.*, Dist. III, q. I, *Quod-*

120. Hanc doctrinam Scoti esse prorsus absurdam haud difficile probatu est. Enimvero ipsa in primis falso innititur fundamento, quia genera, et species, ut suo loco demonstratum est, non inveniuntur re ipsa in individuis, sed sunt conceptiones intellectus, quae in rebus individuis fundantur [1]. Praeterea falsa per se est. Nam, quidquid extra intellectum est, aliquid reale sit oportet, quia quidquid extra intellectum est, aliqua res est. Ergo extra intellectum, uti Ockamus advertit [2], non alia distinctio inveniri potest, quam quae inter res viget. Iam distinctio formalis, eodem Scoto docente, non est distinctio, quae in intellectu dumtaxat invenitur, seu distinctio rationis. Distinctio igitur formalis Scoti debet esse distinctio, quae inter res existit. Sed ipsa nequit esse distinctio, quae inter substantias ab se disiunctas locum habet, quia diversae formae secundum Scotum neque inter se invicem, neque ab individuo, in quo sunt, realiter distinguuntur. Itaque restat, ut, quemadmodum paulo ante ostendimus, sit ea distinctio, quae ab intellectu in re una, sed pluribus aequivalente fit, nempe distinctio virtualis. Quare distinctio formalis a Scoto conficta, si alia, quam virtualis, esse dicatur, intelligi non potest, vehementerque deceptus est Scotus, quod illam virtuali sufficere voluit. Denique opinio Scoti ad absurdas conclusiones ducit. Et sane, si natura communis, utpote quae est quoddam universale, una est in cunctis individuis, atque a differentiis, per quas in quolibet individuo contrahitur, realiter non distinguitur, dicendum est 1° unam, eamdemque rem esse simul propriam, et communem; 2° uni, eidemque rei opposita convenire, quia individuum, et commune opposita sunt; 3° tot esse naturas communes, quot sunt differentiae individuales; 4° id, quod est unum, idemque cum differentia individuali, non solum ipsi individuo, sed aliis etiam convenire [3]; quae omnia absurda esse per se patet.

121. Postquam intellectus ex conceptu multitudinis conceptum distinctionis confecit, ad conceptus *diversitatis*, et *differentiae* facile progreditur [4]; unde de his nonnihil, quod huc spectat, innuamus necesse est.

122. Quae ab se invicem distinguuntur, eiusmodi esse debent, ut unum non sit aliud; alioquin non plura distincta, sed unum, idem-

---

lib. q. II, a. 2. Cons. prae ceteris Philip. Fabrum, et Boyvin, quos citavimus in vol. I, *Ideal.*, c. II, a. 1, p. 519, not. 2.

[1]) Cf vol. I, *Ideal.*, c. II, a. 2, p. 523.

[2]) *Summa log.*, c. XV, ed. cit.

[3]) Haec, aliaque Scoto idem Ockamus obiecit, *Op. cit.*, ibid.

[4]) Cf B. Alb., M., *Met.*, lib. X, c. 2.

que re ipsa essent. Iam, quae inter se realiter distinguuntur, si eo respectu considerentur, quo unum non est aliud, *diversa*, vel *differentia* dicuntur. *Diversa*, si *absolute*, nempe ex eo tantum, quod unum non est id, quod est aliud, considerentur; *differentia* vero, si considerentur ex ordine, quem ad aliquid habent, nempe ex eo, per quod aliquid commune in ipsis diversimode determinatur [1]. E. g., si consideretur *hominem* non esse id, quod est *brutum*, et *brutum* non esse id, quod est *homo*; *homo*, et *brutum* veluti duae *diversae* res intelliguntur; sin consideretur *hominem* non esse id, quod est brutum, quia *animalitas* in homine per differentiam rationalitatis determinatur, et *brutum* non esse id, quod est *homo*, quia *animalitas* in eo per differentiam *irrationalitatis* determinatur; *homo*, et *brutum* intelliguntur veluti duae res *differentes* [2].

123. Ex quibus perspicitur conceptus diversitatis, et differentiae ab se quodammodo differre. Nam primo aliquid dicitur diversum *ex se ipso*, hoc est ex eo tantum, quod non est idem, ac aliud; sed non dicitur *differens*, nisi *ex aliquo*, hoc est, quatenus id, quod ei cum alio commune est, secus in eo, quam in alio determinatur [3]. Ita, *homo*, et *brutum* dicuntur res *diversae* ex eo quod homo non est idem, ac brutum, et brutum non est idem, ac homo; sed dicuntur res *differentes*, quatenus *animalitas*, quae ipsis communis est, alia differentia in homine, alia autem differentia in bruto determinatur. Secundo in iis, quae sunt diversa, unum consideratur, scilicet id, quo unumquodque illorum non est idem, ac aliud; sed in iis, quae sunt differentia, duo considerentur oportet, scilicet aliquid, quod ipsis commune est, atque aliquid, quo id, quod ipsis commune est, determinatur, nempe differentia. Puta tam in homine, quam in bruto invenitur aliquid eis commune, hoc est, *animalitas*, sed praeter hanc, in homine invenitur *rationalitas*, atque in bruto *irrationalitas*, quarum prima animalitas ad hominem, altera ad brutum contrahitur. Ex quo patet non posse esse differentia, nisi quae quodammodo composita sunt, cum simplicia tantummodo diversa sint [4].

---

[1]) « Dicendum, Aquinas ait, quod differens, et diversum differunt; nam diversum absolute dicitur, quod non est idem; differens vero dicitur ad aliquid, nam omne differens aliquo differt »; *Qq. dispp.*, *De Pot.*, q. VII, a. 3 ad 2.

[2]) Advertendum est nos hic loqui de rebus creatis; namque tres Personae Divinae, etsi sint realiter distinctae, tamen nec diversae, nec differentes dici possunt. Vid. s. Thom., *Op. cit.*, ibid., q. IX, a. 8 ad 2.

[3]) Cf s. Thom., *In lib. X Met.*, lect. X. Id innuerat Clemens Alex., in *Strom.*, lib. VIII, c. 6.

[4]) I, q. XC, a. 1 ad 3.

124. His de discrimine inter diversum, et differens adnotatis, ad divisionem diversi, quae eadem est, ac differentis, accedamus. Iam perspicuum est aliqua tot modis diversa esse posse, quot modis sunt eadem, quia, quemadmodum uni opponitur multiplex, ita eidem, quod cum uno convenit, opponitur diversum, quod ex multiplici manat. Hinc, sicut aliqua eadem esse queunt vel genere, vel specie, vel numero, ita diversa vel genere, vel specie, vel numero esse possunt. Ita Petrus diversus est *genere* a planta, quia aliud est genus animantium, aliud vegetantium; *specie* a bellua, quia ab hac per differentiam specificam rationalitatis seiungitur; *numero* demum a Paulo, quia humanitas aliis accidentibus in eo, aliis in Paulo individua fit, sive, ut scholae aiunt, individuatur. Diversitas, quae a genere, et specie efficitur, dicitur *essentialis*, quia, ut in *Logica* diximus, genus essentiam rei inchoatam, et species essentiam rei perfectam continet. Diversitas autem, quae efficitur ab accidentibus, dicitur *accidentalis*. Quandoquidem vero essentia rei, uti alias dicemus, ex *forma* constituitur, atque accidentia a *materia* oriuntur, ideo diversitas essentialis a s. Thoma, aliisque Scholasticis *formalis*, et diversitas accidentalis *materialis* nuncupata fuit [1]. Ex quibus conficitur diversitatem in *essentialem*, seu *formalem*, atque in *accidentalem*, seu *materialem* dividi, atque ex illa res in diversis generibus, diversisque speciebus collocari, ex hac vero individua, quae eadem specie continentur, inter se distingui [2]. Illud praetermittendum non est, quemadmodum sola differentia specifica nomen differentiae stricte, et simpliciter sumtae meretur, ita solam diversitatem, quae ab essentia efficitur, esse veram, proprieque sumtam diversitatem: quocirca, si stricte loqui velimus, ea, quae genere, aut specie differunt, *diversa*, et ea, quae numero tantum discriminantur, *distincta* nobis dicenda sunt [3].

125. Ex his quae circa notiones *diversitatis*, et *differentiae* explicavimus, facile est perspicere ipsas ex eo oriri, quod intellectus in

---

[1]) Cf s. Thom., *In lib II Sent.*, Dist. XXXII, q. II, a. 3 ad I, et ad 6. Illud quoque prae oculis habere iuvat, quod sanctus Doctor adnotavit hoc in loco: « Diversitas magis pertinet ad essentialem divisionem; nam qualiscumque formarum multitudo facit differentiam ; diversitas autem fit solum per formas substantiales »; *Qq. dispp.*, *De Pot.*, q. IX, a. 8 ad 2.

[2]) Cf s. Ioann. Damasc., *Dialect.*, c. 17. Ex his vides hanc divisionem diversitatis etiam convenire distinctioni, in qua diversitas fundatur, quia diversa sunt etiam distincta. « Duplex, ait s. Thomas, distinctio invenitur in rebus. Vna formalis in his, quae differunt specie ; alia vero materialis in his, quae differunt numero »; I, q. XLVII, a. 2 c.

[3]) Cf vol. I, *Log.*, p. I, c. I, art, 2, p. 16.

rebus, quae inter se distinguuntur, earum principia essentialia considerat [1]. Iam, si intellectus ad earum qualitates, vel quantitatem mentem applicet, alios conceptus sibi efformat, nempe conceptus *similitudinis* vel *dissimilitudinis*, prout illas qualitatibus secum convenire, vel discrepare; et *aequalitatis*, vel *inaequalitatis*, prout illas quantitate convenire, vel discrepare deprehendit [2]. Itaque *similia* ea dicuntur, quae in qualitatibus; *aequalia*, quae in quantitate conveniunt. E. g., ex albedine lac nivi simile esse, et ex quantitate triangulum quadrato aequalem esse dicimus.

126. Vt huiusmodi notiones magis perspicuae fiant, haec mente recolenda sunt:

1° Cum res ex eo, quod in qualitate conveniunt, similes esse dicuntur, id accipiendum est, vel quatenus eiusdem qualitatis participes sunt, vel quatenus qualitas eodem gradu in eis invenitur [3], vel etiam quatenus aliqua res particeps est illius qualitatis, quae secundum ipsam suam essentiam in alia re est. Haec postrema ratio similitudinem inter creaturas, et Deum constituit [4].

2° Quoniam nonnullae qualitates ex essentia contingenter oriuntur, fieri potest, ut res, etiamsi diversas habeant essentias, in quibusdam qualitatibus conveniant, ac proinde, ut iam s. Augustinus monuit, aliqua ratione sint inter se similes. « Non, ait, ea tantum, quae unius, eiusdemque naturae sunt, dicuntur inter se esse

---

1) « Diversitas, inquit s. Bonaventura, attenditur secundum principia essentialia, sive substantialia »; *In lib. I Sent.*, Dist. XXIII, dub. 4.

2) « Vnum in substantia, ait s. Thomas, facit idem; unum in quantitate facit aequale; unum in qualitate facit simile »; *In lib. I Sent.*, Dist. XIX, q. I, a. 1 *sol.* Cf s. Bonav., *In lib. I Sent.*, Dist. XXXI, p. I, a. 1, q. 2 *resol.*

3) « Similitudo, et dissimilitudo, inquit s. Thomas, non solum attenditur secundum qualitatem eamdem, vel diversam, sed etiam secundum eumdem, vel diversum participationis medium. Est enim dissimile non solum nigrum albo, sed etiam minus album magis albo »; 1ª 2ªᵉ, q. LII, a. 3 c.

4) Audiatur idem sanctus Doctor: « Contingit aliqua dici similia . . . . vel ex eo, quod unum, quod participative habet formam, imitatur illud, quod essentialiter habet; sicut si corpus album diceretur simile albedini separatae, vel corpus mixtum igneitate ipsi igni. Et talis similitudo, quae ponit compositionem in uno, et simplicitatem in alio, potest esse creaturae ad Deum participantis bonitatem, vel sapientiam, vel aliquid huiusmodi, quorum unumquodque in Deo est Essentia Eius » (*In lib. I Sent.* Dist. XLVIII, q. I, a. 1 *sol.*). Hinc s. Augustinus: « Multis modis dici res possunt similes Deo; aliae secundum virtutem, et sapientiam factae, quia in Ipso est sapientia, et Virtus non facta; aliae in quantum solum vivunt, quia Ille summe, et primitus vivit; aliae, in quantum sunt, quia Ille summe, et primitus est »; *Lib. Qq. octoginta trium*, q. LI, n. 2.

similia . . . , verum etiam naturae disparis sunt, et dicuntur multa similia [1] ».

3° Quoniam quantitas, ex qua aequalitas rerum exurgit, vel *dimensiva*, vel *virtualis* esse potest [2], res aequales, vel inaequales dici queunt, vel quia in quantitate *dimensiva*, vel quia in iis perfectionibus, ex quibus quantitas virtualis oritur, conveniunt, aut discrepant [3].

127. Ex his in promptu est solvere illam quaestionem, num dentur, aut dari queant duo *perfecte similia* in rerum natura. Leibnitius, post Stoicos [4] inter antiquos, et Iord. Brunum [5] inter recentes, utrumque praefracte negavit, et quoniam arbitratus est, si duo perfecte similia darentur, ea ab se discerni non posse, hanc suam doctrinam *principium indiscernibilium* vocavit. Itaque secundum Leibnitium, 1° non existunt in mundo duo perfecte similia, sive *indiscernibilia*, quia ea numquam in ipso inventa sunt; 2° nec dari possunt, non quidem *absolute*, quia duas res perfecte similes existere naturae ipsarum rerum non repugnat, sed *hypothetice*, quia, si Deus duas res perfecte similes crearet, aliquid sine ratione sufficiente ageret, ideoque sapientiae suae derogaret [6]. Wolfius sententiam Leibnitii probavit, eamque e nexu, quo res mundanae continentur, probare studuit [7]. Wolfio Zimmermanus [8], aliique multi adstipulati sunt. At Cantius cum aliis pugnavit theoriam indiscernibilium principio contradictionis inniti, quia, si duo indiscernibilia darentur, ea unum, idemque re ipsa forent. Ex quo confecit non *hypothetice*, sed *absolute* fieri non posse, ut duo perfecte similia in mundo existant [9].

---

1) *Contr. Faust.*, lib. XVI, c. 15.

2) Cf vol. I, *Log.* p. I, c. I, art. 4, p. 30.

3) « Aequale, et inaequale, inquit s. Bonaventura, est propria passio consequens quantitatem. Quantitas autem dicitur dupliciter, proprie, scilicet quantitas molis, et translative, quantitas virtutis; et quia illa est propria passio quantitatis, aequalitas consequitur utramque quantitatem; ergo ubi est ponere quantitatem virtutis, ibi est ponere aequalitatem, vel inaequalitatem »; *In lib. I Sent.*, Dist. XIX, p. 1, a. 1, q. 1 *resol.*

4) « Stoicum est quidem, nec admodum credibile; nullum esse pilum omnibus rebus talem, qualis sit pilus alius, nullum granum »; Cicer., *Acad.* lib. II, c. 26, ed. cit.

5) *De triplici minimo, et mensura*, p. 871, Francofurti 1591.

6) Vid. *Lettres entre Leibniz, et Clarke*, 3e *Ecrit.* § 5, *Opp.* ed. cit., p. 750, 4e *Ecrit*, § 5, p. 756, 5e *Ecrit*, § 21, p. 765, etc.

7) *Cosmolog.*, sect. II, c. 3, § 245 sqq, ed. cit.

8) Disput. *De perfecte similibus*, § 6-21, p. 6 sqq, Tubingae 1753.

9) *Medit. phil.*, Cap. *De princip. indiscernib.*, Franc., et Lips. 1755.

128. Verum Leibnitius, eiusque discipuli omnino hallucinati sunt. Et sane, quod ad primam partem quaestionis attinet, duo, nostra quidem sententia, certa, explorataque sunt. Primo, si de notione similitudinis in universum sumta, quam modo tradidimus, agatur, dubitari neutiquam potest, quin multa, immo plurima similia in mundo existant. Similia enim dicuntur, quorum eaedem specie qualitates sunt; atqui plurima in mundo sunt, quorum eaedem specie qualitates sunt; plurima igitur similia in mundo existunt. Re vera, quis, nisi scepticus, dubitare potest, quin aqua sit aquae similis, ignis igni, aliaque eiusmodi? Quis unquam negabit similes esse fructus, quos plantae eiusdem speciei producunt, aut similes esse partus, quos bruta eiusdem speciei edunt? Secundo, si similitudo duorum, pluriumve ita intelligatur, ut ipsa non solum in cunctis suis qualitatibus, sed etiam in gradu uniuscuiusque consentiant, certe definiri nequit, utrum, necne duo similia in mundo existant. Etenim haud possibile est et omnia, quae in mundo sunt, observatione complecti, et ea, quae observari possunt, adeo introspicere, ut non modo num in cunctis suis qualitatibus, sed etiam num in gradibus ipsarum consentiant, nobis patescat. Iam, quoniam similitudo perfecta consensum tum in cunctis qualitatibus, tum in gradibus ipsarum expostulat, consequens est non posse a nobis definiri, utrum, necne duo perfecte similia in mundo existant [1].

129. Quod ad alteram partem quaestionis spectat, duo perfecte similia existere nec *absolute*, nec *hypothetice* impossibile est. Non quidem *absolute*, quia nihil prohibet, quominus qualitates, quae in una re sunt, in alia etiam, atque in eodem gradu, ac in illa, sint. Nec *hypothetice*, cum quod ratio, ob quam Deus res extra se produxit, uti alias ostendemus, in ipso Deo quaerenda est, tum quod, si in rebus quaeratur, nihil causae est, cur valde dissimilia, et non perfecte similia ad ordinem mundi efficiendum aliquid conferant.

130. Obii. Cantius: Quidquid ab altero, ne tenuissimo quidem modo, differt, unam, eamdemque rem cum altero efficit. Atqui duorum perfecte similium alterum ab altero nullo modo differt. Ergo duo perfecte similia sunt eadem res sub diversis nominibus.

131. Resp., *Neg. mai.*; *dist. min.*, secundum qualitates, eorumque gradus, *conc. min.*, secundum substantiam, *neg. min.*; *neg. con-*

---

[1]) Hinc s. Augustinus sciscebat perfectam aequalitatem, et perfectam similitudinem non cadere in sensus, sed intellectu apprehendi. « Vera aequalitas, ait, et similitudo non oculis carneis, neque ullo tali sensu; sed mente intellecta conspiciuntur »; *De vera Relig.*, c. 30, n. 55.

seq. Ratio, quam Cantius ad *principium indiscernibilium* tuendum adduxit, Leibnitii quoque est. Hic enim, quamvis non negaret absolute posse fieri, ut duo perfecte similia existant, tamen docuit, « si duo indiscernibilia ponantur, poni eamdem rem sub duobus nominibus [1]». Qua in re sibi contradixit, quippe quod, cum duas res esse unam absolute impossibile sit, dicendum ei erit, quemadmodum Cantius dixit, non tantum hypothetice, sed absolute etiam fieri non posse, ut duo perfecte similia in mundo existant. At tam Leibnitius, quam Cantius ex eo decepti sunt, quod notiones *identitatis*, et *similitudinis* confuderunt. Etenim « identitas, ut s. Thomas advertit, ponit unitatem in essentia secundum numerum . . . . aequalitas, et similitudo . . . . non important unitatem quantitatis, vel qualitatis in numero, sed sufficit, quod sint idem specie. Haec autem unitas est in diversis suppositis; et ideo aequalitas, et similitudo simul cum unitate important distinctionem [2] ». Id a Clarkii obiectionibus pressus idem Leibnitius asseruit. « Fateor, ait, si duae res perfecte indiscernibiles existerent, illas fore duas: ast hypothesis est falsa, et magno principio Rationis adversatur [3] ».

132. Obii. Wolfius: Si duo perfecte similia in mundo existerent, hoc sine ulla ratione sufficiente foret, quia nulla ratio excogitari potest, propter quam unum sit potius in uno loco, quam in alio, atque alterum potius in isto, quam in illo. Atqui esse aliquid sine ratione sufficiente impossibile est. Ergo, posito principio sufficiente, haud possibile est duo perfecte similia in mundo existere.

133. Resp., *neg. mai.* Prob. mai. Illa ratio vel in alterutro eorum, vel in aliis rebus, ad quas utrumque refertur, quaerenda esset. Atqui non potest quaeri in alterutro illorum, quia utrumque habere idem sumitur, nec in aliis rebus, quia harum eadem foret relatio ad utrumque. Ergo etc.

134. Resp. quod ad *maiorem* attinet, addi potest tertium membrum, scilicet vel in ipso Deo, qui mundum e nihilo eduxit, ordinemque in eo constituit: *neg. min.*, quod ad secundam partem; *neg. conseq.* Primo enim ratio eorum, quae Deus extra se agit, in ipso Deo, ut modo diximus, quaerenda est; hinc intelligitur Deum potuisse res in mundo ita componere, ut quaedam sibi perfecte similia essent. Secundo, nihil prohibet, quin ratio, ob quam duae, vel plures res perfecte similes sunt, in aliis rebus, ad quas referuntur, quae-

---

[1]) *Quatrième écrit*, § 6, p. 756, ed. cit.
[2]) *In lib. 1 Sent.*, Dist. XIX, q. I, a. 1 ad 2.
[3]) *Cinquième écrit*, § 26, p. 765.

ratur, quia nihil prohibet, quin cogitemus mundum ita comparatum esse, ut duas, pluresque res ad alias eodem modo referri ad eius ordinem, et pulcritudinem concurrat.

135. Superest, ut de notione, quae rerum *oppositionem* exhibet, aliquid innuamus; siquidem, aiente Aquinate, « distinctio aliquorum habentium unam naturam saltem generis esse non potest, nisi ratione alicuius oppositionis; unde invenimus quod cuiuslibet generis differentiae sunt oppositae [1] ».

136. Iam, cum notio *oppositionis* in intellectu ex eo exurgat, quod ipse quamdam inter res repugnantiam deprehendit, opposita ea dicenda sunt, quae aliqua ratione secum pugnant [2]. Quandoquidem vero haec repugnantia ex diversa ratione effici potest, diversae oppositionis species existunt. Enimvero oppositio rerum vel ex unius ad alteram relatione, vel ex eo, quod una alteram excludit, enascitur. Si primum, oppositio dicitur *relativa*. Sin alterum, potest ea esse aut *contraria*, aut *privativa*, aut *contradictoria*. Oppositio contraria inter ea existit, quae se ab eodem subiecto invicem expellunt; puta contraria sunt *calor*, et *frigus*, quia fieri nequit, ut idem corpus sit simul calidum, et frigidum. Ex quo perspicitur contraria esse non posse, nisi quae ob diversitatem formae inter se differunt. Vnde s. Thomas: «Contrarietas est differentia secundum formam [3] ». Oppositio *privativa* est inter aliquam qualitatem, quam alicuius subiecti natura expostulat, et illius qualitatis defectum [4]; puta inter visum, et coecitatem in homine. Denique oppositio *contradictoria* est repugnantia inter ens, et non ens.

137. Nulla alia, praeter has tres oppositionis species, quae ex aliqua remotione oriuntur, excogitari potest [5]. Nam cum unum alterum removet, aut relinquit subiectum, et genus, aut dumtaxat subiectum, aut nihil. Si primum, opposita dicuntur *contraria*, quia « in contrariis est convenientia non solum quantum ad subiectum, sed etiam quantum ad genus, quia scilicet sunt in eodem genere [6] ». Si alterum, dicuntur *privative* opposita, quia « in privative oppositis importatur convenientia quantum ad subiectum, quia nata sunt fieri

---

1) *Qq. dispp.*, *De Pot.*, q. X, a. 5 c.

2) De oppositione rerum hic loquimur, non vero de oppositione enunciationum, de qua vid. *Log.* pars I, c. II, art. 5, p. 65 sqq.

3) 1ª 2ae, q. XXXV, a. 4 c.

4) Discrimen inter privationem, et negationem explicavimus p. 21.

5) Cf s. Thom., *In lib. V Met.*, lect. XII.

6) *In lib. I Sent.*, Dist. V, q. I, a. 1 ad 1.

circa idem [1] ». Si tertium, sunt *contradictoria*, « quia in eis non importatur aliqua convenientia [2] ».

138. Circa huiusmodi notiones haec notatu digna censemus.

1° Oppositio *relationis*, cum tantum duo extrema distinguat, neque aliquod eorum destruat, *minima* iure appellatur [3]. E contrario oppositio *contradictionis* est « prima, et maxima oppositio », quia ei « non admiscetur aliqua convenientia ». Ex quo fit, ut sit « causa omnis oppositionis, et distinctionis », quia « maximum, et primum in aliquo genere . . . est causa omnium aliorum [4] ».

2° Contrariorum alia sunt, inter quae non est ullum medium, ita ut alterutrum illorum subiecto inesse necesse sit; alia vero, inter quae unum, vel plura media sunt, ita ut necesse non sit alterutrum subiecto inesse. Prioris generis contraria sunt *par*, et *impar*, quia numerum aut parem, aut imparem esse oportet; posterioris autem contraria sunt *albedo*, et *nigredo*, quia plures alii colores inter istos medii sunt, ideoque necesse non est, ut corpus aut album, aut nigrum sit [5]. Contradictorie autem opposita eiusmodi sunt, ut nullum medium inter ea existere possit, quia nihil medii est, uti ante ostendimus, inter *esse*, et *non esse* rei [6].

ARTICVLVS OCTAVVS

De entium veritate

139. Postquam unitatem, quae entis in se considerati proprietas est, eiusque agnatas notiones exposuimus, ratio ordinis postulat, ut ad notiones *veritatis*, et *bonitatis*, quarum illa pertinet ad ens, prout ad intellectum, ista autem ad ens, prout ad voluntatem refertur, declarandas progrediamur. Iam veritas primum locum sibi vindicat, siquidem, cum voluntas non possit ferri, nisi versus id, quod iam apprehensum ab intellectu est, ens veluti bonum intelligi non potest, nisi veluti verum ab eo ante intellectum sit [7].

140. Principio, memoria repetamus necesse est pauca, quae in

---

1) Ibid. — 2) Ibid.

3) Haec oppositio distinctionem realem inter Personas Divinas, ut paullo ante diximus, constituit.

4) Ibid. — 5) Cf Arist., *Categ.*, c. 10, t. I, p. 112, ed. Waitz.

6) Cf Arist., *Anal. Post.*, lib. I, c. 2, vol. II, p. 3, ed. cit., et s. Thom., *In lib. II Sent.*, Dist. XI, q. I, a. 3, sol. 2 ad 3.

7) Cf s. Thom., I, q. XVI, a. 4 c.

Logica statuimus [1], scilicet 1° veritatem in universum sumtam in *adaequatione rei, ac intellectus* positam esse; nam, si ens dicitur verum, prout ordinem ad intellectum habet, liquet illud non posse dici verum, nisi cum intellectu consentiat; 2° quandoquidem res ad intellectum refertur, vel quatenus intellectus illam efficit, vel quatenus intellectus illam apprehendit, veritatem aliam ab adaequatione rei cum intellectu, aliam vero ab adaequatione intellectus cum re effici; 3° primam iure dici *ontologicam*, seu *metaphysicam*, quia respicit ens, seu τὸ *esse*, quod res habet extra intellectum, et in consensu eiusdem cum τῷ *esse ideali*, quod in intellectu ipsam efficiente habet, consistit; alteram vero *logicam*, quia respicit τὸ *esse ideale*, quod res in intellectu ipsam cognoscente habet, et in consensu huius cum τῷ *esse reali*, quod res in se habet, posita est. Iam quisquis ex se intelligit tantum de veritate ontologica in hac parte philosophiae nobis esse agendum, praetereaque veritatem ontologicam considerandam dumtaxat, prout est propria rerum naturalium, quae, ut in *Logica* diximus [2], ex harum convenientia cum archetypis Intellectus Divini constituitur, non vero prout ad res artificiosas, quas nempe homines ex varietate rerum naturalium concinnant, referri potest [3], quia Ontologia non de principiis, legibusque artium, sed de supremis principiis entis, seu rerum naturalium disputat.

141. De veritate ontologica hoc modo accepta disserere aggredientes, principio statuimus, quidquid est in natura rerum, esse verum. Id omnibus illis, qui Deum esse auctorem mundi fatentur, adeo perspicuum esse debet, ut demonstratio fere supervacanea sit. Nam, si res naturales non accuratissime responderent ideis archetypis, seu exemplaribus, secundum quae Deus illas condidit, dicendum foret Deum aut nescivisse, aut non potuisse res condere, quales in se intelligit. Atqui illud infinitae sapientiae, hoc infinitae potentiae Dei repugnat. Ergo repugnat res naturales non ratissime respondere exemplaribus, quae in Intellectu Divino reperiuntur. Quoniam veritas rerum naturalium in hoc consensu sui cum Ideis Intellectus Divini posita est, omne id, quod in natura rerum existit, esse verum concludendum est [4].

142. Ex his intelligitur nullam falsitatem ontologicam, seu fasi-

---

1) Pars I, c. II, art, 3, p. 51.

2) Loc. cit.

3) Res artificiosae, si respondent exemplaribus, quae in intellectu artificis reperiuntur, sunt verae; secus falsae. Cf s. Thom., I, q. XVI, a. 1 c.

4) Cf s. Thom., *Qq. dispp.. De Ver.*, q. I, a. 10 c.

tatem metaphysicam in rebus inveniri posse, et, si quae res falsae dicuntur, id veluti *improprie* dictum accipiendum esse. Quod ut planum fiat, advertendum est res naturales, quemadmodum ex iis, quae paulo ante, et in *Logica* diximus, perspicitur, dum effectus cognitionis Divinae sunt, seu ad Intellectum Divinum, qui illas produxit, referuntur, causam esse cognitionis humanae, nempe ad cognitionem sui in nostro intellectu gignendam concurrere [1]. Iam, si res naturales ad Intellectum Divinum referuntur, nemini, ut modo ostensum est, dubium esse potest, quin ipsae nullo modo falsae dici possint; verum, si referantur ad intellectum humanum, quodammodo falsae dici possunt, quia sunt quaedam, quae, etsi vera in se sint, tamen ita natura sua sunt comparata, ut sensibus nostris, « quae non sunt, aut qualia non sunt », apparere queant. Ita aurichalcum per se, perinde ac aurum, est verum, quia natura eius, non secus ac auri, exemplari mentis Divinae consentanea est; at, quia speciem, seu similitudinem auri habet, proindeque occasionem intellectui nostro praebet, ut illud esse aurum iudicet, falsum quodammodo dici potest [2]. Quomodo id fiat, iam declaratum a nobis fuit, ubi de *Criterio veri* egimus; in praesentia illud cum s. Thoma demonstremus oportet nullam rem naturalem posse *simpliciter* dici falsam, sed tantum *per accidens*. Et sane « unumquodque, ut sanctus Doctor argumentatur, secundum id, quod convenit ei per se, simpliciter nominatur, secundum autem id, quod convenit ei per accidens, non nominatur, nisi secundum quid [3] ». Atqui res naturales *per se*, et *principaliter* ad Intellectum Divinum, et *per accidens*, ac *secundario* ad intellectum humanum ordinem habent. Ergo « simpliciter loquendo omnis res est vera, et nulla res est falsa, sed secundum

---

1) « Ad Intellectum Divinum (*veritas rei*) comparatur quasi ad causam; ad humanum autem quasi quodammodo ad effectum » (*Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. I, a. 4 c.). Hinc res naturales mensurari dicuntur ab Intellectu Divino, quia ipsae ex eo verae sunt, quod conceptibus Intellectus Divini respondent; et mensuram esse intellectus humani, quia conceptus intellectus humani sunt veri, quoties naturis rerum, quas repraesentant, consentanei sunt. Cf s. Thom., *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. I, a. 2 c.; *Contr. Gent.*, lib. I, c. 61; I, q. XVI, a. 1 c.

2) I, q. XVI, a. 1 c. « Vnde res, alibi ait, dicitur vera, quae nata est de se facere veram apprehensionem, quantum ad ea, quae apparent exterius in ipsa, et similiter dicitur falsa res, quae nata est facere, quantum ad id, quod exterius apparet de ipsa, falsam apprehensionem, sicut aurichalcum dicitur aurum falsum »; *In lib. I Sent.* Dist. XIX, q. V, a. 1 c. Cf quoque *Qq. dispp.*, *De Verit.*, q. I, a. 10.

3) I, q. XVI, a. 1 c.

quid, scilicet in ordine ad intellectum nostrum, aliquae res dicuntur falsae [1] ».

143. Quoniam novimus omne ens esse verum, investigare opus nobis est, in quo ratio veri, sive, ut Scholae etiam loquuntur, in quo verum *formaliter* consistat. Neminem fore arbitramur, qui hanc inquisitionem veluti frustraneam detrectet; siquidem hac de re graviter a recentibus peccatum est. Enimvero ii, qui e Wolfii [2] schola percrebuere, concorditer docent veritatem metaphysicam positam esse in convenientia entis cum iis sumti, quae ipsum constituunt [3]. Contra ea, Lockius, quem eius discipuli secuti sunt, docuit veritatem metaphysicam esse convenientiam existentiae realis rerum cum ideis per voces denotatis, quae ad res designandas adhibentur [4]. At Scholastici utramque opinionem post ss. Patres iam exploserant, veritatemque rerum in adaequatione sui cum Intellectu Divino positam esse tradiderant. Horum theoriam breviter exponendam, tuendamque suscipimus. Quoniam ens non potest dici verum, nisi quatenus ordinem ad intellectum habet, duo ad veritatis notionem efficiendam concurrant oportet; eaque sunt *entitas rei*, atque *adaequatio eius ad intellectum.* Apposite s. Thomas: « . . . . veritas rerum existentium includit in sui ratione entitatem earum, et superaddit habitudinem adaequationis ad Intellectum Divinum, vel humanum [5] ». Quod si haec duo ad notionem veritatis efficiendam concurrere certum est, restat, ut, utrumlibet eorum sit *ratio formalis* veritatis, seu id, ex quo verum proprie constituitur, investigemus. Iam haud difficile intelligitur rationem formalem veritatis esse adaequationem rei cum Intellectu Divino, non vero entitatem rei, aut adaequationem eius cum intellectu humano.

144. Et sane, ratio veritatis esse nequit entitas rei, sive, ut Wolfiani aiunt, consensio rei cum iis, quae essentiam suam constituunt. Nam, si entitas rei veritatem eius constitueret, verum non adderet rei ullum respectum, sed esset omnino unum, idemque cum eo,

---

[1]) *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. I, a. 1 c. Praeter ll. cit. legere quoque iuvat *In lib. I Sent.*, Dist. XIX, q. V, a. 1 sol., et *In lib. V Met.*, lect. XXII. Aquinati, aliisque Scholasticis praeiverat s. Augustinus in *Confess.* lib. VII, c. 15, n. 21, et *Soliloq.*, lib. II, c. 6, n. 10, et c. 12.

[2]) *Ontol.*, Part. I, sect. III, c. 6, § 495.

[3]) Cf prae ceteris Storchenau, *Op. cit.*, *Ontol.*, sect. 2, c. 5, § 82, Schol., p. 92, ed. cit. Horum opinionem nuper amplexus est Wittenbachius, *Brevis descriptio institutionum metaphysicarum*, *Ontol.*, c. 3, § 4, Gandavi 1826.

[4]) *Op. cit.*, lib. IV, c. 5, § 11, vol. IV, p. 43, ed. cit.

[5]) *Qq. dispp.*, *De Verit.*, q. I, a. 8 c.

proindeque entitas, et veritas non aliud essent, nisi duae voces, quae rem omnino eamdem significant. Ast hoc consectarium, ipsis Wolfianis concedentibus, falsum est, quia ipsi docent verum non esse ipsum ens, sed proprietatem transcendentalem eius. Ergo ratio veritatis in entitate rei consistere non potest [1].

145. Nec ratio veritatis in convenientia existentiae realis rerum cum ideis intellectus humani, quemadmodum Lockius voluit, ponenda est. Re vera, si certum est essentiam veritatis positam esse in convenientia sui cum intellectu, illud quoque certum est, hunc intellectum non esse humanum, sed Divinum. Namque essentia veritatis rerum ponenda non est in intellectu, ad quem res *per accidens*, sed ad quem *necessario* referuntur. Atqui res necessario, seu *per se* referuntur ad Intellectum Divinum, per accidens autem ad intellectum humanum. Ergo veritas rerum in convenientia sui cum Intellectu Divino, non autem cum humano ponenda est. Idem ex eo comprobatur, quod intellectus humanus rem, postquam effecta est, cognoscit. Atqui res ex eo, quod effecta est, vera est, quia,

---

[1]) Wolfiani illud etiam concedunt in notione veritatis convenientiam, seu consensum cum aliqua norma contineri. Nisi quod ipsi, ut Storchenavii verbis utamur, contendunt « hanc normam non esse extra ipsum ens quaerendam », quippe quod, « cum metaphysicus de ente in se spectato ratiocinetur, veritas metaphysica eidem sub hac ratione tribuenda est » (*ibid.*). Ast absurdum, quin immo impium est adserere res naturales esse sui ipsius normam; hoc enim est solius Dei, nec ulli rei creatae convenire potest. Enimvero, cum de norma disseritur, cum qua res convenire debet, non aliud huius nomine intelligi potest, nisi exemplar, nempe idea exemplaris, secundum quam res effecta est. Iam, quandoquidem Deus est ens a se, procul dubio aut nulla norma, seu exemplar τοῦ *esse* Eius admittendum est, aut hoc non aliud, nisi Essentia Eius esse potest. Cuius ratio est, quod, cum Deus, uti alias dicemus, per essentiam suam sit, et per essentiam suam se intelligat, essentia sua est quodammodo exemplar sui ipsius; unde Deum esse sui ipsius normam, ac exemplar dici potest. At, cum quaelibet res naturalis, non sit a se, sed *esse* suum a Deo accipiat, exemplar eius non aliud esse quit, nisi illud, quo Deus ipsam creavit. Atqui Deus quamlibet rem secundum ideam, seu exemplar, quod in Intellectu suo habet, creavit. Ergo norma cuiuslibet rei creatae non in ipsa re, quemadmodum Storchenavius voluit, sed in intellectu Divino, qui causa eius est, quaeratur oportet. Quamobrem, si veritas, asserente eodem Storchenavio, convenientiam rei cum quadam norma sui includit, dicendum est essentiam, seu rationem formalem veritatis positam non esse in entitate rei, sed in conformitate eius cum Intellectu Divino, hoc est, cum idea, secundum quam Deus rem creavit. Ratio autem, quam Storchenavius adduxit, philosopho, certe non ignobili, indigna est; siquidem, cum ens creatum non sit ex se, sed Deum auctorem sui agnoscat, haud possibile est notionem, proprietatesque eius omnino perspicere, nisi non modo prout est in se, sed etiam prout a Deo pendet, consideretur.

quiquid existit, fatentibus Lockianis, veritatem habet. Ergo veritas rerum ex convenientia sui cum intellectu humano effici non potest.

146. Ex iis, quae hactenus ostendimus, colligitur 1° veritatem *proprie dictam* inveniri tantum in intellectu, sive qui res efficit, sive qui res cognoscit; in rebus vero inveniri veritatem *improprie dictam*, quia, cum res non sint verae, nisi quatenus ordinem ad intellectum ipsas sive efficientem, sive cognoscentem habent, *esse* illarum non est verum per se, sed ex eo tantum, quod est id, in quo veritas illarum fundatur [1]. Hoc sensu veritatem s. Augustinus accepit, ubi illam post Platonem [2] definivit his verbis: *Verum est id quod est* [3]. 2° Scite a Scholasticis sancitum fuisse quod *verum cum ente convertitur* [4]. Nam cum veritas rei in entitate eius fundetur, liquet quidquid est verum, esse ens; et cum omne ens ordinem ad Intellectum Divinum necessario habeat, liquet etiam, quidquid est ens, esse verum; unde omne ens est verum, et omne verum est ens.

147. Explorata notione veritatis, duas quaestiones, quae circa illam versantur, expendere iuvabit. Prima est, utrum una sit tantum veritas, an plures. Haec quaestio, quam Scholastici, nonnulla loca s. Augustini explicare volentes, solide, luculenterque tractarunt, non parvi momenti in hac aetate est. Etenim Ontologi docent, atque inculcant unam esse veritatem, ex qua omnia, quae sunt, vera sunt, eamque esse Deum, quippe quod, cum verum sit id quod est, consequitur, quemadmodum Deus est dumtaxat ens, ceteraeque res sunt τοῦ *esse* Eius participes, ita Deum esse unicam veritatem, ceterasque res veritate Eius esse veras. Ex quo colligunt, uti alibi dictum est, mentem humanam non posse ullum verum cognoscere, nisi Deum intueatur, quia, cum Deus sit unica, eaque summa Veritas, nulla res veluti vera alibi, quam in Deo, apprehendi potest [5].

148. Verum Ontologi hac in re, perinde ac in aliis multis, vehementer hallucinantur. Enimvero, si res naturales, et vis intel-

---

1) Cf s. Thom., *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. I, a. 4 c. Et sane res ex eo, quod est id, quod est, seu essentiam habet, respondet ideae, seu exemplari Divini Intellectus, et ad notitiam sui in intellectu humano gignendam concurrit. « Ex hoc enim, inquit idem sanctus Doctor, quod res formam habet, artem Divini Intellectus imitatur, et sui notitiam in anima gignit »; *Op. cit.*, ibid., a. 10 ad 3.

2) *In Phaedr.*, et in *Hyppia.*

3) *Solil.*, lib. II, c. 5, n. 8.

4) Cf s. Thom., *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. I, a. 2 ad 1.

5) Vid. Malebranche, *Entrèt. sur la métaph.*, Entret. VIII, t. I, p. 524 sqq, Paris 1712, et Thomassin, *Dogm. theol.*, *de Deo* etc., lib. I, III, et IV, t. I, passim, ed. cit.

lectrix mentis humanae ad Deum, tamquam ad primam, et supremam causam sui, relatae considerentur, neutiquam dubitari potest, quin omnes res naturales, omnesque conceptiones intellectus humani verae ex veritate Dei sint. Nam, cum quidquid in natura rerum est, a Deo *esse*, et vim operandi accipiat, consequitur *esse* rerum naturalium esse quamdam participationem τοῦ *esse* Dei, et lumen intelligibile mentis humanae esse quamdam participationem luminis increati Dei. Atqui res naturales, quatenus sunt, veritatem habent, et intellectus, ob lumen intelligibile, quo pollet, veritatem rerum apprehendit. Ergo, si res naturales, et conceptiones intellectus humani ad Deum relatae considerentur, iure optimo dici potest ipsas esse veras ex veritate Dei, ideoque unam esse Veritatem, qua omnia vera sunt [1].

149. At, si quodammodo dici potest unam esse Veritatem, qua omnia vera sunt, inde inferendum non est, uti s. Thomas advertit, singulas res naturales, singulasque conceptiones intellectus propria veritate non gaudere. Enimvero, si exploratum est *esse* cuiusque rei esse quamdam participationem τοῦ *esse* Dei, et lumen intelligibile intellectus humani esse quamdam participationem luminis intelligibilis Dei, nemo, nisi qui pantheismum profitetur, negare potest *esse* cuiuslibet rei creatae esse re ipsa distinctum ab *esse* Dei, et lumen intelligibile intellectus humani esse in se re ipsa distinctum a lumine intelligibili Dei [2]. Atqui quaelibet res naturalis, ut modo diximus, est vera eo quod est ens, ac intellectus est verus, eo quod per lumen intelligibile veritatem rei assequitur. Ergo, si *esse* cuiuslibet rei est re ipsa distinctum ab *esse* Dei, et lumen intelligibile intellectus humani est re ipsa distinctum a lumine intelligibili Dei, consequens est quamlibet rem, et quamlibet conceptionem intellectus propria veritate gaudere [3]. Quamobrem, quamvis omnium rerum, omniumque conceptionum, si ad causam sui primam, et supremam, nempe Deum, referantur, una sit veritas; tamen

1) « Te invoco, s. Augustinus ait, Deus Veritas, in quo, a quo, et per quem vera sunt quae vera sunt omnia »; *Solil.*, lib. I, c. 1, n. 3. Cf *De vera Religione*, c. 36, n. 66.

2) Cf s. Thom., *In lib. I Sent.*, Dist. XIX, q. V, a. 2 c. S. Thomae, aliisque Scholasticis praeiverat s. Augustinus. « Veritas, ait, una est, qua illustrantur animae sanctae; sed quoniam multae sunt animae, in ipsis multae veritates dici possunt: sicut ab una facie multae in speculis imagines apparent » (*Enarr. in Ps. XI*, n. 2). Hinc vides quanta iniuria Ontologistae a s. Augustino suam theoriam accepisse praedicent.

3) Cf eumdem Aquinatem, *ibid.* Ex quo patescit ontologismum vel ex hoc capite esse pantheismo affinem.

plures sunt in intellectu humano veritates proprie dictae, pluresque in rebus naturalibus veritates improprie dictae, eaeque tot sunt in intellectu, quot sunt eius conceptiones, totque in natura rerum, quot sunt res [1].

150. Altera quaestio in eo versatur, num veritas rerum sit necessaria, immutabilis, ac aeterna. Quisquis ex se intelligit quaestionem hoc in loco esse de veritatibus, quae rerum essentias, et relationes sive reales, sive logicas spectant, non autem de veritate rerum singularium, prout singulares sunt. Nam, cum veritas rerum singularium, prout singulares sunt, versetur circa accidentia, quibus naturae universales in ipsis determinantur, ipsam variare nemo sanae frugis inficiabitur. Iam permulti recentes, cum, secundum Cartesii placita, essentias rerum esse necessarias, immutabiles, atque aeternas negassent, cohaerenter docuere non dari in rebus veritates, quae aeternae, immutabiles, ac necessariae sunt.

151. At vero, si veritates in se spectentur, ipsas esse aeternas, necessarias, ac immutabiles indubium est. Nam veritates in se spectatae exhibent relationes, quae inter res ab ipsarum essentiis oriuntur. Atqui essentiae rerum sunt necessariae, et immutabiles. Ergo necessariae quoque, et immutabiles sint oportet relationes, quae ab ipsis inter res oriuntur. Sin relatae ad Intellectum Divinum considerentur, non solum sunt immutabiles, et necessariae, sed etiam aeternae. Sunt necessariae, et immutabiles, quia, cum Intellectus Divinus sit causa rerum, essentiae, et relationes rerum, quae sunt obiectum illarum veritatum, necessitatem, et immutabilitatem suam repetunt ab ideis Intellectus Divini, quibus ipsae respondent. Sunt et aeternae, quia omnes ideae rerum in Intellectu Divino ab aeterno sunt. Denique, si veritates non considerentur in se, sed relatae ad intellectum humanum, qui illas apprehendit, necessariae quoque, ac immutabiles dicendae sunt. Namque intellectus tum verum assequitur, cum se rebus adaequat, hoc est, cum res tales apprehendit, quales ipsae in se sunt. Atqui essentiae rerum, earumque relationes sunt necessariae, et immutabiles. Ergo veritates, quatenus sunt obiectum intellectus humani, necessariae quoque, et immutabiles dicendae sunt. Nihilominus, si huiusmodi veritates sunt necessariae, et immutabiles, certe intellectus, qui illas apprehendit, tum mutari, tum pro-

---

[1]) Cf s. Thom., *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. I, a. 4 c. Breviter s. Bonaventura: « Similiter cum dicitur quod omnia sunt vera Veritate increata, ablativus dicit causam formalem exemplarem »; *In lib. I Sent.*, Dist. VIII, pars I, a. I, q. I *ad arg.*

gredi potest. Ipse enim, cum in veri cognitione interdum fallatur, errorem suum detegere, proindeque ab errore ad veritatem transire potest; et cum in acquisitione scientiae gradatim natura sua progrediatur, cognitionem veritatis perficere in dies potest [1].

152. Quae cum ita sint, concludendum est a vero longe aberrare non solum Cartesianos, qui veritates non esse necessarias, et immutabiles docent, sed etiam Progressistas, qui, ut alibi diximus [2], illas ab una ad aliam aetatem progredi obganniunt; siquidem, cum rerum essentiae, earumque relationes necessariae, ac immutabiles sint, huiusmodi esse debent veritates, quae circa illas versantur.

ARTICVLVS NONVS

De bonitate entium

153. Perspecta notione veritatis, ad notionem bonitatis exponendam accedamus. Quae ut recte, penitusque cognoscatur, in primis opus nobis est declarare, in quo perfectio consistat; nam ratio boni, aiente s. Thoma [3], « consistit in perfectione ».

154. Wolfius docuit perfectionem esse consensum in varietate, seu plurium a se invicem differentium consensum in uno; subditque se voce *consensus* significare plurium inter se ita connexorum complexionem, ut ad idem obtinendum conspirent. Puta, horologium est perfectum, si plura, ex quibus componitur, ad horas accurate indicandas concurrant [4]. Hinc Wolfiani asserunt, inculcantque rem perfectam dicendam esse, cum omnia, ex quibus constat, ita connexa sunt, ut fini, ob quem effecta est, adprime respondeant [5].

155. Verum, haec doctrina Wolfii mancam, obscuramque notionem perfectionis nobis exhibet. Et sane, nemo inficiari potest

---

[1]) Id persaepe s. Augustinus nos monuit, ex quo haec pauca: « Mentes enim nostrae aliquando eam (*veritatem*) plus vident, aliquando minus, et ex hoc fatentur se esse mutabiles: cum illa in se manens nec proficiat, cum plus a nobis videtur, nec deficiat, cum minus, sed integra, et incorrupta et conversos laetificet lumine, et adversos puniat caecitate »; *De lib. arb.*, lib. II, c. 11, n. 34. Cf *ibid.*, c. 8, n. 20.

[2]) Vol. I, *Criteriol.*, c. un., art. 6, p. 613, not. 1.

[3]) I, q. V, a. 5 c., cf ibid., q. XLVIII, a. 5 c., et *Contr. Gent.*, lib. I, c. 37. Cf vol. I, *Dynam.*, c. IV, art. 1, p. 364.

[4]) *Ontol.*, p. 1, sect. III, c. 6, § 503.

[5]) Cf Bilfingerum, *Op. cit.*, sect. 1, c. 4, § 122, ed. cit., et Storchenau, *Op. cit.*, *Ontol.*, sect. 2, c. 5, § 85, p. 92, et 93. Eamdem definitionem Baldinotius probavit, *Op. cit.*, c. 5, § 201, p. 205.

perfectum dicendum esse omne illud, quod finem sibi praestitutum assequitur, quia, cum omnis res ob aliquem finem effecta sit, procul dubio perfecta dicenda est quaecumque res finem suum assequitur. At, quandoquidem consecutioni finis essentia, operatioque naturaliter praecedunt, perfectio rei tum a fine, tum maxime ab essentia, atque operatione oriatur necesse est. Hinc perfectio rei ex tribus capitibus, nimirum primo ab essentia rei, deinde a vi operandi, demum a fine repetenda est, quia operatio sequitur essentiam, atque operatione finis obtinetur [1].

156. Secundum hanc doctrinam triplex perfectio cum Aquinate nostro agnoscenda in rebus est, scilicet *entitatis*, *virtutis*, et *finis*. Perfectio *entitatis* existit, cum in re nihil eorum desideratur, quae ad eius integritatem requiruntur. Integritas rei vero est vel *essentialis*, nempe cum res ea omnia habet, quae essentiam eius constituunt, vel *quantitativa*, nempe cum rei non deest ulla partium, quas natura eius expostulat. E. gr., homo est perfectus secundum essentiam, quia animam, et corpus, quae eius essentiam constituunt, habet, atque est perfectus secundum quantitatem, si nulla partium, ex quibus corpus constat, corpori eius desit. Perfectio *virtutis* in re existit, cum ipsa tanta pollet virtute, quanta ad operationem sui propriam exercendam opus ei est. Ita medicus dicitur perfectus, quando artem medicam adeo callet, ut morbis mederi sciat. Denique perfectio *finis* in re agnoscitur, cum ipsa ita comparata est, ut finem suum consequatur. Finis autem vel est ipsa operatio, cuiusmodi est in horologio horas indicare, vel aliquid, quod operatione obtinetur, puta aedificare domum est finis artificis, qui extra artificem est.

157. Iamvero, cum de rebus naturalibus agitur, hasce tres species perfectionis sibi respondere perspicuum ex se est. Enimvero, quandoquidem in qualibet re essentia est principium operationis, et quaelibet res per operationem suam finem suum consequitur, necesse est, ut vis operandi essentiae, et finis utrique respondeat. Hinc, quo perfectior est rei essentia, eo perfectior vis operandi in ea esse debet, et perfectior etiam finis, ad quem res spectat. E. g., quia hominis essentia perfectior est essentia bruti, ipse actiones perfectiores, quam quae bruti propriae sunt, habet, scilicet *velle*, et *intelligere*, atque ad nobiliorem, quam brutum, finem destinatur.

158. Notioni *perfecti* opponitur notio *imperfecti*. Quare quemadmodum *perfectum* id dicitur, cui nihil eorum, quae ad ipsum con-

---

[1]) I, q. LXXIII, a. 1 c.

stituendum requiruntur, deest, quodque propriam operationem habet, propriumque finem assequitur; ita imperfectum vocatur id, quod vel uno, pluribusque eorum destituitur, quae ad ipsum constituendum necessaria sunt, vel actionem sui propriam exerere ab aliqua causa prohibetur, ideoque finem suum non assequitur. Ita imperfectum est horologium, si una, pluresve partes in ea desiderantur, vel si, cum nulla parte destituatur, aliquo vitio laborat, ob quod horas vel perperam, vel nullo modo indicat.

159. Porro *absolute* perfectum a *relative* perfecto distinguendum est. *Absolute* perfectus, ut suo loco ostendemus, est unus Deus, quia quidquid entis esse potest, in Eo nullo limite circumscriptum invenitur. *Relative* perfectae sunt res creatae; hae enim, cum per diversa genera, diversasque species inter se discriminentur, unaquaeque illarum tantum perfectionis habet, quantum genus, quo continetur, expostulat [1].

160. Explorata notione perfectionis, in promptu est intelligere, quid sit bonitas, et quomodo ea sit proprietas entis. Wolfius, postquam perfectionem definivit, statim advertit illam esse ipsam bonitatem, quam Scholastici inter proprietates transcendentales entis numerarunt [2]; ex quo patet notionem bonitatis, Wolfii sententia, esse eamdem, ac notionem perfectionis. Wolfio frequentissima cohors sectatorum eius adhaesit. Ast hi cum duce suo valde hallucinati sunt. Enimvero bonitas in perfectione, ut Scholastici docuere, posita est, non quod notio bonitatis ex perfectione constituitur, sed quod haec illius principium, et fundamentum est. Et sane, ens dicitur perfectum, prout in se spectatur; siquidem omne ens habet id, quod est, seu essentiam, habet et propriam vim agendi, quae ab essentia eius manat, habet denique aliquem finem, ad quem destinatur. Atqui ens, non prout est in se, sed prout ordinem ad aliud habet, vocatur bonum, quippe quod dicitur bonum, prout ad appetitum refertur. Ergo notio bonitatis ex notione perfectionis non constituitur. Verum, si notio perfectionis non constituit notionem bonitatis, procul dubio huius principium, et fundamentum est. Namque ens dicitur bonum, prout ad appetitum spectat. Atqui ens, prout est per-

---

[1]) Advertendum est res creatas, si ad Deum relatae considerentur, posse imperfectas dici, quemadmodum a Philosophis Christianis re ipsa dictae fuere, quia limes, quo *esse* cuiuslibet rei creatae coarctatur, quaedam imperfectio est. « Quod perfectum, inquit s. Augustinus, videtur hominibus, illi perfectioni adhuc imperfectum est »; *Enarr. in Psalm. XCVIII*, n. 12.

[2]) *Op. cit.*, ibid.

fectum, est obiectum appetitus; quaelibet enim res naturaliter appetit id, quod ipsam perficit [1], atque ens, eo quod est perfectum, est principium, ex quo aliquid perfici potest. Ergo ens, ex eo quod est perfectum, bonum est. Apposite s. Thomas: « Ex hoc igitur unumquodque bonum est, quod perfectum est; et inde est, quod unumquodque suam perfectionem appetit, sicut proprium bonum [2] ».

161. Ex quibus omnibus intelligitur perfectionem non constituere, quemadmodum Wolfio, eiusque asseclis visum est, propriam rationem boni, sed ipsam, ut Scholae aiunt, *fundare*. Etenim ens non dicitur bonum ex eo dumtaxat, quod perfectum est, sed ex eo quod, cum perfectum sit, *appetibile* est; quapropter ratio boni proprie posita non est in eo, quod ens est perfectum, sed in eo, quod est appetibile; et bonum proprie dicitur ens, quatenus est appetibile, non vero quatenus est perfectum [3].

162. Iamvero ex iis, quae ad notiones perfecti, et boni explicandas breviter diximus, omne ens esse bonum luculenter perspicitur. Etenim omne ens est perfectum, quippe quod, uti ex dictis patet, fieri non potest, ut quaelibet res essentia sua, ac proinde virtute, et fine, quae essentiae respondent, destituatur. Atqui ens, quatenus est perfectum, ab omnibus appetitur, et quatenus ab omnibus appetitur, bonum vocatur. Ergo omne ens est bonum. Quin etiam non modo omne ens est bonum, sed etiam bonum, perinde ac verum, idem *re* cum ente est, nec differt ab eo, nisi *ratione*. Idem *re* cum ente est. Nam ens est bonum, quatenus est appetibile; atqui est appetibile, quatenus est perfectum, et est perfectum, quatenus est ens, quia aliquid ex eo, quod est ens, tres perfectiones, quas diximus, habet; bonum igitur *re* idem cum ente est. Differt autem *ratione* ab ente, quia aliquid dicitur ens, prout absolute spectatur, bonum autem, prout ad appetitum refertur. Quocirca bonum, pe-

---

1) Quomodo appetitus non solum in rebus, quae cognitione pollent, sed in iis etiam, quae cognitionis expertes sunt, inveniatur, explicuimus in *Dynamil.*, c. IV, art. 1, p. 365-366.

2) *Contr. Gent.*, lib. I, c. 37.

3) « Ratio igitur boni, s. Thomas ait, in hoc consistit, quod aliquid sit appetibile; unde Philosophus in I *Ethic.* dicit, quod *bonum est quod omnia appetunt* »; I, q.V, a.1 c. Ex hoc illud fluit, quod iam in *Dynamil.* (loc.cit., p.365, not.8) innuimus, nempe bonum habere rationem finis. Nam finis cuiusque rei dicitur illud, in quod appetitus fertur. Atqui appetitus cuiusque rei fertur in bonum, quia omnis res appetit id, quod est sibi conveniens atque id, quod rei convenit, est eius bonum. Ergo bonum rationem finis habet. Cf s. Thom., *Contr. Gent.*, lib. III, c. 16, et I, q. V, a. 4 ad 1.

inde ac verum, enti non aliquid reale, sed dumtaxat aliquam rationem, seu respectum addit [1].

163. Ad notionem boni, prout bonum est proprietas transcendentalis entis, probe assequendam e re est praecipuas quasdam divisiones eius innuere. Et primo, bonitas in *essentialem*, atque *accidentalem* dividitur. Id s. Thomas probavit hoc brevi argumento: Bonum, et ens secum convertuntur; atqui ens, ut antea vidimus, est vel essentiale, vel accidentale; ergo bonum quoque est vel essentiale, vel accidentale. Vt exemplum ab eodem Doctore mutuemur, *esse sentiens*, et *rationale* est homini bonum essentiale, quia utrumque essentiam hominis constituit; *esse* autem *bona valetudine*, aut *scientia praeditum* est homini bonum accidentale, quia *valere*, et *scire* sunt accidentia eius [2]. Iam bonitas essentialis unius rei maior, quam bonitas essentialis, alterius, esse potest; nam, quoniam naturas rerum alias aliis perfectiores esse non repugnat, nihil probibet, quin bonitas essentialis quae in perfectione rei fundatur, maior in una, quam in alia sit. At bonitas essentialis cuiusque rei nullum augmentum aut diminutionem admittit, quia, si essentiae rei, uti ostendimus, quidquam addatur, aut detrahatur, res ipsa tollitur [3]. Contra ea, bonitatem accidentalem cuiusque rei augeri, aut minui non repugnat, quippe quod *esse* accidentale essentiam rei non constituit, sed constitutam expostulat [4].

164. Praeterea, bonitas *metaphysica* a *physica*, atque a *morali* distinguenda est. Bonitas enim *metaphysica*, seu *transcendentalis* rei in eo consistit, quod res, prout est ens, appetitur; unde bonum *metaphysicum* est ipsum *esse* rei ex ea parte spectatum, quatenus appetitum movere potest. Bonitas *physica* autem rei in eo posita est, quod res, non prout est ens universe spectatum, sed prout est aliquod determinatum ens, appetitur; hinc bonum *physicum*, seu *naturale* dicitur omne ens determinatum, quod aliqua natura, prout ab ipso perficitur, appetit. Denique bonitas *moralis* rei ex eo exi-

---

[1]) Cf s. Thom., I, q. V, a. 1 c. Hinc idem Doctor ait: « In rebus unumquodque tantum habet de bono, quantum habet de esse; bonum enim, et ens convertuntur »; 1ª 2ae, q. XVIII, a. 1 c. Cf s. Bonav., *In lib. II Sent.*, Dist. I, pars II, dub. 2.

[2]) *In lib. I Sent.*, Dist. XLIV, q. I, a. 1 *sol.*, et *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. XXI, a. 2 ad 6.

[3]) Hinc s. Augustinus docuit tamdiu rem aliquam bonam permanere, quamdiu est, et corrupta non est; et, cum corrupta est, sicut non est amplius illa natura, sic nec bona est; *De natura boni*, c. IX, et XX.

[4]) *In lib. I Sent.*, Dist. XLIV, q. I, a. 1 *sol.*

stit, quod res appetitur, prout cum regulis morum consentit. E. g., *scire*, si ab homine appetitur, prout est ens, est bonum *metaphysicum* eius; sin prout est ens, quod naturam eius peculiari quodam modo perficit, est bonum *physicum* eius; sin demum prout ei opus est ad obeundum aliquod munus, quod suscepit, puta medici, aut causidici, aut sacerdotis, est bonum *morale*.

165. Illud denique praetereundum non est, quemadmodum omnia vera sunt ex una veritate Dei, ita quoque omnia esse bona ex una bonitate Dei. Ex multis argumentis, quae s. Thomas attulit, seligimus hoc breve et valde luculentum: Bonum cuiuslibet rei id est, quod ipsam perficit, quia bonitas, uti ante diximus, in perfectione consistit. Atqui Deus omnes perfectiones infinita sua perfectione comprehendit. Ergo Deus infinita sua bonitate omnes bonitates comprehendit. Iam, si bonitate infinita Dei omnes bonitates continentur, certe quidquid extra Deum bonum est, ex una bonitate divina bonum est [1]. Verum enimvero, quoniam diversarum rerum perfectiones et a se invicem, et ab infinita perfectione Dei sunt distinctae, consequitur cuilibet rei creatae esse bonitatem propriam, proindeque tum a perfectione Dei, tum a perfectionibus reliquarum rerum creatarum distinctam [2]. Quamobrem concludendum est omnium rerum naturalium, si ad Deum relatae considerentur, unam esse bonitatem; sin in se ipsis, tot esse rerum bonitates, quot naturae rerum sunt, quia omne bonum creatum « habet, ut s. Augustinus inquit, de illo Summo Bono, ut sit, in se tamen manente illo, nihilque amittente [3] ».

166. A notione boni ad notionem mali, quod bono opponitur, intellectus facile progreditur. Re vera ipse, postquam novit fundamentum bonitatis rei in eo positum esse, quod res essentiam, proprietatesque habet, quae ad naturam eius expostulantur, quaeque ipsi ad finem suum assequendum necessariae sunt, nullo negotio intelligit posse res aliquando carere aliquo modo entis, sive aliqua proprietate, quam natura eius expostulat quidem, sed non ita, ut, ipsa sublata, res tollatur. E. g., quoniam novimus visionem esse bonum hominis, quia ipsa ad naturam animalis perfecti constituendam requiritur, haud difficulter intelligimus fieri posse, ut homo, ob vitium oculorum, visione destituatur, nec tamen homo esse desi-

---

1) *Contr. Gent.*, lib. I, c. 40, n. 1.

2) « Omnes creaturae, ait s. Augustinus, habent quoddam bonum integritatis suae, et perfectionis naturae suae »; *In Ps. CII*, n. 8.

3) *De Mor. Manich.*, c. 4, n. 6. Cf de hac re s. Thom., I, q. VI, a. 4 c. Hinc illa divisio boni in bonum a se, et bonum per participationem, seu ab alio. Cf s. Aug., *De Trin.*, lib. VIII, c. 2, et *Qq. LXXXIII*, q. XXIV.

nat. Iamvero defectus boni, quod res natura sua habere debet, malum rei vocatur; quapropter « malum, ut scite s. Thomas illud definivit, est defectus boni, quod natum est, et debet haberi [1] ».

167. Ex quo patescit malum non esse positum in aliqua entitate, et ne in simplici quidem defectu entitatis, sed in illo defectu entitatis, qui *privatio* dicitur; privatio enim, uti antea dictum est, denotat defectum entitatis in re, quae illam naturaliter habere debet. Apposite s. Augustinus: « Malum non secundum essentiam, sed secundum privationem verissime dicitur [2] ». Haec notio mali, quam s. Augustinus tradidit, ei cum cunctis Patribus graecis, et latinis communis est [3]; verum, his brevitatis gratia omissis, praestat audire s. Thomam, qui, quid defectus universe sumtus, et defectus, qui malum dicitur, differant, clare exposuit, exemplisque illustravit. « Malum, inquit, nomen privationis est, unde carentia alicuius, etiamsi non sit natum haberi, defectus potest dici, sed non potest dici malum, nisi sit defectus eius boni, quod natum est haberi; unde carentia vitae in lapide potest dici defectus, sed non malum; homini vero mors est et defectus, et malum [4] ».

168. Ex definitione mali, quam statuimus, multa perspicere nobis licet, quae et ad eius notionem omnino cognoscendam, et ad quosdam exitiales errores vitandos sunt necessaria.

1° Conceptus mali non est nec affirmativus, nec negativus, sed privativus. Cuius rei ratio est, quod, ut modo vidimus, conceptus mali non ponit absolute aliquod ens, uti conceptus affirmativus, nec tollit absolute aliquod ens, uti conceptus negativus, sed negat aliquod ens in subiecto, quod ad illud habendum naturaliter comparatur; hoc autem proprium conceptus privativi est [5].

---

1) I, q. XLIX, a. 1 c.

2) *De mor. Manich.*, lib. II, c. 4, n. 6. Cf *De Civ. Dei*, lib. XI, c. 22; *De Vera Rel.*, c. 23, n. 4, et *De Doctr. Christ.*, lib. I, c. 32, n. 35.

3) Horum loca videre licet apud Suarez, *Dispp. Met.*, Disp. XI, sect. I, n. 3, et Vasquez, In 1am 2ae, Disp. XCV, c. 4.

4) *In lib. II Sent.*, Dist. XXX, q. I, a. 2 *sol.* « Non autem, alibi ait, quaelibet remotio boni malum dicitur. Potest enim accipi remotio boni et privative, et negative. Remotio igitur boni negative accepta mali rationem non habet: alioquin sequeretur, quod ea, quae nullo modo sunt, mala essent. . . Sed remotio boni privative accepta malum dicitur; sicut privatio visus coecitas dicitur »; I, q. XLVIII, a. 3 c.

5) « Malum, ait s. Thomas, distat et ab ente simpliciter, et non ente simpliciter, quia neque est, sicut habitus, neque sicut pura negatio, sed sicut privatio »; I, q. XLVIII, a. 2 ad 1. Cf *In lib. II Sent.*, Dist. XXXIV, q. I, a. 4 ad 2.

2° Conceptui mali non respondet in rebus aliquid reale, quod natura quaedam, vel aliquid naturae sit, sed tantum defectus realitatis in aliqua natura, in qua malum invenitur. Nam, cum conceptus mali non significet ens, sed non ens, nihil reale in re respondere ipsi potest [1]; verum, quoniam nón significat non ens absolute sumtum, sed non ens, quod est in ente, veluti subiecto sui, ei defectus realitatis in re, in qua est, vere respondet. Hinc sapienter Angelicus Doctor post s. Augustinum advertit malum quodammodo inveniri, et quodammodo non inveniri in natura rerum, quia, si non est in natura veluti pars eius, certe in natura, tamquam in subiecto sui, invenitur [2]. Quapropter, cum dicitur malum esse in aliqua natura, *esse*, quod malo tribuitur, non est ens *actuale*, sive ens, quod per decem categorias dividitur, sed est ens *logicum*, seu ens, quod praedicatum cum subiecto coniungit [3]. Enimvero non est ens actuale, quia malum non ponit aliquid reale in subiecto, in quo est, sed est ens logicum, quia, cum dicitur aliquid *esse privatum* aliquo modo entis, privatio cum subiecto coniungitur [4]. Puta in hoc iudicio: *Petrus est coecus*, verbum *est* non denotat coecitatem habere aliquam realitatem in Petro, sed dumtaxat coecitatem cum Petro esse coniungendam.

3° Malum in aliquo bono fundatur. Etenim malum, ut modo diximus, cum non sit ens, sed defectus entis, non potest existere per se, sed oportet, ut in aliquo subiecto existat. Atqui omne subiectum est quoddam bonum, quia omnis substantia, uti ante ostendimus, est bona. Ergo malum in bono fundatur [5].

4° Malum non ex se, sed ex bono, quod in subiecto negat, co-

---

1) « Nullum ens, ait s. Thomas, dicitur malum, in quantum est ens, sed in quantum caret quodam esse »; I, q. V, a. 3 ad 2.

2) *In lib. II Sent.*, Dist. XXXVII, q. I, a. 1 ad 2. Brevissime s. Augustinus: « Nec ubi sit (*malum*) habet, nisi fuerit in natura »; *Cont. Iul. Pel.*, lib. III, c. 24, not. 56.

3) Cf. p. 6, n. 5.

4) *Cont. Gent.*, lib. III, c. 9.

5) Vid. hoc, aliaque argumenta apud s. Thomam, *Cont. Gent.*, lib. III, c. 11, et *In lib. II Sent.*, Dist. XXXIV, q. I, a. 4. Cf s. Bonavent., *In lib. II Sent.*, Dist. XXXIV, a. 2, q. 3 *resol.* Nemo vero existimet malum non posse fundari in bono, ex eo quod malum negat bonum. Nam malum non negat bonum rei, in qua veluti in subiecto est, sed de re negat aliquod bonum, quod ipsa naturaliter habere debet. Apposite s. Thomas: « . . . . malum non est, sicut in subiecto, in bono, quod ei opponitur, sed in quodam alio bono: subiectum enim coecitatis non est visus, sed animal »; I, q. XLVIII, a. 3 ad 3. Iuvat legere *Cont. Gent.*, lib. III, c. 11, n. 4.

gnoscitur. Etenim nihil, ut saepe diximus, cognoscitur, nisi prout est ens; sed malum non est aliquod ens, sed est non ens, quod aliquod ens in subiecto negat; ergo malum non cognoscitur ex se, sed ex ente, quod ipsum in subiecto negat. Iam ens, quod in subiecto negat, est aliquod bonum, quia omne ens est bonum; hinc reliquum est, ut malum ex bono, cui opponitur, cognosci dicatur [1].

5° Conceptus mali non est conceptus obiectivus, sed conceptus subiectivus, qui in natura rerum fundatur. Et sane, ipse non est obiectivus, quia ei nihil reale respondet in re, cui malum tribuitur; at non est mere subiectivus, quia in re, cui tribuitur, reapse est defectus alicuius realitatis, quam natura eius expostulat [2].

6° Causa mali non est malum, sed bonum. Id, quod s. Augustinus saepe docuit [3], dilucida argumentatione ab Aquinate demonstratum est hoc modo: « Malum est defectus boni, quod natum est, et debet haberi. Quod autem aliquid deficiat a sua naturali, et debita dispositione, non potest provenire, nisi ex aliqua causa trahente rem extra suam dispositionem . . . Esse autem causam non potest convenire, nisi bono; quia nihil potest esse causa, nisi inquantum est ens. Omne autem ens, inquantum huiusmodi, bonum est [4]». Nisi quod bonum *per accidens* causa mali dici potest; idque fit, quoties malum ex bono oritur non propter ipsam virtutem efficientem causae, sed propter defectum, qui causae efficienti accidit, vel propter aliquod impedimentum, quod ipsi apponitur. Nam « malum, ut s. Bonaventura argumentatur, eo modo, quo habet esse, eo modo habet et fieri; et quoniam malum privatio est, et defectus, hinc est quod sicut malum esse non est aliquid vere esse, sic nec malum effici est vere ab aliquo fieri, ut efficiente, sed vi deficiente [5] ». E. g., imperfectio motus procedit in animali non ab ipsa vi motrice, prout est vis, sed ex eius debilitate, vel ex membrorum defectu [6]. Si quando ex ipsa virtute agentis oritur malum, hoc praeter eius intentionem, ac proinde etiam *per accidens* ab illa efficitur; nam cum omne agens, uti in

---

[1]) I, q. XIV, a. 10 ad 4; *ibid.*, q. XLVIII, a. 1, c.; *Quodlib.* XI, a. 2 c.

[2]) Cf s. Bonav., *In lib. II Sent.*, Dist. XXXIV, a. 1, q. 2 *ad arg.*

[3]) Puta, ubi ait: « Ex bono oritur malum, nec fuit omnino, unde oriri possit, nisi ex bono »; *De nuptiis, et concup.*, lib. II, c. 28, n. 48.

[4]) I, q. XLIX, a. 1 c. Cf *In lib. II Sent.*, Dist. XXXIV, q. I, art. 3 *sol.* Nihilominus, ut advertit sanctus Doctor, malum aliquid potest agere « formaliter, eo modo loquendi, quo dicitur albedo facere album. Et sic malum etiam ratione ipsius privationis dicitur corrumpere bonum; quia est ipsa corruptio, vel privatio boni »; I, q. XLVIII, a. 1 ad 4.

[5]) *In lib. II Sent.*, Dist. XXXIV, a. 1, q. 2 *ad arg.*

[6]) Cf s. Thom., I, q. XLIX, a. 1 c.

Dynamilogia ostendimus [1], agat propter bonum, fieri nequit, ut agens sua actione ad malum spectet, sed tantum fieri potest, ut spectet ad bonum, cum quo illud malum coniungitur.

7° Non datur, nec dari potest malum *metaphysicum*. Multi recentes post Leibnitium [2], praeter malum *physicum*, et malum *morale*, malum *metaphysicum* quoque agnoscunt, atque hoc in imperfectione, sive in limitatione cuiuslibet rei creatae positum esse pertendunt [3]. Non defuere inter veteres, qui, teste Augustino, « dicebant Deum creasse malas naturas, atque substantias, in quantum sunt naturae, atque substantiae [4] ». Manichaei vero, ut suo loco dicemus, aliquod principium summum, et infinite malum admittebant, ut, cur mala in mundo sint, inde explicarent [5]. At vero a Scholasticis post ss. Patres luculenter demonstratum est notionem mali metaphysici esse longe absurdam, sive pro malo metaphysico aliqua substantia, sive limitatio rerum creatarum propria intelligatur. Et sane, ullam dari naturam, seu substantiam malam omnino repugnat. Id probare lubet duobus argumentis, quae ex dictis facile intelliguntur. Primum huiusmodi est: Malum non est aliquid reale, quod per se existit, sed est defectus alicuius realitatis in subiecto, quod illam habere debet. Atqui natura, sive substantia est aliquid cum reale, tum per se existens, seu subsistens. Ergo malum aliqua natura esse non potest [6]. Alterum, quod fere ad idem redit, ita se habet: Malum in aliquo bono fundetur necesse est. Atqui natura, seu substantia est aliquid, quod est per se bonum. Ergo notioni mali repugnat esse aliquam substantiam [7]. Id ss. Patres contra Manichaeos constanter propugnarunt, ex quibus nominare satis est s. Augustinum, et s. Leonem. Ille: « Nulla natura, inquit, vel, si melius ita dicitur, substantia, sive

---

1) Cap. IV, art. 1, p. 364 vol. I.

2) *Theod.*, part. II, § 209.

3) Vid Christian. Wolfium, *Theol. nat.*, par. I, § 372; Bilfingerum, Comm. *De origine et permissione mali, praecipue moralis*, § 83 sqq, Francof. et Lipsiae 1724, et *Diluc. phil.*, c. IV, § 474, ed. cit.; Christoph. Wolfium, *Manichaeismus ante Manichaeos*, sect. 3, n. 16, Hamburgi 1707; King, *De origine mali*, c. 2, n. 2, Londini 1702; Genuensem, *Elem.*, part. III, c. 4, Prop. 25, et *Append.* ad c. 4, § 9; atque, aliis omissis, Baldinottium, *Op. cit.*, c. V, § 258.

4) *De haeres.* n. 59.

5) *Confess.*, lib. IV, c. 15, n. 24; *De Civ. Dei*, lib. XI, c. 27.

6) Vid. s. Thom., I, q. XLVIII, a. 1 c.

7) Hinc intelligis vel ex hoc tantum refelli Lutherum, Flacium Illyricum, aliosque, qui peccatum originale esse quamdam substantiam malam autumarunt. Vid. Bellarminum, *De amissione gratiae* etc., lib. V, c. 1 sqq.

essentia malum est [1]»; hic vero:« Prorsus nulla est substantia mala, nec ipsius mali est ulla natura [2] ». Nec dici potest imperfectionem, seu limitationem cuiuslibet rei creatae esse malum metaphysicum. Nam malum est defectus alicuius realitatis in aliqua natura,quae illam habere debet. Atqui quaelibet res limitationem sui *esse* expostulat,nedum illam excludit. Ergo res creatae malae dicendae non sunt ex eo, quod illarum *esse* quibusdam limitibus circumscribitur. Si doctrina Leibnitii,quam permulti philosophi sectati sunt,vera esset, « sequeretur,ut iam s.Thomas advertit, . . quod quaelibet res esset mala ex hoc,quod non habet bonum alterius rei; utpote,quod homo esset malus,quia non habet velocitatem caprae,vel fortitudinem leonis [3] »; id quod certe ferendum non est [4].

169. Denique,quamvis de manichaeismo alias agendum nobis sit; tamen non inopportunum est hic innuere, quomodo dogma de existentia primi, et summi principii mali, quod eius cardo est, ex dictis facile explodatur. Et, sane, cum malum opponatur bono, summum malum,si re ipsa daretur, omne bonum tolleret;atqui bonum convertitur cum ente; ergo, si summum malum daretur,hoc tolleret omne ens, sive esset non ens absolute sumtum. Hinc summum malum non aliter concipi potest,quam veluti *Nihil absolutum*;sed notio Nihili absoluti, uti ante ostendimus, se ipsam destruit, quia esset simul omne ens, et nullum ens. Ergo notio mali summi est notio, quae se ipsam destruit. Praeterea nihil intelligi potest veluti summum malum, nisi quod malum per suam essentiam est, quemadmodum non aliud summum Bonum, nisi quod per suam essentiam est bonum. Atqui repugnat aliquid esse per essentiam suam malum, quia omne ens, prout est ens, est bonum. Ergo summum malum esse repugnat [5].

170. Quae cum ita sint,inde conficitur non alia malorum genera, quam *physicum*,seu naturale,et *morale* admittenda esse. Malum *physicum*,sive,ut s. Thomas ait, *malum naturae* est illud,quod invenitur in aliqua natura,cum ei quidquam illorum deest, quae ipsa habere debet,puta *coecitas* in homine. Malum autem morale est illud,

---

1) *De vera relig.*, c. 23, n. 4.

2) Serm. IV, *De quadrag.* Idem Pontifex hanc doctrinam ad Fidem pertinere monuit, « Fides vera, ait, confitetur mali nullam esse naturam »; *Epist. ad Turbium*, c. 6.

3) I, q. XLVIII, a. 3 c.

4) Cf s. Aug. , *Contr. advers. Legis, et Proph.*, lib. I, c. 4.

5) Cf s. Aug., *Qq. LXXXIII*, q. V, et s. Thom., I, q. XLIX, a. 2 c. *Contr. Gent.*, lib. III, c. 13, et *Qq. dispp.*, *de Pot.*, q. III, a. 6 c.

quod in actione humana invenitur, cum haec ad morum regulas ordinem non habet. Has definitiones innuisse satis sit, quia in *Theologia naturali* aliquid delibandi de his occasio nobis se offeret. Hic dumtaxat illud monendum censemus, quod ex modo dictis sponte sua fluit, scilicet mala, quae in mundo sunt, non posse reduci ad aliquid, quod per essentiam suam malum est, quemadmodum bona ad aliquid, quod est per suam essentiam bonum. Enimvero bona, quae in mundo sunt,ad aliquid,quod est per suam essentiam bonum, reducuntur,quia omnes res, quemadmodum ostendimus, bonae sunt ex eo,quod participes sunt infinitae Bonitatis Divinae. At « nullum ens,ut s.Thomas ait,dicitur malum per participationem,sed per privationem participationis. Vnde non oportet fieri reductionem ad aliquid, quod sit per essentiam malum [1] ».

ARTICVLVS DECIMVS

De Pulcritudine

171. Notionem pulcri s. Augustinus [2], aliique Patres [3] post Platonem [4], et Plotinum [5] diligenter excoluere,atque illam in cohaerentia, et convenientia partium, sive, ut Graeci aiunt, in *proportionis commensu* (συμμετρια) positam esse statuerunt. S. Thomas eamdem doctrinam aperte inculcavit. « Pulcrum, ait, in debita proportione consistit [6] ». Quod si pulcrum in consensu, seu proportione partium situm est, liquet non modo multitudinem, sed etiam unitatem ad essentiam pulcri pertinere [7]; partes enim rei ex eo, quod inter se connectuntur, unum efficiunt.

---

1) I, q. XLIX, a. 3 ad 4.

2) *Confess.*, lib. IV, c. 13; *De vera Relig.*, c. 30-32; *De Civ. Dei*, lib. XXII, c. 19; *De nat. boni contr. Man.*, c. 8.

3) Cf Petavium, *De Deo* etc., lib. VI, c. 8.

4) *Hippias maior.*

5) *Enn.* I, lib. VI, c. 2.

6) I, q. V, a. 4 ad 1. Cum his consentit s. Bonaventura. « Pulcritudo, inquit, nihil aliud est, quam aequalitas numerosa »; *Lumin. Eccl.*, Serm. VI.

7) Haec s. Augustini sententia fuit, quippe qui ait: « Omnis pulcritudinis forma est unitas »; *Epist.* XVIII *ad Coelest.*, n. 2. Quae quidem verba non de unitate, quae omnem compositionem excludit, sed de unitate, quae ex cohaerentia partium efficitur, intelligenda est (cf eumdem sanctum Doctorem *De Gen. contr. Man.*, lib. I, c. 21, et *De vera Relig.*, c. 30, n. 55). Hinc immerito Diderot (*Encycl.*, art. *Beau*, p. 147) sanctum Doctorem redarguit, quod notionem pulcri in unitate constituens « potius essentiam perfecti, quam pulcri explicuit ».

172. Ex his perspicitur consentaneam s. Augustini placitis esse definitionem pulcri a plerisque recentibus, post Hutchesonum [1], et P. Andreum [2], quin immo post ipsum Cartesium [3], traditam, qua dicitur *pulcritudo esse unitas in varietate.* Vt haec notio luculentior fiat, mente reputandum est tria in pulcritudine distingui oportere, *rationem formalem*, *essentiam*, et *fundamentum. Ratio formalis pulcri* in convenientia partium, seu obiecti symmetria consistit. Effectus est declaratio, quam symmetria obiecti in animo gignit [4]. Hinc vulgus hominum non aliud vocat pulcrum, nisi id, cuius cognitione delectatur. Fundamentum in bonitate ipsius obiecti situm est. Etenim animum nostrum non aliarum rerum cognitio delectare potest, quam quae ab eo adpetuntur. Atqui animus noster adpetere non potest, nisi id, quod intellectus tamquam bonum apprehendit [5]. Ergo pulcrum dici non potest, nisi quod est bonum [6]. Si ratio formalis consideretur, pulcrum definiri potest, *id, quod debitam proportionem habet* [7]; sin effectus, *id, cuius apprehensio placet* [8], sin fundamentum, *id, quod est bo-*

---

1) Hutcheson, *Recherches sur l' origine de nos idées de beautè, et de vertu*, trad. de l' angl., tract. I, passim, Amsterdam 1749.

2) André, *Essai sur le beau*, Disc. I, *Oeuvr. phil. avec Introd. et Not: par Cousin*, 1843.

3) Cartesius de pulcro ex industria non egit; sed non aliam, nisi quam diximus, pulcri notionem tradidit. Vid. *Les passions de l' ame*, part. 2, § 85, *Oeuvr.* ed. cit., t. I, p. 389, *Compendium musicae*, n. 1-15, t. III, p. 7-10; *Epist.* XXIX, t. IV, p. 98, ed. cit.

4) Cf Pallavicini, *Del Bene*, lib. II, part. I, c. 11, vol. I, p. 160 sq, Milano 1831.

5) Hinc facile intelligis deceptum esse Ad. Frankeum (Franck, *Dict. phil.*, art. *Beau*, t. I, p. 298), quod sensum pulcri notioni boni in intellectu nostro praecedere sine ulla probatione asseruit; siquidem, cum animum nostrum delectare non possit, nisi illud, quod tamquam bonum apprehendimus, notio boni notioni pulcri in intellectu praecedere debet.

6) Pulcrum in veritate etiam fundamentum habet. Etenim ens dici pulcrum non potest, nisi tamquam bonum, sive delectabile cognoscatur; atqui ens, prout ad vim cognoscendi pertinet, verum dicitur; ergo pulcrum in veritate etiam fundamentum habet. Hinc omne pulcrum est verum; fieri enim nequit, ut aliquid, quod falsum esse putamus, nos delectet. Ast hoc elementum veritatis in definitione omisimus, quia, cum bonitas nonnisi post veritatem in ente esse intelligatur, veritas est fundamentum remotum, non proximum pulcritudinis.

7) Cf s. Thom., I, q. V, a. 4 ad 1.

8) Haec notio pulcri, praeterquam quod, ut diximus, vulgi persuasioni loquendique consuetudini consentanea est, post Platonem (*Hippias maior*, sub finem), et s. Augustinum (*Confess.*, lib. IV, c. 12) a cunctis Philosophis

num [1]. At, quoniam pulcrum a ceteris proprietatibus entis propter proportionem obiecti, et delectationem cognoscentis illam discriminatur, ipsum definiri potest, *id, quod, cum multitudinem partium secum cohaerentium prae se ferat, manifestatione sui cognoscentem delectat*.

173. Doctrinam, quam exposuimus, veritati consentire exploratum cuique esse debet. Quisquis enim experitur non aliarum rerum

---

tum antiquis, tum novis tradita fuit (Cf Spagni e S. I., *De Bono, Malo. et Pulcro*, *De Pulcro*, sect. I, art. 5, n. 9, et sect. II, n. 20, Romae 1768). Verum ipsa nonnisi effectum, quem illud in nobis gignit, significat. Quocirca oppido decipiuntur, qui nihil esse pulcrum per se, sed aliquid dici pulcrum ex eo dumtaxat, quod ad animum nostrum refertur, arbitrantur, iique sunt, qui vel cum Smitho (*Théorie des sentimens moraux*, trad. par Me Condorcet, Paris 1798) pugnant aliquid esse pulcrum ex eo, quod est delectabile, vel cum Sensistis autumant aliquid esse pulcrum ex eo quod est utile. Enimvero pulchrum aliquid relativum, sive hoc delectabile, sive utile statuatur, dici nequit. Nam, si pulcrum id dicitur, quod propter cohaerentiam suarum partium animum cognoscenti sdelectat, luce meridiana clarius est primam causam, originemque pulcritudinis in ipsis rebus quaerendam esse, quippe quod in rebus congruentia partium invenitur, atque huius cognitio delectationem in animo gignit. « Si prius quaeram, apposite ait s. Augustinus (*De vera Relig.*, c. 32, n, 19), utrum ideo pulcra sint, quia delectant, an ideo delectent, quia pulcra sunt. Hic mihi sine ulla dubitatione respondebitur, ideo delectare, quia pulcra sunt ».

[1]) Falluntur autem ii, qui ipsam formalem rationem pulcri in bono consistere opinantur. Et sane bonum, et pulcrum, uti a s. Thoma (Ia 2ae, q. XXVII, a. 1 ad 3) observatum est, si idem sunt subiecto, ratione ab se differunt. Certe utrumque idem est subiecto, quia omne, quod est pulcrum, est quoque bonum; sed unum ab altero ratione differt, quia bonum dicitur ens, prout ordinem habet ad appetitum, et pulcrum dicitur ipsum bonum, prout ordinem ad vim cognoscendi habet, sive, quod idem valet, pulcrum dicitur bonum, non quatenus simpliciter appetitur, sed quatenus cognitum appetitui delectationem affert (cf s. Bonav., *In lib. 1 Sent.*, Dist XXXI, p. II, a. I, q. 3 *ad arg.*). Rursus, etsi pulcritudo, ut paullo ante adnotavimus, in veritate etiam fundamentum habeat; tamen illa cum ista, ut Schellingius voluit (in op. *Lectiones de methodo studiorum academicorum*, germ., lect IV, p. 306 sqq, ed. 2, Stutgartiae 1813), confundenda non est. Etenim verum dicitur ens, prout ad intellectum, qui illud vel efficit, vel cognoscit, refertur; at pulcrum dicitur ens, non quatenus simpliciter cognoscitur, sed quatenus cognitum cognoscentem suavitate afficit. Hinc pulcrum, quemadmodum bonitati, ita veritati aliquid addit, quia non est simpliciter id, quod est verum, sed est verum, quod cognitum quadam suavitate animum perfundit. Hanc ob causam pulcritudo, secundum doctrinam Platonis, splendor veri vulgo nuncupatur, quia pulcrum non est verum, prout verum est, sed verum, prout splendore suo mentem cognoscentis percellit, eamque voluptate afficit.

cognitionem sibi placere, quam quarum partes mirifice sibi consentiunt, et propter hunc consensum quamdam unitatem consequuntur, atque e contrario illarum rerum cognitionem sibi displicere, quarum partes secum adamussim non conspirant, unitatemque imperfectius prae se ferunt.

174. Quod ad pulcri divisionem spectat, princeps ea nobis esse videtur, qua pulcrum in *naturale*, *artificiale*, et *morale* dividitur [1]. Naturale illud est, quod tum in singulis naturis rerum, tum in mundo, qui ex illis componitur, effulget. Enimvero unaquaeque natura ex pluribus principiis constat, quae unitatem eius efficiunt, omnesque naturae ita inter se nectuntur, colliganturque, ut unus mundus ex ipsis existat. Hinc pulcrae dicuntur singulae species rerum, et pulcher mundus, qui ex illis componitur [2]. Pulcrum artificiosum est illud, quod in operibus artificiosis humani ingenii splendet; haec enim, ut omnibus experientia compertum est, si proportionem inter partes, ex quibus constant, praeseferunt, animum cognoscentis voluptate afficiunt [3]. Denique pulcrum morale in actionibus humanis invenitur, quoties hae cum aeternis, ac immutabilibus regulis morum proportionem habent [4].

175. Iam pulcrum naturale, ad quod haec tractatio maxime spectat, in *corporeum*, et *spirituale* dividitur. Etenim nos et cum in re corporea multas partes affabre concinnatas, et cum in substantia spirituali, eiusque operibus plura principia, quae ordine inter se continentur, contemplamur, quamdam voluptatem persentiscimus [5].

---

1) Pulcri naturalis, et artificialis s. Augustinus mentionem fecit in op. *De vera Rel.*, c. 30, n. 50; pulcri autem moralis in *Lib. Qq. octogintatrium*, q. XXV; *De decem chordis*, Serm. IX; *In Ps. XLIV*, n. 3. De hisce pulcri generibus legesis Vtcheson, *Op. cit.*, tract. 1, et 2, passim, et André, *Op. cit.* Disc. I, II, et III.

2) Cf s. Aug., *In Psalm. CXXXIV*, n. 4.

3) Exemplum pulcritudinis artificialis a Spagnio mutuari lubet.« Sic, ait, sermo in orationibus Tullii pulcritudinem habet artificiose singularem, quia, praeter pulcritudinem naturalem sermonis humani, quae necessario postulat sententias verbis opportunis expositas, ad rei, de qua agitur, cognitionem, et persuasionem in aliis excitandam, eam habet dispositionem, texturam, ut non solum rem persuadeat, sed in illam iucunda quadam violentia totum mentis assensum quodammodo pertrahat, et omnes animae affectus inclinet »; *Op. cit.*, sect. 1, a. 3, § 6.

4) Hinc sapientes, teste s. Augustino, *pulcri* a Stoicis dicebantur; vid. *De Civ. Dei*, lib. VIII, c. 7.

5) Exemplum pulcritudinis spiritalis nobis ex s. Basilio suppetit, qui ait: « Pulcra igitur est anima omnis, quae in propriarum virtutum symmetria conspicitur »; *Hom. in Ps. XXIX*, n. 5.

Pulcritudo corporea vocatur *sensibilis*, quia ad res spectat, quae ope sensuum cognoscuntur [1]; spiritualis vero dicitur *intelligibilis*, quia rerum propria est, quae intellectu apprehenduntur.

176. Circa has pulcritudinis species praestat ordinem, quo intellectus illarum notiones sibi conficit, explicare. Itaque advertendum est pulcrum corporeum esse primum omnium pulcrorum, quae a nobis cognoscuntur. Nam, cum cognitio humana a sensilibus originem ducat, necessario efficitur, ut pulcrum cognoscamus in rebus, in quibus partium convenientiam, et consensum deprehendimus, illudque quidem primum in rebus corporeis naturalibus, deinde in artificiosis, quia, cum ars naturam imitetur, opera artificiosa pulcra esse existimamus, quoties in ipsis id, quod pulcritudinem naturalem constituit, deprehendimus. Quandoquidem autem ad rerum intelligibilium cognitionem consequendam notitia rerum sensibilium, prout praesens animae nostrae conditio fert, adiuvamur, et pene manuducimur, mens nostra ex cognitione pulcri corporei ad cognitionem pulcri spiritualis assurgit. Etenim, quemadmodum pulcrum esse intelligit omne opus sive naturale, sive artificiosum, in quo consensus partium invenitur; ita intelligit quoque pulchram esse omnem substantiam spiritualem, quippe quod in qualibet substantia spirituali plura principia mutuum ordinem inter se habentia perspicit; pulcrum esse omne theorema, vel problema, quod ex pluribus enunciationibus mirifice contextis constat; pulcram denique omnem actionem, quae cum principiis rationis practicae consentit [2].

---

1) Illud monendum est, quod s. Thomas (1ª 2ªe, q. XXVII, a. 1 ad 3) post Platonem (*Phaedr*, p. 250, *Hipp. maior*, p. 295, *Phileb.*, p. 17, ed. H. S.), et Plotinum (*Enn.* I, lib. VI, c. 1) advertit, pulcritudinem corpoream non esse obiectum omnium sensuum, sed tantum visus, ac auditus; tactus enim, gustus, et odoratus, quippe qui minimam vim cognoscendi habent, unitatem obiecti ex multitudine partium coalescentem cognoscere nequeunt. Quod quidem communi loquendi rationi conforme est. « Nam et picturae, Petavius ait (*Op. cit.*, lib., et c. citt., n. 8), et variegata omnia artium opera, quae oculos afficiunt, pulcra dicuntur; et cantus, ac vocum modulationes, et orationes, ac carmina itidem pulcra nominantur; ceteris sensibus quae placent, ea non pulcra, sed bona, et iucunda solemus dicere. Nemo enim pulcrum cibum, aut odorem, aut eiusmodi aliquid vocet, sed suavem, et bonum ».

2) Vt notio pulcri *spiritualis*, et *moralis* magis perspicua fiat, doctrina s. Thomae prae oculis habenda est. Is notionem pulcritudinis enucleatius exponens (I, q. XXIX, a. 8 c.), docuit tria ad pulcritudinem constituendam requiri, eaque esse integritatem partium, consonantiam, seu debitam pro-

177. A cognitione pulcrorum sive sensilium, sive intelligibilium mens humana ope deductionis ad Pulcrum infinitum, ac superintelligibile, tamquam ad Causam Supremam illorum, adsurgit. Ipsa enim facile intelligit non potuisse pulcra esse haec omnia, quae Deus creavit, nisi Deus ipse pulcherrimus esset. « Nulla essent (*pulcra creata*), s. Augustinus Deum alloquens ait, nisi essent

---

portionem, et claritatem. Requiritur 1° integritas partium, quia res, si quadam parte sui destituatur, eum, qui ipsam cognoscit, non delectat, sed conturbat; 2° proportio, ob eamdem rationem, quia, sicut a re, in qua aliqua pars desideratur, ita a re, cuius partes non consentiunt, animus noster abhorret; 3° claritas, nempe sufficiens cognitio, quia, si res perfecte non cognoscatur, concordia partium eius non potest ita menti occurrere, ut ipsam delectet. Iam haec tria in pulcro tam spirituali, quam morali inveniuntur. Nam pulcra dicitur omnis substantia spiritualis, quia nullum in ea principium deesse potest, quod ad illam efficiendam requiritur; pulcrum autem theorema, vel problema, si nulla enunciatio desit: pulcra tandem actio, si nulla ex parte a principiis rationis practicae dissentiat. Item pulcra dicitur omnis substantia spiritualis, quia principia eius arcte colligantur, atque unitatem constituunt; pulcrum problema, aut theorema, si inter eius enunciationes necessarius ordo existat; pulcra actio, si ordinem habeat cum principiis rationis practicae, quae normae eius esse debent. Denique substantia spiritualis, theorema, aut problema, atque actio, quae duas notas iam recensitas habent, *claritate* etiam pollent, quia eiusmodi sunt, ut mentem nostram luce veritatis suae percellant. Quae cum ita sint, reiicienda omnino est opinio illorum, qui non aliud pulcrum, nisi quod in sensus incurrit, agnoscunt. Haec opinio non modo Condillachum, ceterosque Galliae Sensistas, et Hutchesonum, Burckeum, aliosque Sentimentalistas Angliae, sed etiam non paucos Wolfii discipulos (cf Franck, *Dict. phil.*, art. *Esthètique*, t. II, p. 300, et 301), et praecipue Baumgartenum (vid. ex libris, quos evulgavit, maxime *Aesthetícam*, Francofurti ad Vindrim, 1750-1758; cf Ritter, *Op. cit.*, lib. VI, c. I, t. III, p. 357) fautores habuit. Sed illud mirabile est eidem opinioni litasse Heghelium. Hic enim ex idealogiae suae principiis proficiscens, docuit pulcrum esse manifestationem sensibilem *Ideae*, sive *Entis-Ideae*, quia, si sine ulla manifestatione sensibili sui spectetur, tamquam verum a nobis apprehenditur; sin consideretur, prout nobis sub forma magis minusve sensibili manifestatur, pulcrum dicitur. Ex quo deduxit pulcrum esse illud, quod verum sub forma sensibili repraesentat, quodque ad spiritum nostrum ope *sensuum* et *phantasiae* pervenit (*Esthètique*, trad. par Bernard, Paris 1860). Neque ab Heghelii doctrina valde ablusit Giobertius, eo quod pulcrum definivit *coniunctionem individuam cuiusdam typi intelligibilis cum elemento phantastico, quae ope aestheticae imaginationis efficitur* (*Saggio sul bello*, c. I, p. 39 sq., Napoli 1845). Contra has opiniones Heghelii, et Giobertii nihil hic speciatim observamus, nam, praeterquam quod pulcrum a rebus spiritualibus auferunt, eius notionem a principiis, quae in capite *De idearum origine* falsa esse ostendimus, derivant.

abs te [1] ». Quomodo autem multitudo ad unitatem redacta, quae est essentialis nota pulcritudinis, in Deo a nobis cogitetur, licet Deus sit simplicissimus, potest, ni fallimur, explicari hoc modo: Nos non aliter intelligere possumus Deum esse infinitum, quam si in Eo infinitas perfectiones inveniri intelligamus. At, quandoquidem nullam compositionem in Deo esse certum nobis est, intelligimus quoque infinitas illas perfectiones esse ipsum *Esse Dei*, atque absolutam unitatem Eius constituere. Hinc nos Deum velut pulcherrimum intelligimus, Eumque pulcherrimum nominamus, quia infinitam multitudinem attributorum cum absoluta unitate coniunctam in Eo intelligimus.

178. His praestitutis, inquirere nobis in praesentia licet, num omne ens sit pulcrum. Quaestionem de pulcro naturali tantum instituimus, quia de pulcro artificioso, et de pulcro morali agere ad ontologiam non pertinet.

Iamvero, si non notae singulares rerum, sed naturae, sive essentiae, quae ipsis sunt communes, spectentur, dubitandum non est, quin pulcritudo sit omnium rerum proprietas [2]. Nam, cum Deus sit naturarum auctor, fieri non potest, ut in ulla natura vel aliquod principium, quod ad ipsam efficiendam requiritur, vel inter principia, quae ipsam efficiunt, necessarius ordo desideretur. Quamobrem ne fieri quidem potest, ut quispiam naturam rei penitus cognoscat, nec tamen e cognitione eius ullam voluptatem sentiat. Iam manifestum est, quemadmodum omnes res, ea, quam explicavimus, ratione, sunt verae una veritate Dei, et bonae una bonitate Dei, ita pulcras esse una pulcritudine Dei, quia ipsae, sicut infinitae veritatis, ac infinitae bonitatis, ita infinitae pulcritudinis Dei participes sunt. Apposite s. Augustinus: «Omne pulcrum a summa pulcritudine est, quod Deus est [3] ».

---

1) *Confess.*, lib. IV, c. 10, n. 15. Cf s. Hilarium, *De Trinit.*, lib. I, c. 7, et eumdem s. Aug., *De Civ. Dei*, lib. XI, c. 4, et lib. XII, c. 4.

2) Hinc s. Dionysius, sive quisquis sit Auctor *Librorum Areopagiticorum* (*De Divin. Nom.*, c. IV, § 7, ed. Corderius), scripsit, quod « sint singula secundum propriam rationem pulcra; et propter pulcrum sunt omnes congruentiae, et amicitiae et communicationes; et per pulcrum cuncta coniunguntur ». S. Hilarius autem (*De Trin.*, lib. I. c. 7) ex eo, quod omnes naturae rerum sunt pulcrae, mundum nomen κόσμου, seu ornatus accepisse scripsit.

3) *Qq. LXXXIII*, q. XLIV. Cf s. Dionys. (*loc. cit.*), s. Prosperum (*De Vocat.*, lib. II, c. 4), et s. Isid. Hispal. (*De Summo Bono*, lib. I, c. 4). Cave tamen, ne inde cum Pantheistis colligas non aliud esse, et posse dici pulcrum, quam quod est absolutum per essentiam suam. Enimvero, si ea, quae sunt in mundo, *esse* suum ab esse Dei distinctum habent, atque illo-

179. Quod si in rebus essentiae non considerentur per se, sed prout per notas singulares individuantur, ipsae vel pulcrae, vel turpes, seu deformes esse possunt. Enimvero, quoniam causae proximae, ac immediatae rerum singularium sunt aliae res singulares, fieri potest, ut res singulares aliqua trium notarum careant, quae ad pulcritudinem constituendam requiruntur, quia causae naturales ita secum colligantur, ut actio unius ab actione alterius impediri, aut saltem turbari possit.

180. Idem, liceat hoc nobis per transennam monere, de operibus artificiosis, et de actionibus humanis observandum est. Etenim, si artifex opus suum non conficiat secundum leges artis, quae ei pulcritudinem conciliare possent, opus turpe, seu deforme evadit; turpesque sunt actiones humanae, quae a pronuntiatis rationis practicae discedunt.

CAPVT TERTIVM

De categoriis speciatim consideratis, et in primis de substantia

181. Hactenus de ente, quod principium categoriarum est, et de notionibus, quae ad illud generatim consideratum spectant, disseruimus. Iam ordinis ratio postulat, ut de singulis categoriis, quae, ut diximus, speciales modos entis continent, sermonem aggrediamur. A categoria *substantiae* initium capiamus oportet, quia prima categoriarum divisio, quemadmodum ostendimus [1], in categoriam substantiae, et accidentis instituenda est.

ARTICVLVS PRIMVS

Notio substantiae declaratur

182. Substantia prout categoria est [2], definitur, ut iam in *Logica*

---

rum *esse*, uti vidimus, ex partibus, quae in unitatem coalescunt, efficitur, tenendum est, praeter Deum, qui est per essentiam suam pulcher, dari alia, quae, etsi sint pulcra per participationem infinitae pulcritudinis, tamen pulchra per se, et absolute dici possunt.

1) P. 14.

2) Diximus *prout categoria est*, nam Aristoteles voce τῆς οὐσίας modo *substantiam*, prout categoria est, modo *quidditatem* sive essentiam, modo *formam*, et *materiam*, et quod ex utraque quasi conflatum est, designavit (cf

diximus [1], *res, cui convenit esse non in subiecto*, sive, ut Henricus Gandavensis ait, « substantia est id, cui convenit *esse*, quod negatur esse in subiecto [2] ».

183. Hanc substantiae definitionem, sive, ut inquit Aquinas, *descriptionem* [3], explicare volentibus haec duo in memoriam revocanda nobis sunt. Primum est, quamlibet categoriam ex duplici elemento constare, nempe ex essentia absolute spectata, seu re, et ex speciali modo, quo *esse* illi rei *actu* convenit [4]. Quapropter, cum categoria substantiae ab accidente distinguatur ex eo, quod *esse in se*, seu *per se*, et *non in alio* habet, liquet substantiam non esse dicendam ens, quod in se, aut per se est, sed essentiam, seu rem, cui convenit esse in se [5].

---

prae multis locis, *Categ.*, c. 5, ed. Waitz; *Met.*, lib. IV, c. 8, et lib. VI, c. 7, ed. Bekker; *De an.*, lib. I, c. I, ed. Trendel.). Patres Graeci, quorum vestigiis Patres Latini, uti s. Augustinus, et s. Anselmus, institerunt, etsi interdum nomen τῆς οὐσίας pro categoria substantiae stricte accepissent; tamen idem nomen cum ad substantiam, tum ad essentiam proprie dictam, immo quandoque ad naturam, φύσιν, significandam non raro usurparunt (horum loca videre licet in nostro opere, *I principali sistemi* etc., c. III, § 10, p. 504 sqq, ed. cit.). S. Augustinus (*Enarr. in Ps. LXVIII*, Serm. 1, n. 5) illud quoque nos admonuit, voce substantiae interdum significari quidquid est, quocumque modo sit, nempe ens, prout non-enti, seu nihilo opponitur. Hosce diversos modos, quibus Patres post Stagiritam vocem substantiae usurparunt, Scholastici saepe, et diligenter explicuerunt. Cf prae ceteris s. Thom., *In lib. I Sent.*, Dist. IX, q. I, a. 1 ad 1, et Dist. XXV, q. I, a. 1 ad 7; *In lib. II Sent.*, Dist. XXXVII, q. I, a. 1 *sol.*; I, q. XXIX, a. 2 c.; necnon s. Bonav., *In lib. II Sent.*, Dist. XXXVII, dub. 4.

1) Pars 1, c. I, art. 4, p. 27.

2) *Op. cit.*, art. XXVI, q. 11, n. 10. Cf s. Thom., *Contr. Gent.*, lib. I, c.25.

3) *Quodlib.* IX, a. 5 ad 2.

4) P. 14, not. 1.

5) S. Thomas sapienter monuit hanc definitionem substantiae non esse definitionem stricte sumtam, sed *quasi definitionem*, sive descriptionem, quippe quod substantiam stricte, seu *logice* definire haud possibile est. Enimvero, si substantia vere, et proprie definiri posset, oporteret in illius definitione *essentiam*, sive *rem* esse genus, et *esse non in alio* esse differentiam. At nec essentia, tamquam genus, nec *esse non in alio* tamquam differentia in categoria substantiae intelligi possunt. Et sane essentia, seu res, quae per diversos modos essendi in categoriis determinatur, est, ut iam innuimus (p. 14, not. 1), essentia absolute considerata, sive seorsum a cunctis modis essendi, per quos determinari potest, proindeque notionem entis maxime omnium abstractam exhibet. Atqui ens maxime abstractum, nempe ens, prout ens est, uti antea quoque ostendimus (p. 10, et 11), genus esse non potest. Ergo essentia, ex qua categoria constat, non potest esse genus. 2° Conceptus differentiae extra conceptum generis esse debet (cf p. 11). Atqui conceptus τοῦ *esse non in alio* extra conceptum *essentiae* non est; siquidem,

184. Alterum est, illud *per se*, seu *in se*, quo *esse* substantiae ab *esse* accidentis, quod in alio est, distinguitur, negationem in se continere, ita ut substantiam in alio, tamquam in subiecto, *esse* suum habere negetur. At vero advertendum est cum Alberto M. huiusmodi negationem non cadere in ipsum conceptum substantiae, sed in modum, quo ipsa intelligitur. Et sane negatio in ipsum conceptum substantiae non cadit. Namque illud, quod in expositione substantiae de re negatur, est inhaerentia, sive esse in alio tamquam in subiecto; atqui notio inhaerentiae est negans, quia negationem τοῦ *esse in se* re ipsa continet [1]; ergo illud, quod in expositione substantiae de re negatur, est negatio. Iam, cum negatio negationis, prout effatum scholae fert, sit affirmatio [2], liquet notionem substantiae re ipsa non esse negantem, sed affirmantem. Quamobrem negatio, quae in expositione substantiae locum habet, in ipsum conceptum substantiae minime cadit. In modum autem, quo substantiam intelligimus, negatio cadat necesse est, quia intellectus in rebus, ex quibus notionem substantiae sibi conficit, substantiam non aliter, quam quod id, quod non inhaeret subiecto, seu negative intelligere potest. Enimvero intellectus, cum super obiectum sibi proportionatum, nempe super res materiales apprehensas, reflectitur, primum intelligit accidentia, utpote quae magis nota sunt; deinde, cum intelligat accidentia esse non posse, nisi in subiecto, intelligit quoque esse in rebus aliquid, quod, cum sit subiectum accidentium, in alio, tamquam subiecto, non inhaeret. Atqui hoc aliquid est, quod substantia nuncupatur. Ergo substantia nonnisi negative intelligi a nobis potest [3].

185. Ne ea, quae ad notionem substantiae declarandam statuimus, supervacanea, et futilia cuipiam videantur, e re est ostendere, quan-

---

cum conceptus essentiae, prout hic accipitur, sit conceptus entis maxime abstracti, sequeretur conceptum τοῦ *esse non in alio* esse conceptum *non entis*, seu nihili. Ergo τὸ *esse non in alio*, quod in categoria substantiae ponitur, differentia esse nequit (cf eumdem sanctum Doctorem, *In lib. I Sent.*, Dist. VIII, q. IV, a. 2 ad 2). Quamobrem tenendum est categoriam substantiae stricta definitione contineri non posse, ideoque, cum dicitur esse essentia, cui convenit non esse in alio, potius exponi, quam definiri.

1) *Op. cit.*, tract. II, c. 2.

2) Puta, si quis neget hominem esse animal irrationale, hominem esse animal rationale re ipsa affirmat.

3) Ex hoc, quod substantiam negative intelligimus, consequitur ipsam negative etiam denominari; siquidem, cum voces sint signa immediata conceptuum nostrorum, et dumtaxat mediata rerum (cf s. Thom., *Qq. dispp.*, *De Pot.*, q. IX, a. 7 ad 15), nos res denominare non possumus illo modo, quo ipsae in se sunt, sed dumtaxat illo modo, quo ipsas intelligimus.

tum momenti ad absurdas definitiones substantiae, quas Spinosa, et Giobertius tradiderunt, explodendas conferant.

Spinosa substantiam ita definivit: « Per substantiam intelligo id, quod in se est, et per se concipitur; hoc est, id, cuius conceptus non indiget conceptu alterius rei, a quo formari debeat [1] ». Hanc definitionem per definitionum, propositionum, et corollariorum seriem, uti suo loco videbimus, ita explicuit, ut 1° *essentiam*, aut, si dicere mavis, *esse essentiae* ab *esse existentiae*, seu a modo, quo essentia in substantiae categoria est, non distinxerit; 2° per illud *in se*, seu *per se* non inhaerentiam in subiecto, sed causam effectricem a substantia distinctam excluserit. Quocirca substantia, eius iudicio, esse, et concipi per se dicitur non ex eo, quod *esse* suum non in alio subiecto habet, et non in alio habere intelligitur, sed ex eo, quod *esse* suum ex se habet, et ex se habere intelligitur.

186. At Spinosa in hac notione substantiae tradenda turpissime erravit; illa enim duo, quae propria substantiae esse asseruit, soli Deo conveniunt, et in categoriam substantiae non quadrant. Et sane, 1° *essentiam* ab *esse* non distingui proprium est Dei, seu Absoluti, sed non convenit categoriae substantiae, quia, cum substantia, perinde ac quaelibet categoria, sit quidam modus essendi, intelligi non potest, nisi in ea et aliquid, quod quodam modo est, et quidam modus, quo ipsum est, distinguantur. Quapropter substantia dicenda non est ens, quod est in se, sed essentia, sive res, cui convenit esse in se [2]. 2° Cum in Deo dumtaxat *esse*, et *essentia* unum sint, Eius essentia existentiam in se includit, proindeque Deus ita *in se* est, ut non solum inhaerentiam in subiecto excludat, sed nullam existentiae suae causam agnoscat. At in notione substantiae *esse per se*, sive *in se* non denotat essentiam non recipere *esse* suum ab alio, sed denotat essentiam non habere *esse* suum in alio, tamquam in subiecto. Quare s. Thomas scite advertit substantiam dici posse essentiam, quae non habet *esse* suum per aliud, si per τὸ *aliud* intelligatur causa formalis quippe quod causa formalis est intrinseca cuique rei; non vero, si per τὸ *aliud* intelligatur causa effectrix, quia res creatae, quibus categoriae conveniunt, *esse* suum a Deo accipiunt [3].

---

1) *Ethic.*, part. I, def. 3, *Opp.* vol. II, p. 36, ed. cit.

2) Hoc vitium definitionis spinosianae iam adnotaverat s. Thomas *in lib. I Sent.*, Dist. VIII, q. IV, a. 2 ad 2. « Substántiae nomen, alibi inquit, non significat hoc solum, quod est per se esse . . . , sed significat essentiam, cui competit sic esse, id est per se esse, quod tamen esse non est ipsa eius essentia »; I, q. III, a. 5 ad 1.

3) *In lib. I Sent.* Dist. VIII, q. I, a. 2 ad 2. Cf Ferrariensem, *In lib. I Contr. Gent.*, n. 52.

187. Spinosa ex his duobus vitiis, quibus definitio substantiae ab eo tradita laborat, pantheismum cohaerenter elicuit. Si enim in substantia *esse*, et *essentia* unum sunt, et substantia eiusmodi est, ut eius essentia existentiam includat, consequitur solum Deum esse substantiam [1]. Atqui consequens est omnino absurdum. Ergo spinosiana definitio substantiae, ex qua illud consequens derivatur, veluti omnino absurda reiicienda est. Cum assumptionis probatio ad hanc tractationem non spectet, hic dumtaxat adnotamus tantum abesse, ut Deus, sive Absolutum, unica substantia sit, ut si substantia, prout categoria est, accipiatur, Deus substantia proprie dici non possit [2]. Ex multis argumentis, quae s. Thomas nobis suppeditat, unum seligimus. Substantiae, ut inferius explicabimus, proprium est alteri *substare*, sive *subesse*, tum quia in ea *esse in alio* subest *essentiae*, absolute consideratae, tum quia essentia, quae per *non esse in alio* determinatus, subiectum, seu substratum accidentium est. Atqui Deum *substare*, sive *subesse* prorsus repugnat, quippe quod, cum Deus sit omnino simplex, nihil in Eo, quod alteri subest, nihilque, quod Ei, tamquam accidens, inhaeret, esse, et intelligi potest. Ergo categoria substantiae in Deum cadere non potest. Brevissime sanctus Doctor: « Nomen substantiae imponitur a substando; Deus autem nulli substat [3] ».

188. A spinosiana definitione substantiae definitio giobertiana, ni fallimur, parum differt. Substantia enim, secundum Giobertium, in realitate, sive in negatione nihili posita est, et quoniam negatio nihili est operatio, substantia est causa, sive vis, nempe est principium operationis, per quam ipsa nihilum negat [4]. Iam nemo non videt Philosophum Pedemontensem in hac notione tradenda multa peccasse. Primo realitatem cum substantia perperam confu-

---

1) Cousinus hac nostra aetate notionem spinosianam substantiae amplexus est, eamque breviter, leviterque exposuit. Is enim docuit substantiam esse natura sua absolutam, quia omne illud, quod ad aliud refertur, est potius *phaenomenon*, sive aliquid *apparens*, quam substantia, et substantiam absolutam nonnisi unicam esse, quia duo absoluta esse repugnat (cf *Fragmens* etc., Préf. à la 1e ed., *Oeuvr.* t. II, p. 33, ed. cit.). Ex quo patet Cousinum ita substantiam explicuisse, ut non solum subiectum extraneum, in quo inhaeret, sed etiam causam, a qua producitur, ab eius conceptu removeret, proindeque notionem substantiae cum notione Dei confunderet.

2) Cf p. 8, not. 1. *Prout categoria est* inquimus; quomodo enim nomen substantiae Deo potiori iure, quam ullis rebus creatis conveniat, in *Theologia naturali* explicabimus.

3) *In lib. I Sent.*, Dist. VIII, q. IV, a. 2 *sol.*

4) *Protol.*, Saggio I, p. 233, ed. cit.

dit. Etenim, si substantia est realitas, sive negatio nihili, consequens est non aliam realitatem admittendam esse, nisi substantiam. Atqui hoc consectarium est absurdum, quia, cum prima enumeratio entis sit in substantiam, et accidens, non solum substantia, sed etiam accidens est aliquid reale. Ergo falsum est realitatem, prout realitas est, sive ens, prout ens est, esse illud, quod substantiam constituit [1]. Secundo, in eo falsus est, quod substantiam esse *causam*, sive *vim* secundum Leibnitium [2], Kantium [3], aliosque nuperos putavit. Etenim notio causae, ut s. Thomas adnotavit [4], aliquid complectitur, quod notione substantiae non continetur; siquidem substantia per se spectata non refertur ad aliud, quod ab ea fluit; notio autem causae substantiam denotat, prout haec refertur ad aliud, quod ab ipsa fluit, quodque *effectus* dicitur. Atqui si notio causae aliquid complectitur, quod substantiae notione non continetur, alia profecto est notio *causae*, seu vis, alia notio *substantiae*. Ergo substantia *causa*, seu *vis*, uti Giobertius voluit, absolute dici nequit. Accedit, quod, si substantia est causa ex eo, quod est principium operationis, per quam ipsa nihilum negat, dicendum est substantiam esse causam creatricem sui; nam, cum productio rei ex nihilo sit creatio, substantia, si se ipsam ex eo constituit, quod negat nihilum, profecto se ipsam creat [5]. Ceterum, quam longe hoc a veritate absit, iam alibi ostensum a nobis est [6].

189. Haec vitia, quae adnotavimus, purum, putumque pantheismum definitione giobertiana substantiae contineri manifestissime commonstrant. Nam 1° si substantia in negatione nihili con-

---

1) Hunc capitalem errorem Giobertii Henricus Gandavensis radicitus evulserat. Hic enim cum reliquis Scholasticis docuit substantiam, et accidens ab se non distingui ex eo, quod illa est *ens*, et hoc *non ens*, quia tam substantia, quam accidens sunt *ens*, prout *non enti* opponitur; sed ex eo, quod illius proprium est esse in se, huius autem esse in alio. Cf *Op. cit.*, art. XXXII, q. V, n. 50.

2) *Elementa metaphysica scientiae naturae* (germ.), p. 42, Riga 1797.

3) *Système nouveau de la nature* etc., p. 124-127, ed. Erdm.

4) *Qq. dispp.*, *De Pot.*, q. X, a. 1 ad 8.

5) Frustra Giobertiani nobis obiicerent negationem nihili, per quam substantia producitur, esse illam actionem, qua Deus τὸ *esse* substantiae extra se producit. Nam Giobertius, quoniam asserens substantiam in negatione nihili consistere notionem substantiae tradere voluit, causam extra ipsam substantiam intelligere non potuit, quippe quod notio, sive definitio rei causas, ex quibus essentia rei constituitur, et quae illam ingrediuntur, continere debet, non vero causam, ex qua rei essentia *esse* suum habet, et quae extra illam est.

6) *Ideal*, c. I, art. III, p. 473.

sisteret, ob idque esset omne id, quod est reale, consequens foret non aliud re ipsa existere, nisi substantiam, et si quid praeter substantiam existere videtur, hoc non esse, nisi *phaenomenum*, seu *apparentiam*. 2° Si substantia creatrix sui ipsius esse diceretur, dicendum quoque foret non aliam substantiam, nisi infinitam, existere, quia actio creatrix vim infinitam expostulat. Atqui pantheismus illud systema philosophiae vocatur, quod, quidquid est, unicam substantiam esse, atque hanc unicam substantiam esse infinitam, seu Deum, statuit, quocumque nomine unica, et infinita substantia designetur. Ergo definitione substantiae giobertiana purus, putusque pantheismus continetur.

190. Ad perfectam notionem substantiae perspiciendam opus nobis est explicare, qua ratione res, cui *esse non in alio* convenit, nomen substantiae habeat. S. Thomas ex duplici capite originem huius nominis derivandam esse sanxit, scilicet tum ex eo, quod *substat* essentiae absolute consideratae, tum ex eo, quod *substat* accidentibus, sive accidentium subiectum est [1]. Re sane vera, 1° cum essentia absolute considerata sit per se indifferens ad *esse non in alio*, aut ad *esse in alio* [2], ipsa per *esse non in alio* contrahitur, sive, ut Schola ait, determinatur; ex quo fit, ut essentia, prout per *esse non in alio* determinatur, sese habeat ad essentiam absolute consideratam, tamquam inferius ad superius. Atqui inferius, seu minus universale, *sub* superiori, seu magis universali *stat*, seu subest. Ergo essentia, cui *esse non in alio* convenit, substantia merito nuncupatur [3]. 2° Essentia, cui esse non in alio convenit, subiectum accidentium est [4]. Atqui essentiam, quae accidentia in se suscipit, *sub* accidentibus *stare*, hoc est, accidentibus *subesse* intelligimus. Ergo essentia, quae per *esse non in alio* determinatur, ex eo etiam, quod subiectum accidentium est, nomen *substantiae* sibi vindicat.

191. Non pauci Philosophi, inter quos ipsemet Cartesius [5], Wol-

---

[1]) Cf *In lib. I Sent.*, Dist. XXIII, q. I, a. 1 ad 3, et *Qq. dispp.*, *De Pot.*, q. IX, a. 1 c.

[2]) Cf p. 14, not. 1.

[3]) Cf s. Bonav., *Lib. I Sent.*, Dist. XXIII, a. 1, q. 2 *resol.*

[4]) Cf vol. I, *Log.*, c. I, art. 4, p. 28 sq.

[5]) Cartesius in primis docuit « nos, cum substantiam concipimus, non aliud concipere, nisi rem, quae ita existit, ut nonnisi se ipsa ad existendum indigeat » (*Les principes de la phil.*, part. 1, § 51, *Oeuvr. phil.* ed. cit., t. I, p. 254). Qua definitione, quemadmodum Leibnitius iure ei obiecit (*Examen des principes du R. P. Malebranche*; *Opp.*, ed. cit., p. 691), *pantheismo* spinosistico viam stravit. Deinde notionem substantiae magis, magisque evolvens (*Med.* II, § 9, *Oeuvr.* ed. cit., t. I, p. 106-108, et *Medit.* III, § 7,

fius [1], et Galluppius [2] numerantur, censuere substantiam in eo positam esse, quod est subiectum accidentium, et quoniam accidentia sunt mutationibus, et varietatibus obnoxia, subiectum autem est permanens, et invariabile, substantiam definiverunt hoc modo: *Substantia est subiectum perdurabile*, et *modificabile*.

192. Ast in primis haec definitio falso innititur fundamento. Nam, quamvis substantiae conveniat non solum *esse non in alio*, sed etiam esse subiectum accidentium; tamen ipsa, ut s. Thomas advertit, non in eo proprie consistit, quod sit subiectum accidentium, quemadmodum Philosophis modo nominatis visum est, sed quod sit res, cui *esse non in alio* convenit. « De ratione substantiae, sanctus Doctor ait, est quod subsistit quasi per se ens [3]». Enimvero notio cuiusque rei in eo proprie ponenda est, per quod ipsam constitui intelligimus [4]. Atqui substantiam, uti antea ostendimus, constitui intelligimus non ex eo, quod est subiectum accidentium, sed ex eo, quod *esse* in se, et non in alio habet. Ergo notio substantiae non in eo proprie sita est, quod est subiectum accidentium, sed quod *esse* suum in alio non habet. Praeterea definitio a Cartesio, aliisque tradita si ex principiis, quae ante exposuimus, pensetur, absurda est. Enimvero notiones substantiae, et accidentis sunt duo primi modi, secundum quos ens in rebus creatis determinari intelligimus [5]. Atqui permanens, et mutabile, seu invariabile, et variabile, non sunt duo primi modi, per quos ens in rebus creatis determinari intelligimus, quippe quod intelligere non possumus ens esse *permanens*, seu *invariabile*, nisi intellexerimus ipsum esse in se, non in alio; et vicissim ens esse *mutabile*, aut *variabile*, nisi postquam intellexerimus ipsum esse in alio tamquam in subiecto. Quin immo tantum abest, ut permanentia, et mutabilitas sint primi modi, secundum quos ens dividitur, hoc est, duae primae categoriae, ut inter modos essendi, qui categoriarum nomine designantur, recenseri nullo modo queant; ipsae enim non denotant peculiares modos, quibus ens determinari intel-

---

ibid., p. 116; *Les principes de la phil.*, part. I, § 73, ibid. p. 271; *Répons. aux cinquiem. ob.*, § 16, 18, et 25, t. II, p. 297, 298, et 302) adiecit substantiam in unaquaque re illud esse, quod inter continuas accessiones, abscessionesque qualitatum usque perdurat, nullique variationi subiicitur, atque accidentia eius esse qualitates, quae ad rem accedunt, aut ab ea abscedunt.

[1]) *Ontologiae* par. 2, sect. II, c. 2, § 768, Francof. et Lipsiae 1730.

[2]) *Lezz.* etc., Lez. LXII, vol. II, p. 7, et 8, ed. cit.

[3]) *In lib. II Sent.*, Dist. III, q. I, a. 1 ad I.

[4]) Cf vol. I, *Log.*, p. II, c. III, art. 2, p. 143.

[5]) Cf p. 14.

ligimus, sed e contrario ens iam determinatum, seu constitutum expostulant. Notiones igitur substantiae, et accidentis in eo positae esse nequeunt, quod substantia aliquid permanens, et invariabile, accidens autem aliquid mutabile, et variabile significant.

193. Alias substantiae definitiones a Philosophis traditas praetereuntibus absurda sententia Lockii de notione substantiae sine examine mittenda nobis non est. Anglus Philosophus, cum omnes humanas cognitiones ab experientia ortum habere statuisset [1], inde deduxit notionem substantiae, aeque ac, ut diximus [2], notionem essentiae, esse figmentum nostrae mentis ex eo exortum, quod qualitates velut in ignoto aliquo subiecto subsistentes concipere, et nominare solemus; nam tum sensus intimus, tum sensus externi rerum affectiones quidem nobis manifestant, non vero id, quod ipsis affectionibus subesse concipitur. Quapropter substantia, eius iudicio, nihil aliud est, quam « complexio qualitatum, quas sensu percipimus, ignota ratione coexistentium [3] ». Hanc Lockii opinionem, praeter omnes Sensistas, David Humius [4], utpote scepticismo suo faventem, lubenter amplexus, substantiae notionem absurdam esse, ipsumque nostrum animum [5] nonnisi quamdam phaenomenorum complexionem esse effutivit.

194. Iam haec opinio circa notionem substantiae 1° abnormis in se est; 2° ipsis Lockii doctrinis adversatur; 3° futili fundamento superstruitur. Atque in primis, ex Lockii, eiusque assectarum sententia, cum illud, quod in rebus veluti substantiam concipimus, et nominamus, nonnisi complexio qualitatum sit, qualitates eiusmodi essent, ut subiectum, cui inhaereant, haud expostularent. Atqui notio qualitatis, quae natura sua subiectum, cui inhaereat, non expostulat, se ipsam destruit. Ergo notio subiecti, cui qualitates inhaerent, nempe substantiae, non fictitia, sed realis dicenda est. Assumptionis veritas, quam paulo ante perspicuo argumento ostendimus [6], ex eo confirmatur, quod, ut s. Thomas inquit, « debetur (rei) esse absolutum, ut per se esse dicatur [7] »; dum e contrario qualitas ad illud, quod *quale* est, natura sua refertur. Nec Lockium iuvat, quod qualitates ex ipsa sui complexione vim per se existendi ac-

---

1) Cf vol. I, *Ideal.*, c. I, art. I, p. 444.

2) P. 49.

3) *Op. cit.*, lib II, c. 23, § 1 sqq, t. III, p. 288, sqq, ed. cit.

4) Cf vol. I, *Criteriol.*, c. un., art. 7, p. 606.

5) Cf ibid., art. 2, p. 551.

6) P. 49 et 50.

7) *In lib. II Sent.*, Dist. III, q. I, a. 6 *sol.*

cipere sumit. Etenim si qualitas subiectum, ad quod refertur, natura sua exigit, id potiori iure de complexione qualitatum dicendum erit. Ad haec, complexio qualitatum sine quodam communi vinculo cogitari nequit. Iam hoc commune vinculum in aliqua qualitate inveniri non potest;nam,quoniam qualitas expostulat,ut ab aliquo sustineatur,ipsa nequit illud esse,per quod complexio qualitatum per se esse dicitur. Apposite s. Thomas: « Qualitatis non est qualitas,ut per se sit qualitas qualitatis subiectum [1]». Ergo illud commune vinculum, per quod complexionem qualitatum existere sumitur, aliquid a qualitate diversum sit oportet. Atqui illud, quod est a qualitatibus diversum, et per quod qualitates existunt, est substantia. Complexio igitur qualitatum sine substantia existere non potest. Denique adeo falsum est nos, cum substantiam concipimus, nihil aliud menti nostrae obversari,nisi aggregationem qualitatum,quas per sensus accepimus,ut nos substantias,in quibus nullae sunt huiusmodi qualitates, nempe substantias immateriales, concipiamus.

195. Praeterea Lockius sibimet non constat. Etenim ipse fatetur qualitatum complexionem in subiecto quodam subsistentem a nobis concipi. Atqui subiectum, in quo qualitates subsistunt, est substantia. Ergo Lockius, cum notione substantiae nos destitui asserit, secum pugnantia loquitur. Accedit, quod sermo, secundum ipsum Lockium, in nomine, quod substantiam significat, fundatur. Iam nomen, quod substantiam significat, ab illis,quibus qualitates denotantur,prorsus differt. Etenim « illud nomen,aiente s. Bonaventura, substantialiter dicitur,quod non dicitur ad aliud [2]»;hoc autem ad nomina,quae qualitates significant, pertinere non potest,quia ipsa « significant,ut s.Thomas advertit, aliquid per modum accidentis,quod inhaeret subiecto [3]». Atqui,quemadmodum ab eodem sancto Doctore observatum est, « nomina imponuntur a nobis, secundum quod cognoscimus res [4] ». Ergo, si Lockius a seipso dissentire nolit, nos habere conceptum substantiae veluti diversum a conceptu qualitatum fatendum ei est.

196. Denique sententia Lockii futili fundamento nititur, quia ex commentitio eius circa originem idearum decreto derivatur. Et sane, notio substantiae ab experientia exurgere non potest. Nam, etsi ope experientiae, quemadmodum alibi ostendimus [5], non so-

---

1) *Qq. dispp.*, *De Virtut.*, q. I, a. 3 ad 7.
2) *In lib. I Sent.*, Dist. XXIV, a. II, q. 2 *ad arg.*
3) I, q. XXXIV, a. 3 c.
4) *Qq. dispp.*, *De Pot.*, q. IX, a. 7 ad 15.
5) Cf vol. I, *Dynam.*, c. II, art. 1, p. 227, et c. III, art. 7, p. 318.

las qualitates rerum, sed ipsum subiectum, cui illae inhaerent, hoc est, substantiam, apprehendamus; tamen eam, tamquam substantiam, nempe tamquam illud, per quod est substantia, non cognoscimus. At vero exinde haud inferre licet notionem substantiae esse fictitiam, vel, ut Humius contendit, absurdam, sed potius illius originem alia ratione explicandam esse. Quaenam autem haec sit, ex dictis facile est perspicere. Etenim intellectus, postquam essentiam a conditionibus individuantibus abstractam apprehendit, illam in rebus singularibus determinari cognoscit, atque ipsam cum conditionibus, quibus determinatur, comparans, intelligit has huiusmodi esse, ut in se *esse* suum non habeant, illam vero esse eiusmodi, ut in se ipsa existat, quia, ut s. Thomas inquit, « nulla natura habet esse, nisi in supposito suo [1] ». Cum igitur *esse in se*, et non in alio, illud sit, quod rationem substantiae constituit, intellectus universalem notionem substantiae ex eo sibi comparat, quod hunc modum *essendi in se* a quocumque alio respectu, quo res concipi potest, abstractum cogitat.

197. Ne quid ad penitam substantiae notionem assequendam desideretur, praecipuas eius proprietates exponere praestat. Atque in primis, « hoc, ut Stagirita ait, omni substantiae commune est, non inesse in subiecto [2] ». Nam, cum substantia, et accidens in eo sibi opponantur, quod illa habet esse in se, hoc autem in alio, tamquam in subiecto, nulli substantiae convenire potest inesse in alio, tamquam in subiecto [3].

198. Secundo, ad substantiam pertinet *non habere contrarium*. Etenim contraria, ut diximus [4], sunt, quae ab eodem subiecto se mutuo expellunt; quare, si proprium est substantiae non esse in subiecto, fieri non potest, ut contrarium habeat, a quo possit expelli. Attamen nihil, monente s. Augustino, vetat, quominus substantiae, ob contrarias, quas habent, qualitates, secum pugnent. « Substantiae quippe, ait, non per seipsas, sed per suas qualitates, sicut aqua, et ignis, dicuntur sibi esse contrariae [5] ».

199. Tertio, substantia, prout substantia est, sive prout res est, cui *esse in se* convenit, *non suscipit magis, et minus*. « Substantia, inquit s. Thomas, secundum seipsam non potest recipere magis, et

---

1) *In lib. III Sent.*, Dist. II q. II, a. 3, *sol.* 1 c.

2) *Categ.*, c. 5.

3) Quomodo intelligendum sit *substantias de nullo subiecto dici*, explicatum a nobis est in *Logica*, p. I, c. I, art. 4, p. 28.

4) P. 77.

5) *De nat., et grat. contr. Pel.*, c. LIV, n. 63.

minus; quia est ens per se. Et ideo omnis forma, quae substantialiter participatur in subiecto, caret intensione, et remissione. Vnde in genere substantiae nihil dicitur secundum magis, et minus [1]». Haec autem proprietas substantiae, ut idem sanctus Doctor advertit, « non intelligitur, quod una species substantiae non sit perfectior, quam alia; sed quod unum, et idem individuum non participet suam speciem quandoque magis, quandoque minus; nec etiam a diversis individuis participatur species substantiae secundum magis, et minus [2] ».

200. Quarto denique « ipsius substantiae, ut inquit s. Bonaventura, est proprium, cum sit una, et eadem numero, quod sit susceptibilis contrariorum [3]». Haec proprietas ex eo oritur, quod substantia est subiectum, cui accidentia inhaerent, quia eidem subiecto modo illud, modo contrarium accidens, e. g., aquae prius calor, postea frigiditas, inesse potest.

ARTICVLVS SECVNDVS

Quidnam illud sit, per quod substantia fit individua, investigatur

201. Substantia, ut in *Logica* diximus [4], dividitur in *primam*, quae individuum, seu singulare, et in *secundam*, quae genus, et speciem significat. Attamen notio perfectae substantiae, monente B. Alberto M. [5], non in generibus, et speciebus, sed in individuo invenitur; nam genera, et species, nonnisi prout in individuis determinantur, *esse in se* in rerum natura habent, et accidentium subiectum sunt. Hinc, postquam notionem substantiae investigavimus, necesse est, ut de principio, per quod substantia individua constituitur, edisseramus.

202. Haec controversia, quam post Aristotelem B. Albertus M. quibusdam in locis tetigerat, in Scholis mediae aetatis, auctore s. Thoma, illustrem sibi locum vindicavit, magnaque deinceps animorum contentione agitata fuit. Verum ea sub recentis aetatis initium deferbuit, tandemque, si thesim, quam Leibnitius adhuc iuvenis defendit, exceperis, omnino neglecta fuit. In hac nostra aetate in sce-

---

1) 1ª 2ae, q. LII, a. 1 c.
2) I, q. XCIII, a.3 ad 3. Cf s. Bonav., *In lib. II Sent.*, Dist. III, p. 1, dub. 2.
3) *In lib. II Sent.*, Dist. XLI, a. I, q. I *ad arg.*
4) Pars I, c. I, art. 4, p. 27.
5) *De Praedic.*, tract. II, c. 3.

nam rursus prodire coepit; sed hactenus levi brachio tractata est [1].

203. Vt autem id, in quo quaestio versatur, opportune declaretur, quaedam in antecessum adnotanda nobis esse censemus.

1° Individuum, secundum s. Thomam, « est quod est in se indistinctum, ab aliis vero distinctum [2] ». Quapropter ad individuum constituendum duo requiruntur, scilicet 1° ut sit cum aliis incommunicabile, 2° ut sit ab aliis divisum, sive ut sit hoc, non vero illud, aut aliud. Primum requiritur, quia individuum, cum sit in se indivisum, in plura dividi non potest; proindeque, secus ac universale, tamquam aliquid pluribus commune intelligi nequit. « Illud, inquit idem sanctus Doctor, quod nec actu, nec intellectu de pluribus dici potest, est singulare [3] ». Alterum vero requiritur, quia illud, quod incommunicabile cum aliis est, quoniam idem cum illis non est, ab ipsis distinguatur oportet. « De ratione individui est. . . quod sit divisum ab aliis, quae sunt, vel possunt esse in eadem specie, in se indivisum existens [4] ».

2° Fundamentum, seu radix, ex qua individui unitas indivisibilis in plura, et a quocumque alio divisa oritur, *individuationis principium* appellatur. Quoniam autem unumquodque individuum a quocumque alio eiusdem speciei divisum intelligi nequit, quin individuorum multiplicatio, quae numerica dicitur, intelligatur, ma-

---

1) De his, quos citavimus, auctoribus, inferius. Sunt hodie quoque, qui hanc controversiam e philosophia amotam volunt, quia ipsa est prorsus otiosa, atque Aquinatem reprehendunt, quod in causa fuit, quamobrem in Scholas inveheretur (vid. Jourdain, *La filosofia di san Tommaso d' Aquino*, trad. dal franc., lib. III, c. 4, § 2, t. II, p. 273 sqq, Firenze 1859). Sed perperam; siquidem ipsa, ut in *Anthropologia* videbimus, cum alia controversia de duratione personalitatis humanae post hanc vitam arcte colligatur. Re vera s. Thomas illam instituit contra Averroistas, qui pantheisticam theoriam de unitate intellectus humani (vid. vol. I, *Dynam.*, c. III, art. 3, p. 289) evolventes, eo pervenerunt, ut animas humanas post dissolutionem corporum individualitate sua expoliari autumarent. Iourdano hac in re praecesserat inter Scholasticos Aureolus, quem Capreolus egregie confutavit, *In lib. II Sent.*, Dist. III, q. I.

2) I, q. XXIX, a. 4 c.

3) *In lib. III Sent.*, Dist. II, *Expos. text.* Advertito *communicabilitatem*, quae de individuo negatur, illam esse, secundum quam universale cum particularibus communicatur, non vero illam, qua natura singularis cum proprio termino communicatur, ita ut fiat subsistens, seu, quemadmodum Scholae aiunt, *ultimo completa et terminata*. Nam natura singularis, uti ex dicendis in sequenti articulo patescet, si hac ratione accipiatur, est quidem incommunicabilis, prout iam subsistentia completur, non vero prout est singularis.

4) *In lib. II Sent.*, Dist. XII, q. I, a. I, *sol.* 3 ad 3. Cf s. Bonav., *In lib.*

nifestum cuique fit, hoc ipso, quod ratio individuationis exponitur principium patefieri, ex quo multiplicatio numerica existit [1]. Quare quaestio de principio individuationis huc redit, quid sit, quo rerum quaedam intra eamdem speciem solo numero differunt, et multiplicantur.

3° Quaestio hic non instituitur de principio effectivo individuationis, quod principium *extrinsecum* etiam dicitur, quia perspicuum est principium effectivum esse causam agentem, ex cuius virtute natura efficitur *haec*, sed de principio *formali*, seu *essentiali*, ex quo individuum in suo *esse* individui constituitur, quodque, cum debeat esse aliquid quod in ipso individuo est, merito *intrinsecum* vocatur [2]. Nec quaestio instituitur de quolibet individuo, sive substantiae, sive accidentis, sed tantum de individuo substantiae; exploratum enim unicuique est accidentia ex subiecto, in quo sunt, individua fieri [3].

204. Hisce praemonitis, quaestionem solvere aggrediamur. Haec de substantiis materialibus, atque immaterialibus seorsum instituenda est, quippe quod, cum substantiae materiales, atque immateriales toto genere ab se differant, ideo diversis modis, ut inferius videbimus, individuantur. Hoc nobis haud concedit nuperrimus Auctor, qui doctrinam s. Thomae de principio individuationis vel ex eo reiiciendam esse contendit, quod non unicum, sed multiplex principium pro diversis substantiis statuit [4]. Sed perperam; nam, si individuatio naturam rei consequitur, nemo iure reiiciet ullam theoriam ex eo dumtaxat, quod pro diversis substantiis diversa principia individuationis proponit. Itaque, hac absurda opinione omissa, a prima parte quaestionis ordiamur.

205. Sententiae Philosophorum de modo, quo substantia materialis fit individua, sunt plures et discrepantes, eaeque ad quatuor revocari commode possunt. Prima statuit, unumquodque ex se ipso, et ex propria entitate individuum fieri. Ii quidem ista nituntur ratione, quod, cum in rerum natura nonnisi singulare existat, eo ipso,

---

II Sent., Dist. III, pars I, a. 2, q. 2 *resol.* Hanc notionem individui illustrius, uberiusque explicatam invenies apud eumdem Aquinatem in Opusc. XXXIX, *De principio individuationis*.

1) Cf Ioann. a s. Thom., *Op. cit.*, pars II, q. IX, a. 3, p. 673, ed. cit.

2) Et sane perspicuum est id, ex quo res in suo *esse* constituitur, in ipsa re esse oportere. Vid. s. Thom., Opusc. cit. *De princip. individ.*

3) « Subiectum, inquit s. Thomas, est principium individuationis accidentium », 3, q. LXXVII, a. 2 c.

4) Jourdain, *Op. cit.*, lib. I, et c. cit., p. 273, et 274.

quod entitas veluti realis ponitur, veluti singularis sive individua adstruitur, quia unitas, utpote quae cum ipsa entitate convertitur, nihil entitati addit. Hanc opinionem, quam post Durandum [1], Gregorium Ariminensem [2], Gabrielem Biel [3], aliosque Nominales Suaresius pro virili parte defendit [4], Leibnitius [5], et Fenelonus [6] amplexati sunt. Hisce adhaeserunt inter nuperos Rosminius [7], Giobertius [8], Franc. Huetius [9], Iourdanus [10],aliique pauci,quorum sententiae parum, aut nihil dissidentes huc redeunt, principium intrinsecum individuationis esse ipsam realitatem, seu *esse* rei, seu, ut ii loquuntur, qui essentiam ab existentia realiter non distinguunt, ipsam existentiam; et principium extrinsecum esse Deum, qui *esse* rebus largitur [11]. Hinc Giobertius asseruit quamlibet rem ex eo ipso, quod creatur, individuari, indeque fieri, « ut radix individuationis in Deo, non in homine inveniatur, proindeque individuatio sit obiectiva, et divina, non vero subiectiva, et humana [12] », atque ante illum Huetius scripsit « problema principii individuationis, si penitus inspiciatur, esse idem, ac problema creationis [13]».

---

1) *In lib. II Sent.*, Dist. III, q. 2.

2) *In lib. I Sent.*, Dist. XVII, q. 4.

3) *In lib. II Sent.*, Dist. III, q. I, ed. cit.

4) *Op. cit.*, disp. V, sect. 8, n. 23 sqq, et sect. 6, n. 1 sqq.

5) *Disput. metaph. de principio individui* (*Opp. phil.* ed. Erdmann, p. 1, et 2), in qua statuit hanc thesim: « Pono igitur, *omne individuum sua tota entitate individuatur* ».

6) *Traitè de l' existence de Dieu* , part. 2, c. 4, § 6, *Oeuvr. phil.*, Paris 1843.

7) *Antropologia*, lib. IV, c. I, art. 5, *Opp.* vol. X, p. 288 sqq.

8) *Introd.*, c. IV, t. II, p. 78, Brusselle 1840.

9) Huet. *Recherches historiques, et critiques sur la vie, les ouvrages, et la doctrine de Henri de Gand*, part. 2, § 6, p. 175 sqq, Gand 1838.

10) *Op. cit.*, ibid.

11) Haec est ipsissima sententia Durandi, quippe qui in loco citato ait: « Per quod ergo Sortes est individuum? per illud, quod est existens; et haec sunt extrinsece finis, et agens, cuius est producere singulare; intrinsece vero haec materia, et haec forma ».

12) *Loc. cit.*

13) *Loc. cit.* Horum Philosophorum sententiae, ut diximus, in idem recidunt. Nam sententia Rosminii, qui voluit principium individuationis,esse *realitatem*, non distinguitur a sententia Iourdani,qui ipsam in *subsistentia*, seu *existentia actuali* agnovit, quia Iourdanus *essentiam*, *existentiam*, et *subsistentiam* re haud distingui sensit. Vtraque autem cum sententia Huetii, et Giobertii consentit, id enim, quod creatur, est essentia ad existentiam reducta. Denique hae omnes a sententia Nominalium, et Leibnitii non differunt, quia entitas, quam hi pro principio individuationis statuerunt, ut videre licet apud Leibni-

206. Haec prima sententia omnino reiicienda est, quippe quae quaestionem de principio individuationis non solvit, sed tollit. Nam nemo certe negat omnem entitatem, quae est in rerum natura, esse individuam, omnemque entitatem a Deo individuam creari; sed dato, quod omnis entitas, quae in natura existit, est individua, quaeritur, quid sit, quo ea individua efficitur. Certe haec quaestio non est inanis, et frivola, quemadmodum Iourdanus [1], aliique recentes volunt, quippe quod, cum quaelibet res aliquid, quod ipsi cum aliis rebus commune est, atque aliquid quodammodo determinatum, proindeque in se indivisum, ab omnique alia re divisum complectatur, par, aequumque est philosophum inquirere, quid sit, quo unaquaeque res in se indivisa, atque ab omnibus aliis divisa, seu cum aliis incommunicabilis fit. Huic quaestioni certe Nominales [2], recentesque, quos numeravimus, non satisfaciunt, eo quod asserunt quamlibet rem ex sua ipsa entitate, hoc est, ex principiis suis essentialibus, nempe materia, et forma, individuari; hisce enim principiis res in suo *esse speciei*, non vero in *esse individui* constituitur, cum ipsa cunctis rebus eadem specie comprehensis communia sint. Putandum vero non est entitatem, quae est in natura, esse principium individuationis, quatenus complectitur essentialia rei, prout per accidentia determinantur. Nam, si res ita se haberet, accidentia principium individuationis dicenda forent. « Sed quod hoc sit impossibile, s. Thomas ait, manifestum est, quia posterius non est causa prioris: accidentia autem sunt posteriora individuis secundum Porphyrium; licet enim res individua non habeat esse sine accidentibus, tamen naturaliter prior est [3]». Nec iuvat Huetium, et Giobertium ad actionem

---

tium, essentiam, atque existentiam complectitur. Fuere quidam obscuri Scholastici, qui, cum existentiam ab essentia distinguerent, solam existentiam esse principium individuationis arbitrati sunt (vid. Leibnitium, *Op. cit.*, § cit.). Sed hanc opinionem omisimus, quia eius falsitas manifesta est. Et sane id, quo res individuatur, ipsa re individua prius *natura* esse debet; atqui existentia non est *natura* prior re individua, quia res hoc ipso, quod individuatur, existit; existentia igitur principium individuationis esse nequit.

1) *Op. cit.*, lib., et c. citt., p. 276, et 277.

2) Apud Ioannem a s. Thoma, *Op. cit.*, loc. cit., p. 674, et Suaresium, *Op. cit.*, *Disp.* cit., sect. V, n. 1, p. 132.

3) Opusc. cit., *De princip. individ.* Idem inculcavit s. Bonaventura: « Nec potest habere veritatem, quod distinctio individualis sit ab accidentibus, cum individua differant secundum substantiam (*In lib. II Sent.*, Dist. II, pars I, a. 2, q. 2 *resol.*). Ex quo perspicitur ex accidentium collectione individuationem non constitui, quemadmodum nonnulli volunt, sed tantum patefieri. « Accidentia, ait idem Doctor, et proprietates individuationem non faciunt, sed ostendunt (*Ibid.*; cf Albert. M., *De Praedicab.*, tract. IV, c. 7; s. Thom.,

creatricem Dei confugere; nam « principium individuationis, ut idem Doctor de individuatione animae disserens advertit, oportet esse intrinsecum; sed impossibile est, quod Deus sit principium intrinsecum animae, vel alterius creaturae; et ita impossibile est, quod anima individuetur a Deo, tamquam principio intrinseco suae individuationis [1]».

207. Rationi, ob quam haec sententia a Leibnitio [2] secundum Nominales propugnatur, nihil roboris inest. Etenim nemo certe negat quamlibet entitatem, quae est in rerum natura, esse singularem; verum hic non quaeritur, num entitas, quae est in natura rerum, sit singularis,sed quodnam sit principium, ex quo ipsa singularitatem sumit. Quare ex eo, quod nonnisi singulare in rerum natura existit, quidnam huius singularitatis principium sit, minime explicatur. Vnitas autem entitatem certe consequitur, quia omne ens est unum; at vero, cum unitas ipsa vel formalis, seu specifica, vel numerica, sive individua esse queat [3], profecto ipsa individua dicenda non est, nisi entitatem, quae iam individua est, consequatur. Quapropter, si ex eo, quod unitas convertitur cum entitate, colligatur principium individuationis in ipsa rei entitate positum esse, illud ipsum sumitur, quod in quaestione versatur.

208. Altera sententia est Scoti,quam Reales passim sectantur. Is, variis circa individuationis principium sententiis reiectis, contendit substantiam materialem ex aliqua entitate, quae naturalibus eius principiis superadditur, individuam fieri [4], atque hanc entitatem esse ultimam entitatum, quae secundum Scotum, ut alibi diximus [5], in individuo sunt. Haec ultima entitas dicta est *haecceitas*, quia per illam natura redditur *haec*, et singularis.

209. Haec Scoti sententia duplici ratione intelligi potest. Namque haecceitas vel est differentia individualis, seu unitas numerica, quae naturam reddit *hanc*, et singularem; vel ita est differentia in-

---

In lib. V Met., lect. XV, et *Super Boët. de Trinit.*, lect. I, q. II, a. 2 c.; Henr. Gand., *Quodlib.* cit.). Huius rei ratio est, quod nos rem esse individuam cognoscimus, quia in ipsa eiusmodi accidentia invenimus, quae omnia simul in nulla alia re extant; unde individuum in *Logica* (part.I, c.I, art. 2, p. 22) definivimus id , quod ex proprietatibus ita determinatis constat , ut hae omnes eaedem alii convenire nequeant.

[1]) Opusc. cit. *De princip. individ.* « Individuatio, aiebat s. Bonaventura, est ex principiis intrinsecis »; *In lib. III Sent.*, Dist. X, a. 1, q. 3 *ad arg.*

[2]) *Disput. cit.*, § 5-7, p. 1, et 2.

[3]) Cf p. 63-64.

[4]) *In lib. II Sent.*, Dist. III, q. VI, et *Quodlib.*, q. II, art. 3 etc.

[5]) Vol. I, *Ideol.*, c. II, art. 1, p. 319, not. 2.

dividualis, ut, quin ordinem ad aliquod principium individuale intra ipsam substantiam positum habeat, sit aliquid eius naturae superadditum, sive extrinsecus adveniens, quod substantiam ad singularitatem per se determinat.

210. Iam, si sententia Scoti priori significatione accipiatur, ipsa quaestionem non dirimit; siquidem nemo negat substantiam individualem a differentia numerica constitui, sed illud dumtaxat in controversiam adducitur, undenam haec differentia individualis oriatur; quapropter, si haec ipsa haecceitas principium individuationis statuatur, *petitio principii* committitur; naturam enim esse singularem, et *hanc* propter singularitatem, et *haecceitatem* idem valet, ac naturam esse singularem, et *hanc*, quia est singularis, et *haec*. Sin altera significatione intelligitur, falsa omnino est. Etenim omnes entitates illi ultimae entitati praecedentes, quam principium individuationis Scotus esse voluit, vel sunt singulares, vel universales. Si singulares, consequitur singularitatem ex ultima illa entitate non constitui; sin universales, ita ut actu non existant, nisi ab illa ultima entitate contrahantur, illud absurdum existeret, res formalem rationem existendi non accipere ab ipsis principiis naturalibus, sed ex aliquo, quod naturae superadditur. Praeterea principium individuationis, cum individuum substantiale constituat, aliquid accidentale esse nequit; et quandoquidem illud non est, uti ostendimus, ipsa entitas substantiae, oportet, ut sit quidam modus substantialis, qui in ipsa substantia fundamentum, et originem sui agnoscat. Atqui *haecceitas* tamquam entitas assignatur, quae substantiae superadditur, eique extrinsecus advenit. Ergo *haecceitas* principium individuationis dici non potest [1].

211. Tertia sententia est Philosophorum, qui substantias materiales per formam fieri individuas contendunt. Hi ab eo rationis momento permoti sunt, quod individuum non est individuum, nisi quia est in actu, in actu autem nonnisi ratione formae est. Hanc sententiam post quosdam antiquiores Scholasticos [2] tuitus est Zabarella [3], qui illam Averroi, immo ipsi Scoto adscribit [4].

212. Sed ista sententia a vero etiam longe abest. Et sane, cum id, quod individuum est, pluribus commune esse non possit, prin-

---

1) Cf contra Scotum inter recentes Leibnitium, *Disput. cit.*, § 20-26, p. 4, et 5.

2) Apud Henricum Gandav., *Quodlib.* V, q. VIII.

3) *De rebus naturalibus libri triginta*, lib. IX, c. 6, Coloniae 1590.

4) Hoc Zabarellae de Scoto iudicium egregie impugnavit Ripa, *Op. cit.*, ad cap. II, q. IV, art. 2, p. 262, ed. cit.

cipium individuationis radicem unitatis numericae, et incommunicabilitatis cum pluribus prae se ferre debet. Atqui forma tamquam huiusmodi radix admitti nequit, quia « forma, quantum est de se, nata est in pluribus esse [1]; unde « differentia, quae ex forma procedit, inducit diversitatem speciei [2] ». Ergo principium individuationis in forma positum esse nequit [3]. Quod si dicatur formam communem in pluribus esse posse, non autem formam singularem [4], quaerere nobis licet, undenam forma, quae ratione sui est communicabilis, singularis fiat. Certe ipsa hanc singularitatem ex se accipere non potest, alioquin eadem forma simul contrahens, et contracta esset; oportet igitur, ut ex alio principio singularitatem sumat. At, si res ita se habet, aliud principium, non vero ipsa forma illud est, ex quo substantia fit individua.

213. Neque ulla inest vis illi argumento, quo Zabarella, aliique ad suam sententiam probandam utuntur. Primo enim, si proprie loqui velimus individuum non est individuum, quia est in actu, sed quia est incommunicabile; secundo, cum individuum ex ratione formae in actu esse dicitur, id ita intelligendum est, ut forma sit principium, per quod ipsum est unum huius, vel illius naturae, non autem ita, ut sit principium, per quod est absolute numero unum [5].

---

1) *In lib. I Met.*, lect. V. « Forma, alibi ait, quantum est de se, nisi aliquid aliud impediat, recipi potest a pluribus » (I, q. III, a. 2 ad 3). Quid vero sit illud, quod impedit, quominus forma in pluribus sit, iam adnotavimus, in *Log.*, p. I, c. I, art. 2, p. 19, not. 1, et ex mox dicendis planius perspicietur.

2) *Cont. Gent.*, lib. II, c. 93. « Quaecumque contrarietates, alibi ait, sunt ex parte formae, faciunt differre speciem » (*In lib. X Met.*, lect. XI), et rursus: « Quantum est de natura sua, communicabilis est (*forma*), et in multis recipi potest, et recipitur secundum unam rationem, cum una sit ratio speciei in omnibus suis individuis »; Opusc. cit. *De princip. individ.*

3) Audiatur s. Bonaventura hoc in loco: « Quomodo forma sit tota, et praecipua causa numeralis distinctionis, valde difficile est capere, cum omnis forma creata, quantum est de se, nata sit habere aliam sibi similem »; *In lib. II Sent.*, Dist. III, p. I, a. II, q. 2 *resol.*

4) Id innuere videtur Zimara, *Theoremata, seu memorabilium propositionum limitationes*, theor. XI, p. 6, Venetiis 1564.

5) Cf quae contra hanc sententiam Henricus Gand. disputavit (*loc. cit.*). Hic vero putavit individuationem substantiae fieri per duas negationes; unam, qua forma efficitur indivisa in supposito, alteram autem, qua fit divisa ab omni alio. « Quae quidem negatio, concludit, non est simplex, sed duplex, quia est removens ab intra omnem plurificabilitatem, et diversitatem, et ab extra omnem identitatem ». Haec opinio, quae perpaucos fautores habuit, omnino falsa est. Nam, cum quaeritur, quid sit, quo res efficitur individua, certe quaeritur, quid sit, quo res efficitur in se indivisa, ab omni-

214. Reiectis his sententiis, quarta nobis probatur s. Thomae, eiusque discipulorum, qui Aristotelem [1], et Albertum M. [2] secuti principium individuationis esse *materiam signatam quantitate* statuerunt [3]. Principio verum, germanumque eius sensum declarare opus nobis est, ut difficultates, quibus, nisi recte intelligatur, laborare videtur, facile dispellantur.

1° Etsi principium individuationis nequeat esse aliquid, quod ad essentiam rei spectat; tamen ipsum aliquid *substantiale*, seu quod ad ipsum *esse* substantiae refertur, esse debet. Cuius ratio est, quod, cum individuatio substantiae ad praedicamentum substantiae pertineat, ad aliquid substantiale, tamquam ad sui radicem, reduci debet [4]. Quandoquidem autem , ut suo loco explicabimus, ex materia, et forma *esse* substantiae materialis constituitur, principium individuationis ex alterutra necessario sumendum est. « Ad hoc,quod aliqua duo distincta intelligantur,necesse est eorum distinctionem intelligi per aliquid intrinsecum utrique, sicut in rebus creatis, vel per materiam, vel per formam [5] ». At vero ea, « quae conveniunt specie, et differunt numero, conveniunt in forma [6] »; quapropter « nulla forma, vel natura multiplicat numerum, nisi in diversitate materiae [7] ». Hinc « differentia, quae ex materia procedit, inducit diversitatem secundum numerum [8] ».

---

que alia re divisa; quapropter, cum Gandavensis respondet rem fieri individuam ex eo quod est in se indivisa , atque ab omni alia re divisa , reapse asserit rationem, ob quam res est individua, in eo positam esse , quod est individua. Adde, quod, cum individuum esse sit aliquid positivum, et reale, individuatio per aliquid, quod realitatem negat , fieri non potest. Nihilominus Henrici opinionem adnotatam voluimus,quia Franc. Huet (*Op. cit.*, ibid.) asserit se non intellexisse , quid sit , ex quo individuum constitui Henricus voluit; et Carolus Jourdain (*Op. cit.*, lib. II, c. 1, § 3, t.II, p. 34-36, et lib. III, c. 4, § 2, t. II, p. 278, ed. cit.) Henricum principium individuationis in *subsistentia*, seu *existentia actuali* posuisse contendit.

1) *Met.*, lib. XI, c. 8, § 12; et *De Coelo*, lib. I, c. 9, § 2.

2) *De Praedicab.*, tract. IV, c. 7.

3) Cf s. Thom., praesertim Opusc. cit., *De princip. individ.*; *Contr. Gent.*, lib. II, c. 93; I, q. L, a. 4; *In lib. II Sent.*, Dist. III, q. I, a. 4, *sol.* 3 ad 2, et lib. IV, Dist. XII, q. I, a. 1, *sol.* 3 ad 3; *De Ente, et Ess.*, c. 2; Opusc. LXX, *Super Boëtium de Trinit.*, lect. I, q. II, a. 2 ; Opusc. XXXII, quod nonnulli inter supposita immerito recensent , *De natura materiae, et dimensionibus interminatis*, c. 3.

4) Cf Opusc. cit. *Super Boëtium de Trinit.* , q. cit. , a. 2 ad 4.

5) I, q. XL, a. 2 c. — 6) I, q. L, a. 4 c.

7) *In lib. II Sent.* , Dist. III, q. I, a. 4 *sol.*

8) *Contra Gent.* , lib. II, c. 93. Ex quo perspicitur principium individuationis aliquid substantiale esse oportere , non solum prout unitatem indivi-

2° Materia, si absolute, hoc est, sine quantitate spectetur, communis, atque etiam indivisa est. « Impossibile est, ait idem Aquinas, in materia intelligere diversas partes, nisi praeintelligatur in materia quantitas dimensiva . . , per quam dividatur, quia, separata quantitate a substantia, remanet indivisibilis [1] ». Quare, cum haud possibile sit causam gignere effectum, qui sibi repugnat, in materia quantitas, ex qua ipsa individuationem efformat, necessario assignanda est. « Ex hoc, pergit sanctus Doctor, aliquid est natum esse in uno solo, quod illud est in se indivisum, et divisum ab omnibus aliis; divisio autem accidit substantiae ratione quantitatis, ut dicitur in *I Physic.*; et ideo quantitas dimensiva est quoddam individuationis principium [2] ». Vnde « primum individuationis, alibi ait, principium est materia , qua acquiritur esse in actu cuilibet tali formae. . . , et secundarium principium individuationis est dimensio, quia ex ipsa habet materia, quod dividatur [3] ». Hinc forma ratione materiae efficitur *haec*. « Individuatio formae est ex materia, per quam forma contrahitur ad hoc determinatum [4] »; ratione autem quantitatis, quae est « prima dispositio materiae [5] », materia fit *haec*. Materia igitur non absolute spectata, sed prout *talis* est, quae materia *signata quantitate* appellari solet, tamquam principium individuationis a s. Thoma, eiusque discipulis statuitur.

3° Materiam *signatam quantitate* esse principium individuationis non est hoc sensu accipiendum, quod quantitas actu inhaeret materiae. In primis enim quantitas, prout materiae actu inhaeret, individuatione, aeque ac alia accidentia, indiget, proindeque non *individuans*, sed *individuata* est. Deinde principium individuationis, cum aliquid substantiale esse debeat, per aliquod accidens, quod materiae inhaeret, explicari nequit; alioquin inter hoc, et aliud individuum non substantialis distinctio, sed illa, quae, e.g., inter bicubitum, et tricubitum est, intercederet. Quare sapienter Caietanus advertit materiam non dici *signatam quantitate*, prout est quantitatis sub-

---

dui constituit , sed etiam prout efficit, ut unum ab alio distinguatur ; quia cum individuum ad genus substantiae pertineat, duo individua substantialiter inter se distingui oportet. « Ea, quae differunt numero in genere substantiae, non solum differunt accidentibus, sed etiam materia, et forma » ; *Opusc. Super Boëtium de Trinit.*, loc. cit.

1) *In lib. II Sent.*, Dist. III, q. I, a. 4 *sol.*

2) 3, q. LXXVII, a. 2 c.

3) *In lib. IV Sent.*, Dist. XII, q. I, a. 1, *sol.* 3 ad 3.

4) *Quodlib.* VII, a. 3 c.

5) 3, loc. cit. Cf s. Bonav. , *In lib. II Sent.* , Dist. III, part. I, a. II, q. 2 *resol.*

iectum, sed prout est eius fundamentum, et radix, ideoque prout essentialem ordinem ad quantitatem habet [1]. Quod si hoc materia *signata quantitate* significat, tria facile intelliguntur. Primo materia, etsi actu nondum hac quantitate determinetur, tamen tamquam divisa concipitur, non quidem *actu*, et *formaliter*, sed *virtualiter*, nempe quatenus illam quantitatem, tamquam fundamentum, et radix eius, in se includit. Ex quo fit, ut ipsa hoc individuum constituat, et ab omni alio discriminet, quia, cum ad hanc quantitatem intrinsecum ordinem radicis, et causae habeat, ab alia separatur, et dividitur. Secundo, quantitas ad individuationem efformandam, tanquam principium substantiale, concurrit, quippe quod, cum ad ipsam materiae substantiam pertineat, in illa radix, et causa huius quantitatis inveniuntur. Vnde substantia sensibilis, uti B. Albertus M. advertit, quamvis nomine suo quantitatem non includat, tamen quantitatem ab eius principiis oriri significat [2]. Tertio, si recte, et proprie loqui velimus, dicendum nobis non est ex materia, et quantitate unum principium individuationis fieri, sed potius istud principium esse materiam spectatam, prout quantitatem ea ratione, quam nuper exposuimus, in se complectitur. Quocirca neque materia, prout principium individuationis est, prior, vel posterior quantitate est, neque quantitas materiam praecedit, vel subsequitur. Namque, etsi materia sit *natura* prior quantitate, quam actu habet, tamen prior quantitate, quam in se, velut in fundamento, et radice, includit, dici nequit [3].

4° Dimensiones quantitatis, ad quas materia, prout principium individuationis est, ordinem habet, sunt, aiente s. Thoma, *interminatae*, sive *in ratione dimensionum tantum*, non autem dimensiones, prout hae, vel illae sunt. Etenim dimensiones, prout hae, vel illae sunt, variationibus subiiciuntur; quapropter, si essent eae, quae ad individuationis principium concurrunt, individuum, cuius partes saepe mutantur, semper idem numero non maneret. E contrario dimensiones, si *sub ratione dimensionum tantum* spectentur, differentiam secundum situm dumtaxat efficiunt; unde, etiamsi partes mutentur, et posteriores prioribus succedant, tamen, cum in eodem situ sint, idem individuum permanet [4]. E. g., quamvis dimensiones in

---

1) *Comm.* in 1^{am} part. *Summ.*, q. XXIX, a. 1. Alias rationes, quibus Thomistae materiam *quantitate signatam* explicant, videre licet apud Ioann. a s. Thom., *Op. cit.*, p. II, q. IX, art. 4, p. 678 sqq; et Ripa, *Op. cit.*, ad cap. II, q. IV, a. 3, 4, 5, p. 265-285.

2) *Met.*, lib. XII, tract. I, c. 12.

3) Cf Ripa, *Op. cit.*, ibid., art. 6, p. 293.

4) « Dimensiones possunt dupliciter considerari. Vno modo secundum ea-

corpore hominis dilatentur et contrahantur; tamen idem remanet individuum, quia dimensiones eumdém situm semper retinent.

5° Denique materia, ut ad has quantitatis dimensiones ordinem secundum situm habere dicatur, non indiget alio principio, quod ipsam individuam reddit. Etenim in ratione situum, qui sunt differentiae quantitatis, non modo permanentia, et continuatio partium includuntur, sed etiam ordo earumdem partium in toto continetur. Atqui ordines differunt se ipsis, quia conceptus ordinis conceptum distinctionis prae se fert. Ergo aliud principium non expostulatur, ut materia fundamentum, et radix determinatarum quantitatis dimensionum dicatur. « Ipsa quantitas dimensiva secundum se habet quamdam individuationem; ita quod possumus imaginari plures lineas eiusdem speciei, differentes positione, quae cadit in ratione quantitatis: convenit enim dimensioni, quod sit quantitas positionem habens [1] ».

215. Postquam sententiam s. Thomae de principio individuationis, quantum satis est, declaravimus, eius veritatem demonstrare in promptu est. E multis, quae afferuntur, argumentis duo eligimus. 1° Illud est principium individuationis, quo primo posito, ponitur individuatio, et quo primo ablato, illa aufertur [2]. Atqui posita *signata* materia, ponitur primo individuatio, eaque ablata, aufertur. Ergo materia *signata* est individuationis principium. Assumptio ex eo probatur, quod, posita forma, non ponitur individuatio, cum forma ex se sit communis; sed, posita materia signata, statim habetur individuum; illud enim, quod sub hac materia existit, neque cum aliis commune fieri, neque a seipso dividi, neque dici de subiecto potest, quae omnia, ut omnes norunt, individuum constituunt. 2° Non potest illud in dubium revocari, quod Aristoteles aperte

---

rum terminationem, et dico eas terminari secundum determinatam mensuram, et figuram; et sic etiam ut entia perfecta collocantur in genere quantitatis; et sic non possunt esse principium individuationis; quia, cum talis dimensionum terminatio varietur frequenter circa individuum, sequeretur quod individuum non remaneret idem numero semper. Alio modo possunt considerari sine ista determinatione in natura dimensionis tantum, quamvis numquam sine aliqua determinatione esse possint . . . , et sic collocantur in genere quantitatis ut imperfectum. Et ex his dimensionibus interminatis efficitur haec materia signata, et sic individuat formam, et sic ex materia caussatur diversitas secundum numerum in eadem specie »; Opusc. cit. *Super Boëtium* etc., q. cit., a. 2 c.

1) 3, q. LXXVII, a. 2 c. Cf *Contr. Gent.*, lib. IV, c. 65. Quomodo quantitas se per se ipsam individuet, alias uberius dicemus.

2) Cf Arist., *De Anim.*, lib. II, c. IX.

professus est, unitatem materiae esse causam unitatis numericae [1]. Etenim exploratum est, si multiplicetur materia, multiplicari individua, et materiam esse causam huius multiplicationis [2]. Atqui, si principium, ex quo res multiplicatur, non multiplicetur, res una remanet. Ergo, si materia non multiplicetur, unum remanet individuum, et causa huius unitatis est materia. Certe in causis propriis, si affirmatio est causa affirmationis, negatio est causa negationis; sed affirmatio multiplicationis materiae est causa multitudinis individuorum; ergo negatio huius multiplicationis, quae est unitas materiae, est causa non multitudinis, nempe unitatis ipsius individui.

216. Ex iis, quae de individuatione substantiarum materialium statuimus, nullo negotio intelligitur, quomodo animae humanae, substantiae intellectuales, nempe Angeli, et Deus individuentur. Enimvero, quoniam non aliud, nisi materia est principium individuationis, consequitur 1° animas humanas, quippe quae ad coniunctionem sui cum corporibus naturaliter destinantur, ex eo esse individuas, quod ordinem ad sua corpora habent [3]; 2° substantias mere spirituales, quas Angelos Sacrae Litterae appellant, cum neque in se ipsis materiam habeant, neque ad coniunctionem sui cum materia destinentur, ex se ipsis individuas fieri [4]; 3° denique Deum, cum

---

1) « Numero quidem (*unum sunt*), quorum materia una »; *Met.*, lib. IV, § 15, ed. Didot.

2) « At quaecumque multa numero, materiam habent, una etenim et eadem multorum ratio, veluti homines; Socrates vero unus »; *Op. cit.*, lib. XI, c. 8, § 12, ed. Didot.

3) De hoc fusius in *Anthropologia*.

4) « Formae, quae sunt receptibiles in materia, individuantur per materiam. . . ; forma vero quantum est de se, nisi aliquid aliud impediat, recipi potest a pluribus; sed illa fôrma, quae non est receptibilis in materia, sed est per se subsistens, ex hoc ipso individuatur, quod non potest recipi in alio » (I, q. III, a. 2 ad 3. Cf *ibid.*, q. L, a. 4 c.). Nemini negotium facessat, quod sanctus Doctor *substantiam individuari per seipsam* interdum generatim dicat (I, q. XXIX, a. 1 c., et *De princ. individ.*); non aliud enim sibi vult, nisi substantiam, secus ac accidens, non individuari ex eo, quod est in alio subiecto, sed *ex propriis principiis*. Ait enim (I, loc. cit.): « Substantia individuatur per seipsam; sed accidentia individuantur per subiectum, quod est substantia »; atque alibi: « Substantiae ex propriis principiis individuantur, et non ex alio extraneo, sicut accidens ex subiecto » (*Qq. dispp.*, *De Pot.*, q. IX, a. 2 c.). Quoniam substantiae angelicae per se ipsas individuantur, s. Thomas inde confecit ipsas specie inter se differre, ita ut duo Angeli eiusdem speciei inveniri nequeant (I, q. L, a. 4 c.). Hoc quidem, ut idem Doctor advertit, non fit ex eo, quod natura cuiusque Angeli per se spectata in pluribus esse nequit, sed ex eo,

summe simplex, et actus purissimus sit, esse se ipso summe unum, et individuum [1].

ARTICVLVS TERTIVS

De supposito, et persona

217. Substantiae, quae in natura rerum nobis occurrunt, vel rationem partis praeseferunt, ita ut ad aliud perficiendum destinentur, et ex coniunctione sui cum eo, quod perficiunt, compleantur; e.g., *anima hominis*, *corpus* eius, vel *manus* etc.; vel nullum ordinem ad alterum perficiendum habent, nec ab altero complentur, sed aliquid in se integrum, et completum sunt, puta *homo totus*, *planta*, *sol* etc. Hinc distinctio substantiae in *completam*, et *incompletam* exurgit. Completa ea dicitur, quae ad coniunctionem sui cum altera substantia non destinatur. Incompleta est ea, quae destinatur ad coniunctionem sui cum altera substantia, cum qua unum compositum substantiale efformat. Iam perspicuum est substantias incompletas *per se* esse, quia alteri, veluti subiecto, non inhaerent; proindeque ab accidentibus distingui; sed prout totum substantiale componunt, nonnisi in ipso substantiali composito perfici. Ex quo fit, ut ipsae, quemadmodum s. Thomas advertit, non sint « in praedicamento substantiae sicut species, sed solum sicut principia [2]». Substantiae autem completae non sunt in aliquo, tamquam *in subiecto*, neque in aliquo, tamquam *in toto*; proindeque iure, dicuntur esse *sui ipsius*, hoc est, absoluta ratione *per se*, et *non in alio*, existere. Quod si substantia completa est *sui ipsius*, consequitur proprium quoque illius esse, quod, quidquid agit, sibi agit, cum substantiae incompletae, quippe quae non sunt sui ipsius, quidquid agunt, non sibi, sed subiecto, a quo perficiuntur, agant. Ita, quidquid homo operatur, operatio ei tribuitur; et cum manus percutit instrumentum, non proprie manus, sed manus per hominem agere dicitur.

---

quod, cum omnis materiae sit expers, non inveniuntur subiecta, in quibus ipsa multiplicetur. Vid. *De Spirit. Creat.*, q. unic., a. 8 ad 4.

[1]) « Sicut in aliis rebus fit individuatio rei communis receptae per id, quod est recipiens; ita divina Bonitas, et Esse individuatur ex ipsa sui puritate, per hoc scilicet, quod ipsa non est recepta in aliquo »; *In lib. De Causis*, lect. IX; cf *Qq. dispp.*, *De Pot.*, q. VIII, a. 2 ad 5. De hac re plura in *Theodicea.*

[2]) *In lib. II Sent.*, Dist. III, q. I, a. 1 ad 1.

218. Iamvero actus, sive perfectio, per quam substantia completa existit, *subsistentia* appellatur. Quare subsistentia ita definiri solet: *Actualitas, seu perfectio, per quam natura fit sui ipsius, et non alterius*, vel etiam, *perfectio, per quam natura ultimo completur, et terminatur, ita ut sit, et operetur, quin cum altera se communicet* [1]. Porro, si subsistentia concrete sumatur, dicitur *suppositum*; quocirca suppositum est *substantia individua, et completa incommunicabiliter subsistens*. Quod si suppositum intelligentia perfruatur, digniori nomine *persona*, vel *hypostasis* nuncupatur [2], eaque secundum Boëtium vulgo definitur: *Rationalis naturae individua substantia*.

219. Haec personae definitio omnia, quae ad ipsam constituendam expostulantur, perbelle complectitur. Nam persona in primis nonnisi *substantia* esse potest; cum enim accidentis sit subiecto inesse, ipsum a perfecta ratione existendi in se, hoc est, a subsistentia, longissime abest [3].

220. Praeterea, cum persona dicitur *individua*, triplicem *incommunicabilitatem* ad ipsius rationem pertinere significatur [4]. Prima illa est, per quam, ut s. Thomas inquit, « privatur communitas universalis [5] », hoc est, per quam persona nonnisi substantia singularis est; « natura enim universalis, ut s. Damascenus inquit, non subsistit secundum se, sed in nuda contemplatione consideratur [6] ». Hinc persona,

---

[1]) Hanc subsistentiam Graeci modum existendi *per se, proprie, seorsum, perfecte*, vel existentiam proprio termino circumscriptam appellitant. Cf prae caeteris s. Damasc., *Dialect.*, c. 42, 43, 44, 67, et *De duab. voluntatibus*, § 7.

[2]) De etymologia, et diversa significatione huius vocis cf Nottebaum, *De personae, vel hypostasis apud Patres, theologosque notione, et usu*, § 2 et 3, p. 4-9, Susati 1853.

[3]) Cf s. Thom., *Qq. dispp.*, *De Pot.*, q. IX, a, 2 c.

[4]) Cf s. Thom., *In lib. I Sent.*, Dist. XXV, q. I, a. 1 ad 7, et s. Bonav. *In lib. I Sent.*, Dist. XXV, a. 1, q. 1 *ad arg.*

[5]) *In lib I Sent.*, loc. cit.

[6]) *De Fide orthod.*, lib. III, c. 11. « Quae communia, ait quoque (*ibid.*, c. 6), et generalia sunt, de particularibus sibi subiectis praedicantur. Commune porro quidem essentia est, particulare persona ». Hanc doctrinam, omissis aliis PP. Graecis (cf de his opus nostrum, *I principali sistemi* etc., c. 3, § 10, p. 491-495), s. Augustinus perspicue tradiderat. Praestat eius verba afferre, ne quis cum Petavio (*De Theol. dogm.*, *De Trin.*, lib. IV, c. 7, n. 9, t. II, p. 218) putet definitionem personae ab illo Doctore diligenter expositam non fuisse. « Quod si dicunt, ait, substantiae, vel personae nomine non speciem significari, sed aliquid singulare, atque individuum; ut substantia, vel persona non ita dicatur, sicut dicitur homo, quod commune est omnibus hominibus, sed quomodo dicitur hic homo, velut Abraham,

monente s. Thoma, addit essentiae *talem modum existendi*. « Sicut nomen, ait, quod significat naturam, est commune, et definibile, ut homo, vel animal; ita nomen, quod significat naturam cum tali modo existendi, est hypostasis, vel persona[1] ». Altera est, « qua priva-

---

velut Isaac, velut Iacob, vel si quis alius, qui etiam digito praesens demonstrari possit »; *De Trin.*, lib. VII, c. 6, n. 11.

[1]) *Qq. dispp.*, *De Pot.*, q. IX, a. 2 ad 1. Personalem tesseram *in tali modo existendi* consistere non solum de personis creatis, sed etiam de Personis Divinis, quas in Deo esse Fides Catholica nos docet, dicendum est. « Ratio suppositi, inquit Henricus Gandavensis (*Op. cit.*, art. XXXIV, q. 2, n. 20), non dicit in Deo, sicut nec in creaturis super essentiam, et naturam, nisi modum essendi, scilicet esse distinctum ab alio ». Nisi quod maximum inter utrasque discrimen intercedit. Namque 1° commune in personis humanis est natura specifice quidem, sed non numero una; in Personis autem Divinis est una, eademque numero natura, quae ob summam foecunditatem cum tribus Divinis Personis communicatur. 2° In personis creatis personales modi existendi ex diversis modis, quibus essentia determinatur, sive, ut s. Thomas ait (*Quodlib.* IX, a. 3 c.), ab *esse superaddito* constituuntur; ast id asserere de Personis Divinis, quae unum, idemque cum Essentia sunt, tam absurdum est, quam in Deo compositionem admittere (cf s. Bonav., *In lib. I Sent.*, Dist. XXV, a. I, q. 2 *ad arg.*). Quod si quaeras quinam sint personales modi existendi, ex quibus Divinae Personae distinguuntur, s. Augustinus respondet ipsos neque aliquid accidens esse, quia « nihil in Deo secundum accidens dicitur », neque aliquid, « quod secundum substantiam dicitur », quia, ut paullo ante diximus, substantia in Divinis Personis una, eademque numero est; sed proprie consistere in eo quod « dicitur ad aliquid, sicut Pater ad Filium, et Filius ad Patrem » (*De Trin.*, lib. V, c. 4, n. 6), hoc est, in quibusdam eiusdem Divinae Substantiae relationibus, quae sunt Paternitas, Filiatio, et Spiratio passiva. « In Divinis, inquit Henricus Gandavensis, suppositum constituitur ex essentia, et relatione, sive magis proprie loquendo, et evitando suspitionem compositionis, essentia, et relatio, sive essentia cum ratione respectus constituunt Suppositum Divinum, ut ambo cadant natura, et significatio eius » (*Op. cit.*, art. LVI, q. IV, a. 8). Hinc illi personales modi existendi, aiente s. Bonaventura, « proprie, et principaliter secundum relationem, ex consequenti vero secundum substantiam dicuntur, causaliter loquendo » (In *Op.* cit., Dist. XXXI, p. I, a. 1, q. 2 *resol.*). Hae autem relationes non quidem ab ipsa Essentia Divina, sed inter se realiter distinguuntur; unde fit, ut Tres Personae Divinae, cum unam numero Essentiam habeant, ab se realiter distinguantur. « Non enim, ita ad hanc rem argumentatur s. Thomas, relatio distinguit realiter, nisi secundum oppositionem respectus, quam habet. Illa autem oppositio non est ad hoc, in quo relatio habet esse, sed ad hoc, ad quod dicitur, et ideo relatio non distinguitur realiter ab essentia, et persona, in qua est, sed a persona alia, ad quam dicitur » (*In lib. 1 Sent.*, Dist. XXXIV, q. I, a. 1 ad 5). Neque dicas Naturam Divinam, cum a Personis realiter non distinguatur, incommunicabilem, aeque ac istas, esse. Etenim, ut apposite inquit idem sanctus Doctor, « de eo, quod est idem re, et differens ratione, nihil prohi-

tur communitas particularis, quam habet in constitutione totius [1]». Inde fit, ut substantia incompleta nequeat esse persona, quia hoc ipso, quod incompleta est, existentia proprie subsistenti, seu per se completa, et perfecta caret. Hinc « anima separata, aiente s. Thoma, est pars rationalis naturae, scilicet humanae, et non tota natura rationalis hominis, et ideo non est persona [2]». Tertia est, « qua privatur communitas assumptibilis coniuncti rei digniori [3]», hoc est, qua natura, si cum alia excellentiori coniungatur, propriam hypostasim in coniunctione amittit, atque in illa hypostasi subsistit, quam excellentior natura retinet [4].

---

bet contradictoria praedicari. . . Vnde, cum essentia, et proprietas sint idem re, et differant ratione, nihil prohibet, quin unum sit communicabile, et aliud incommunicabile » (*Qq. dispp.*, *De Pot.*, q. VII, a. 1 ad 5; cf s. Bonav. *In lib. I Sent.*, Dist. XXXIV, a. I, q. 2 *ad arg.*). Vid. de his nostrum opus, *I principali sistemi* etc., loc. cit., p. 536-543.

1) *In lib. I Sent.*, Dist. XXV, q. I, a 2 ad 7.

2) *Qq. dispp.*, *De Pot.*, q. VII, a. 2 ad 14. « Substantia individua, alibi inquit, quae ponitur in definitione personae, importat substantiam completam per se subsistentem separatim ab aliis: alioquin manus hominis posset dici persona, cum sit quaedam substantia individua; quia tamen est substantia individua, sicut in alio existens, non potest dici persona »; 3, q. XVI, a. 12 ad 2.

3) *In lib. I Sent.*, loc. cit.

4) Id in ss. Incarnationis mysterio evenit, quia, cum humana natura a Verbo assumpta fuit, « Persona divina, ut Aquinas ait, sua unione impedivit, ne humana natura propriam personalitatem haberet »(3,q.IV,a. 2 ad 3). Vnde « naturae assumptae non deest propria personalitas propter defectum alicuius, quod ad perfectionem humanae naturae pertineat, sed propter additionem alicuius, quod est supra humanam naturam, quod est unio ad Divinam Personam » (*ibid.* ad 2). Nulla autem repugnantia in eo invenitur, quod persona excellentioris dignitatis subsistentiam suam cum aliqua inferiori natura communicet (cf eundem s. Thom., *In lib. III Sent.*, Dist. V, q. II, a. 1 ad 2). Et sane, repugnantia adesset, si persona cum quavis alia persona coniungeretur, ita ut huius communicationis terminus esset una persona, quia personales modi existendi ita inter se distinguuntur, ut qui est proprius unius ad alterum non pertineat; vel si persona cum aliena natura ita communicaretur, ut simul cum hac in unam compositam naturam concresceret, quia si id fieret, necesse foret, ut simul cum natura personae etiam modus existendi eius mutaretur, hoc est, ut prima persona mutaretur, novaque nasceretur. Iamvero nihil horum evenit in illa coniunctione, qua excellentior persona cum aliena natura ita communicatur, ut, utraque natura integra manente, personalitas inferioris naturae ad personalitatem *praeexistentem* excellentioris naturae *trahatur* (*In lib. III Sent.*, Dist. V, q. II, a. 1 ad 1). Ad id quoque spectant haec verba sancti Doctoris: « Dicendum, quod persona dicitur incommunicabilis, inquantum non potest de pluribus sup-

221. Denique additur illa vox *rationalis*, ut subsistentia cuiuslibet naturae singularis completae ab illa, quae propria intellectualis naturae est, distinguatur [1]. Ex notione personae, quam tradidimus, illud etiam perspicitur, personam esse integrum operationum suarum principium, quippe quod nulla natura aliquid agit, nisi iam subsistat. Hinc illud effatum: *Actiones sunt suppositorum*, quod idem valet, ac, etsi natura fons sit et principium, *quo* operationes eliciuntur, tamen *suppositum* seu *persona* est integrum, et completum principium, *quod* operatur [2].

222. Hanc, quam ex Patrum, et Scholasticorum fontibus hausimus, personae notionem nonnulli hodierni Germaniae Theologi, a Rationalistarum placitis non, uti par est, abhorrentes, aspernantur, eiusque in locum alias sufficere volunt, quae huc redeunt, quod persona est *natura sui conscia* [3].

223. Huius sententiae absurditatem multa ostendunt. Sane 1° conscientia est actus, quo natura intellectrix se, suasque operationes cognoscit. Atqui, aiente s. Thoma, « actus omnis est rei subsistentis, et perfectae [4] », hoc est, *suppositi*, vel *personae*. Ergo conscientia personam iam constitutam expostulat; tantum abest, ut illam constituat. 2° Si persona in *conscientia* posita esset, anima etiam sine corpore persona humana esse posset, quippe quod ipsa corpore non eget, ut sui conscientiam habeat; atqui sola anima, utpote substantia incompleta, persona esse nequit; persona igitur ex conscientia sui ipsius exurgere non potest. 3° Ii, qui hanc novam definitionem tradunt, si sibi constare velint, doceant necesse est homines, cum sine conscientia sui ipsius nascantur, minime nasci uti personas, sed annorum

---

positis praedicari; nihil tamen prohibet, plura de persona praedicari. Vnde non est contra rationem personae sic communicari, ut subsistat in pluribus naturis »; 3, q. III, a. 1 ad 2.

1) « Additur *rationalis* naturae, inquantum significat singulare in rationalibus substantiis »; I, q. XXIX, a. 1 c.

2) Hinc humana Christi natura operari non posset, nisi in Verbo Divino subsisteret (vid. s. Thom., 3, q. XIX, a. 1 ad 3). Qua de re Theologi docent omnes Christi operationes, quae ab Eius humana natura promanant, esse θεανδρικάς, *Deiviriles*, idque fieri « non per aliquam confusionem operationum, seu virtutum utriusque naturae, sed per hoc, quod Divina operatio Eius utitur humana, et humana Eius operatio participat virtutem Divinae operationis »; 3, q. XIX, a. 1 ad 1. Cf Petav. *De Incarn.*, lib. VIII, c. 11, § 12.

3) Cf prae caeteris Zucrigè, qui ait: « *Ego* igitur, seu Personalitas, non est aliud, nisi ens sciens se ipsum, seu conscientia »; *Defensio scientifica theoriae christianae Trinitatis* (germ.), p. 244, Viennae 1846. Cf ibid., p. 181, 187, 188, 203, et 244.

4) *In lib. I Sent.*, Dist. XXXIV, q. I, a. 1 ad 1.

cursu fieri personas, proindeque infantes, priusquam mentis suae compotes fiant, haudquaquam esse personas, eoque demum temporis puncto personas effici, quo eorum anima ad se ipsam redit. Iam haec plane inaudita Theologis, et Philosophis sunt, hi enim omnes hominem, tamquam personam nasci, terminumque generationis nonnisi personam esse concorditer docent [1].

224. Iisdem rationis momentis exploditur opinio Lockii, qui *identitatem* personae in conscientia propriarum actionum, seu in actu, quo quisque operationum suarum est conscius, ponendam esse censuit [2]. Enimvero, 1° quoniam sicut persona, ita eius identitas conscientiam praecedit; idcirco sicut persona, ita eius identitas in conscientia posita esse nequit. 2° Vt alia absurda, quae ex lockiana sententia profluunt, missa faciamus, si personae identitas a conscientia nostrarum actionum penderet, nos in somno, in quo illa conscientia destituimur, non eadem persona essemus, ac in vigilia; immo, cum in ipsa vigilia praeteritarum actionum unico actu numquam re-

---

1) Si haec nova personae definitio in dogmatis Fidei declarandis adhibeatur, ea certe ad errores ipsis contrarios necessario ducit. Enimvero, quoniam in Deo una, eademque est scientia, qua se cognoscit, ex ipsa flueret unam in Deo esse personam. Nos equidem non latet Theologos, huius definitionis fautores, ex eo quod personam esse naturam consciam sui arbitrantur, sicut tres Personas, ita tres conscientias in Deo realiter distinguere (vid. Zucrigè, *Op. cit.*, p. 266). Ast hoc commentum tres naturas in Deo statuit, Personarumque Trinitatem destruit. Et sane statuit tres naturas; quia, si persona est natura conscia sui, tres conscientias tres naturae consequantur oportet. Personarum autem Trinitatem destruit; quia, ut s. Thomas ait (I, q. XXXII, a. 3 ad 3), « in Divinis plures proprietates... cum non opponantur ad invicem relative, non differunt realiter ». Atqui tres, quas illi adstruunt, conscientiae nullam oppositionem relationis includunt. Ergo ex trium conscientiarum distinctione Trinitas Personarum explicari haud potest. Praeterea illa personae notio catholicam circa Incarnationis mysterium fidem etiam pessumdat. Etenim humana natura Christi conscientia sui orbata non fuit, tum quod conscientia naturam intellectualem necessario consequitur, tum quod, si res secus esset, humanam Christi naturam libertate destitutam fuisse dicendum foret, cum inter omnes conveniat nullum esse homini libertatis usum, priusquam sui conscius evadat. Quod cum ita se habeat, nemo non videt, si persona esset natura sui conscia, humanae Christi naturae nihil defore, ex quo perfecta persona humana constitueretur; unde nestoriana haeresis existeret. Quod si quis dicat in Christo conscientiam sui inferiorem, et humanam a superiori, et divina esse quodammodo absorptam, is profecto, dum nestorianismum vitat, in eutychianismum incidit. Nam, quia conscientia ad naturam intellectualem necessario pertinet, in Christo humanam sui ipsius conscientiam a Divina absorptam esse tam sacrilegum est dicere, quam inferiorem naturam, eiusque naturalem operationem a superiori absorptam fuisse.

2) *Op. cit.*, lib. II, c. 27, § 9.

miniscamur, eadem, et non eadem persona simul essemus; eadem quidem ob memoriam aliquarum actionum; non eadem vero propter aliarum oblivionem. Frustra Lockiani nobis obiicerent personam, eadem substantia intellectuali manente, mutari; siquidem, cum substantiae intellectuales, ipso Lockio concedente [1], cum aliis incommunicabiles rationem personae habeant, fieri nequit, ut, dum persona mutatur, substantia eadem maneat.

225. Quod si quis quaerat, undenam identitas nostrae personae repetenda sit, ei in memoriam revocamus personam in homine non esse solam animam, aut solum corpus, sed aliquid ex anima, et ex corpore compositum, cuius subsistentia, ut in *Anthropologia* ostendemus, ex *esse*, quod anima cum corpore communicat, constituitur. Iam anima, utpote substantia intellectualis, ideoque expers partium, nequit substantialiter mutari. Corpus vero, etsi partium mutationem experiri queat, tamen, quamdiu cum anima coniungitur, idem numero manet. Cuius ratio est, quia numerica corporis identitas, ut ex iam dictis [2] patescit, ex eo oritur, quod eaedem partium dimensiones secundum situm permanent; hae autem dimensiones in nostro corpore, quamdiu cum anima coniungitur, numquam mutantur, puta, sive homo sit puer, sive adolescens, sive vir, sive senex, caput, et ceterae eius corporis partes semper eumdem situm habent [3]. Hinc, quoniam eadem substantia animae cum eodem *numero* corpore *esse* suum communicat, eadem dicenda est hominis persona, sive eadem, sive diversae eius operationes sint.

226. Expositis subsistentiae, et personae, sive suppositi notionibus, nonnullas quaestiones, quae circa ipsas agitantur, exsolvamus oportet.

Harum prima est, utrum substantia a natura realiter distinguatur. Perspicuum ex se est nos hic non quaerere, utrum subsistentia distinguatur a natura, prout haec ipsam essentiam rei significat; si enim, uti iam ostendimus [4], existentia in rebus creatis ab essentia distinguitur, dubitari non potest, quin subsistentia quoque ab ipsa distinguatur. Apposite s. Thomas: « In significatione naturae includitur solum id, quod est de ratione speciei; suppositum autem

---

1) *Ibid.*, § 26.

2) Cf p. 125-126.

3) « Non est autem alius numero homo secundum diversas partes, et aetates, quamvis non quidquid materialiter est in homine secundum unum statum, sit in eo secundum alium »; *Contr. Gent.*, lib. IV, c. 81, n. 4. Cf *Quodlib.* VIII, a. 5 ad 2.

4) P. 55.

non solum habet haec, quae ad rationem speciei pertinent, sed etiam alia, quae ei accidunt; et ideo suppositum signatur per totum, natura autem, sive quidditas, ut pars formalis [1] ». Itaque, illud, quod in dubium adducitur, in hoc versatur, utrum, necne in rebus creatis realis distinctio inter subsistentiam, et singularem naturam intercedat [2].

227. Iam sententia affirmans veritati procul dubio consentanea est. Et sane natura, etsi singularis, imo completa sit, actualem tamen sui propriam subsistentiam in se non includit, quia, ut diximus [3], nihil vetat, quominus ab aliena subsistentia perficiatur, sive, ut aiunt, *terminetur*. Apposite s. Thomas: « Sciendum est, quod non quodlibet individuum in genere substantiae, etiam in rationali natura, habet rationem personae, sed solum illud, quod per se existit, non autem quod existit in alio perfectiori [4] ». Iam, si natura singularis prout natura est, subsistentiam non praesefert, haec tamquam aliquid ab ipsa realiter distinctum censenda est. Sane singularitas naturae, monente eodem Aquinate, efficit, ut ipsa sit *haec* natura, non vero, ut sit *hoc* subsistens. « Dicendum, ait, quod est duplex singularitas, scilicet singularitas naturae, ut haec humanitas, et singularitas subsistentis in natura, ut hic homo [5] ».

228. Ex his pronum est respondere huic secundae quaestioni, utrum subsistentia sit aliquid positivum, an mera negatio. Sunt enim e Scotistis, qui putant subsistentiam id dumtaxat efficere, ut natura

---

1) *Quodlib.* II, a. 4 c. Cf I, q. III, a. 3 c.

2) *In rebus creatis* inquimus; nulli enim dubium est, quin Divinae Personalitates a natura *ratione* tantum distinguantur.

3) P. 131.

4) 3, q. II, a. 2 ad 3.

5) *In lib. III Sent.*, Dist. II, q. II, a. 1 *sol.* 3 ad 2. « Nomen, persona, alibi ait, non est impositum ad significandum individuum ex parte naturae, sed ad significandum rem subsistentem in tali natura » (I, q. XXX, a. 4 c.). Haec distinctio inter naturam, et subsistentiam, ut s. Thomas ostendit, in Angelis etiam admittenda est. « In solo Deo, ipse inquit, non invenitur aliquod accidens praeter Eius Essentiam, quia suum Esse est sua Essentia . . . , et ideo in Deo est omnino idem suppositum, et natura. In Angelo autem non est omnino idem, quia aliquid accidit ei praeter id, quod est de ratione suae speciei, quia et ipsum esse Angeli est praeter eius essentiam, seu naturam, et alia quaedam ei accidunt, quae omnino pertinent ad suppositum, non autem ad naturam » (*Quodlib.* II, a. 4 c.). Quod si sanctus Doctor alibi (I, q. III, a. 3 c.) in substantiis mere intellectualibus *non differre suppositum a natura* adstruit, non aliud sibi vult, quam illas substantias non ex aliquo materiali principio, sed se ipsis, individuas fieri. Cf Roselli, *Op. cit.*, pars III, q. II, art. 6, p. 44 46, ed. cit.

cum altero communicari nequeat, eamque idcirco in mera negatione communicabilitatis consistere [1]. At nobis, secundum s. Thomam [2], certum videtur subsistentiam esse quidquam positivum. Etenim natura ex subsistentia valde perficitur; quippe quod per ipsam ita sui iuris fit, ut ei non solum non sit opus, sed ne possibile quidem sit se cum altera communicare. Atqui aliquid perfici non potest, nisi per id, quod est positivum, et reale. Ergo subsistentia in mera negatione posita non est [3].

229. Quod si quaeratur, quidnam sit hoc positivum, quod subsistentia supra naturam addit, responderi potest esse quemdam modum, quo natura completur, sive terminatur, fitque sui iuris. Ex quo perspicitur naturam a subsistentia distingui, « non quia natura sit una res, et suppositum alia res »; sed veluti modum a re, « quia secundum modum significandi natura significatur. . . ut constituens, et suppositum, ut constitutum [4]».

---

[1]) Ipse Scotus in hanc sententiam inclinare videtur. Vid. *In lib. III Sent.*, Dist. 1, q. 1.

[2]) « Hoc nomen persona, ait, non est nomen negationis . . . . sed rei »; I, q. XXX, a. 4 c.

[3]) Solutio harum quaestionum ex Divina Revelatione mirifice comprobatur. Quae nos docet Verbum coniunxisse sibi humanam naturam in unitate suae subsistentiae, consumpta subsistentia eius propria. Iamvero, si Verbum divinum coniunxit sibi naturam humanam per aliquid, quod vice subsistentiae humanae fungitur, procul dubio subsistentia non est mera negatio, sed quidquam reale. Neque dicas, cum nihil positivum sit in natura humana, quod a Verbo assumptum non fuerit, subsistentiam, quae assumpta non fuit, non esse aliquid positivum. Etenim Verbum assumpsit omnem entitatem naturae humanae, et quidquid ad eam pertinet in ratione naturae, hoc est, quidquid naturam constituit, non tamen illud, quod humanam naturam perficit, seu *terminat*. Praeterea, quandoquidem Verbum, uti a Fide edocemur, naturam humanam individuam, et singularem sine subsistentia propria assumpsit, id argumento est subsistentiam realiter distingui a natura; fieri enim nequit, ut ex duobus, si re ipsa idem sunt, unum adsumatur, alterum relinquatur. Hinc Patres perstringebant haereticos argumentatione, quae huc redit: Si natura, et persona unum, idemque sunt, in Christo duae naturae, et una persona admitti non possunt; sed assentiendum est aut Nestorianis qui, cum duas naturas in Christo agnoscant, inde arguunt esse in Eo duas personas, aut Eutychianis, qui ex eo, quod in Christo una est persona, concludunt unam in Eo esse naturam ex mixtione duarum naturarum effectam. Cf s. Damasc., *De Fide Orthodoxa*, lib. III, c. 9, et Lequien in nott. ad illud caput.

[4]) *Quodlib.* II, a. 4 *ad arg. in contrarium.* « Subsistentia, inquit Ioannes a s. Thoma, addit supra naturam terminum quemdam, seu formalitatem excludentem modum inhaerentiae, et modum partis communicabilis, sicque reddit naturam terminatam, et incommunicabilem ulteriori termino, sicut etiam punctum terminat lineam positiva additione, et terminatione »; *Op. cit.*, pars II, q. VII, art. 1, p. 388.

230. Denique, si substantia distinguitur realiter a natura, distinguiturne etiam realiter ab existentia? Verisimile est subsistentiam re ipsa distingui ab existentia. Si enim subsistentia unum re ipsa esset cum existentia, necesse foret, cuicumque convenit existentia, ei subsistentiam quoque convenire. At res ita se non habet; nam subsistentia est propria substantiarum completarum, cum existentia sit his, aeque ac substantiis incompletis, imo etiam accidentibus communis. Accedit, quod subsistentia, seu suppositum ex ipsa coniunctione partium,ex qua totum completum, et *terminatum* oritur, naturae convenit; existentia autem ipsi toti convenit, prout actioni causae producentis subiicitur. Neque aliter s. Thomas opinatur, quippe qui ait: « Esse consequitur. . . personam, sive hypostasim sicut habentem esse [1]».

ARTICVLVS QVARTVS

De accidente

231. Specialis modus essendi, qui modo, quo substantia est, opponitur, *accidens* appellatur. Quapropter sicut substantia est res, cui *esse* non in alio convenit; ita accidens est res, cui convenit *esse* in alio, tamquam in subiecto.« Est, inquit s. Thomas, definitio accidentis . . . res, cui debetur esse in alio [2] ». Quod cum ita sit, ad notionem accidentis penitus intelligendam explorare opus nob is est, quid accidens inhaerere subiecto significet [3].

---

1) 3, q. XVII, a. 2 ad 1.

2) *In lib. IV Sent.*, Dist. XII, q. I, a. 1, *sol.* 1 ad 2. Accidens, de quo hic agimus, est accidens *physicum*, quod *categoricum*, seu *praedicamentale* dicitur, non vero accidens *logicum*, quod *categorematicum*, seu *praedicabile* appellatur. Iam hae duae accidentis species in eo consentiunt, quod utraque est res, cui esse in alio convenit. Ast unum ab altero differt, quod accidens praedicamentale denotat illud, quod rei,quae per se est,nempe substantiae, opponitur; accidens autem praedicabile significat illud praedicati genus, quod intellectus essentiae rei advenire intelligit, et maxime illud, quod accidens *commune*, seu *individui* (cf *Logic.*, p. I, c. I, art. 2, p. 22, n.1) nuncupatur. « Accidens, s. Thomas ait, a philosophis dupliciter sumitur. Vno modo, secundum quod dividitur contra substantiam. . . Alio modo, secundum quod ponitur a Porphyrio unum quinque universalium »; *Qq. dispp.*, q. unic. *De Sp. Cr.*, a. 11 c.

3) Iam ostendimus substantiam esse subiectum accidentis (*Log.*, p. I, c. I, art.4, p.28-29 vol. I), simulque declaravimus,quomodo unum accidens possit esse subiectum alius accidentis (p. 29, not. 1).Lubet nunc ad huius rei maiorem perspicuitatem haec alia s.Thomae verba exscribere: « Dicendum, quod

232. In primis accidentia, Scholasticorum sententia, a *modis*, sive accidentia *absoluta* a *modalibus* distinguenda sunt. Ipsi quidem, cum s. Augustini doctrinam prae oculis haberent, observarunt ea, quae substantiae accidunt, secundum quemdam modum ei accidere. Enimvero, quoniam res creatae non sunt ipsum suum *esse*, sed a Deo *esse* suum recipiunt, necesse est, ut quaelibet res creata *esse* habeat quibusdam limitibus coercitum, sive, ut aiunt, *mensuratum*, quia res quidquid recipit, secundum naturam suam, hoc est, naturae suae *commensuratum* recipit [1]. Atqui « mensura, aiente s. Augustino, omni rei modum praefigit [2] ». Ergo quidquid rerum creatarum [3] existit, « quodam modo, ut idem Doctor ait, cohiberi [4] » debet. Porro, cum in rebus creatis sit et aliquod *esse* substantiale, et aliquod *esse* accidentale, consequitur in qualibet re creata modum inveniri non solum in iis, quae eius substantiam constituunt, sed etiam in iis, quae substantiae accidunt [5]. Iam modi, secundum quos accidentia substantiam afficiunt, accidentia *modalia*; ipsa autem accidentia, quae substantiam afficiunt, accidentia *absoluta* appellantur. E. g., motus est accidens absolutum; segnities autem, vel velocitas motus est accidens modale. Item calor aquae est accidens absolutum; intensio autem caloris est accidens modale [6].

233. Iam Scholastici docent 1° accidentia realiter a substantia di-

---

accidens per se non potest esse subiectum accidentis; sed unum accidens per prius recipitur in substantia, quam aliud: sicut quantitas, quam qualitas. Et hoc modo unum accidens dicitur esse subiectum alterius, ut superficies coloris, inquantum substantia uno accidente mediante recipit aliud »; I, q. LXXVII, a. 7 ad 2.

1) Cf s. Thom., *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. XXXI, a. 6 c.

2) *De Gen. ad litt.*, lib. IV, c. 3, n. 7.

3) *Rerum creatarum* inquimus, quia, cum Deus sit ipsum *esse*, ob idque nullis limitibus coerceatur, Ipse, ut idem s. Augustinus ait, « supra omnem creaturae modum est », ab Eoque, utpote omnium rerum auctore, « modus omnibus tribuitur rebus, ut aliquo modo esse possint »; *De nat. boni contr. Man.*, lib. I, c. 22.

4) *De nat. boni* etc., l. c. c. 21.

5) Cf s. Thom., q. cit. ad 5. S. Augustinus animadvertit modum etiam actionibus humanis praefixum a Deo esse, ne ultra limites ipsis assignatos progrediantur. « Est etiam, inquit, mensura aliquid agendi, ne sit irrevocabilis, et immoderata progressio »; *De Gen. ad litt.*, lib. IV, c. 4, n. 8.

6) Accidentium modalium diversa genera extant. E. g., modus potest esse vel *positivus*, vel *negativus*, quia vel aliquid in re ponit, puta velocitatem in motu, aut intensionem in calore, vel ulteriorem realitatem de re negat, uti remissionem in calore. Rursus modus positivus *internus*, vel *externus* esse potest, prout rem afficit vel extrinsecus, puta rectitudo, aut curvitas in linea, vel extrinsecus, puta quod columna est mihi dextera, aut sinistra.

stingui; 2° latum esse discrimen inter accidentia absoluta, et modalia; 3° accidentia absoluta subiecto naturaliter inhaerere, ast ita, ut ex divina virtute a substantia separari queant. Plerique Philosophi recentes tenent omnia accidentia esse modos, et quoniam modi a rebus non distinguuntur, inde conficiunt accidentia non distingui re ipsa a substantia, proindeque fieri non posse, ut a substantia unquam separentur. Ipsi equidem non inficiantur substantiam, cum aliquid accidens ei advenit, vere, et re ipsa mutari; sed praefracte contendunt illud non esse quidquam *absolutum*, sive quod a substantia realiter distinguitur, ab eaque separari quit, sed esse dumtaxat novum statum, quem substantia induit, hoc est ipsammet substantiam aliter *modificatam* [1]. Leibnitius autem Bayleo, Cartesianorum de hac re argumenta extollenti, respondit haec nullius ponderis sibi videri ad tollendum accidentia inter, et substantiam reale discrimen, atque Cartesianos, eo quod istud discrimen sustulerint, magna in philosophiam incommoda importasse [2]. Verum, dum realem distinctionem inter accidentia, et substantiam agnovit, omnino negavit esse accidentia non mōdalia, quae a Peripateticis admissa fuerant, propterea quod nequit intelligi aliquid inhaerere subiecto, nisi velut eius modus, et status consideretur. Quoniam autem putavit omnia accidentia esse modalia, facile conclusit fieri neutiquam posse, ut accidens sit sine subiecto, et Scholasticos reprehendit, quod accidentia admiserint, quae ex Divinae Potentiae virtute subiecto non inhaerere possint [3].

234. Nos tria pronuntiata modo numerata, quae Scholastici ad Fidei dogmata sarta, tectaque servanda de hac re defenderunt, brevi de-

---

[1]) Ad hanc sententiam, quam Maignanus, Fortunatus a Brixia, aliique per multi apud Rosellium (*Op. cit.*, pars III, q. V, art. 2, p. 211 sqq) tuiti sunt, accesserunt Baldinottius (*Tent. Met.*, c. I, § 29, et c. 2, § 79-81, p.30, 31, 50, et 51, Patavii 1817), et fere omnes nuperi. Hodierni vero Eclectici, et Rationalistae hanc theoriam vel omnino negligunt, vel perversis, et ambiguis modis exponunt. In universum dici potest eos modum, et accidens pro una eadem re habere, atque hanc unam rem, sive modus, sive accidens vocetur, a substantia realiter non distinguere. Vid. Franck, *Diction. phil.*, art. *Accidens*, t. I, p. 15, et art. *Mode*, t. IV, p. 283, et Garnier, *Traité des facultés de l' âme*, lib. VI, sect. I, c. 5, § 14, t. II, p. 239 sq.

[2]) *Epist.* XXI *ad Des Bosses*, ed. cit. p. 686.

[3]) *Epist.* XXVIII *ad Des Bosses*, p. 728. Leibnitius in opere posthumo, *Systema theologicum*, quod ab. Emery primum evulgavit (Parisiis 1819) sententiam suam omnino mutavit, quia et accidentia absoluta admisit, et ea a subiecto, cui inhaerent, ex virtute Dei separari posse docuit. Vid. laudatum opus, quod denuo, et emendatius editum ab ab. Lacroix (an. 1844) Albertus de Broglie tertio edidit, et vertit, p. 206-208, Parisiis 1846.

monstratione complectemur. Atque in primis *esse* accidentis, etsi non sit, quemadmodum s. Thomas inquit, « absolutum per se a subiecto [1] », tamen ab *esse* substantiae reapse distinguitur. Et sane, quod ipsimet adversarii fatentur, ex accidentibus fit, ut substantia aliquem modum, sive statum accipiat, vel amittat, proindeque varietur, et mutetur. Quapropter, si accidentia non distinguerentur a substantia, ob idque in rebus nihil esset praeter substantiam, dicendum foret illud, quod substantiae additur, aut ab ea demitur, ab ipso *esse* substantiae haud distingui. Atqui id prorsus abnorme est, tum quia substantiae secundum suum *esse*, quemadmodum ostendimus [2], nec quidquam est contrarium, nec quidquam detrahi, aut addi potest, tum quia impossibile omnino est unam, eamdemque rem sibi ipsi addi, aut a seipsa separari; unde, docente Aquinate, nulla mutatio intelligi a nobis potest, nisi subiectum, quod idem manet, iam intelligatur [3]. Ergo *esse* accidentis ab *esse* substantiae reapse distinguatur oportet. Hinc cum eodem sancto Doctore concludendum nobis est accidentia, etsi habeant *esse ab illo substantiae dependens*, tamen illud esse « est aliud ab *esse* substantiae, unde habent proprium modum essendi secundum propriam rationem . . . , quia enim omnia accidentia sunt formae quaedam substantiae superadditae . . . , oportet, quod eorum *esse* sit superadditum supra esse substantiae [4] ». Accedit, quod, ut idem Aquinas monuit, « non potest esse quod non intelligatur id, quod est de substantia rei, re secundum suam substantiam intellecta [5] ». Quocirca, si accidentia ab *esse* substantiae non distinguerentur, substantiam concipere nobis non liceret, nisi

---

1) *De Ente, et Ess.*, c. VII. — 2) P. 114-115.

3) « Omne, quod movetur, quantum ad aliquid manet, et quantum ad aliquid transit; sicut quod movetur de albedine in nigredinem, manet secundum substantiam »; I, q. IX, a. 1 c.

4) *Contr. Gent.*, lib. IV, c. 14. « Aliud est, alibi ait, esse albi, et aliud esse hominis, cui advenit albedo » (3, q. II, a. 6 ad 2). S. Bonaventura (*In lib. IV Sent.*, Dist. XLIX, p. I, a. 1, q. I *ad arg.*), ut *esse* accidentis ab *esse* substantiae distingueret, hoc *esse primum*, illud *esse secundum* appellavit. Notandum quoque est Scholasticos a Patribus hanc doctrinam accepisse. Satis sit haec s. Augustini verba referre: « Candor corporis non est essentia; quoniam ipsum corpus essentia est, et illa eius qualitas; unde et ab ea dicitur candidum corpus, cui non hoc est esse, quod candidum esse. Aliud enim ibi forma, et aliud color; et utrumque non in seipso, sed in aliqua mole, quae moles nec forma, nec color est, sed formata, et colorata »; *De Trin.*, lib. VII, c. 1, n. 2. Cf s. Basilium, Hom. VI *in Hexaëm.*, n. 3, aliosque Patres, quos laudavit p. Arnu in suo op. *Clypeus phil. thom.*, *Log.*, q. VI, a. 3.

5) *Qq. dispp.*, *De Pot.*, q. VII, a. 4 ad 8.

accidentia ipsi inesse intelligeremus, id quod a vero alienum est [1].

235. Praeterea, discrimen inter accidentia, et modos agnoscendum est. Et sane, modus, ut diximus, in causa est, cur accidens aliter, atque aliter afficiatur; at illud, per quod aliquid aliter, atque aliter afficitur, procul dubio distinctum est ab eo, quod aliter, atque aliter afficit; modus igitur ab accidente distinguitur. E. g., rectitudo, et curvitas, quae sunt modi accidentis *quantitatis*, distinguuntur a quantitate, quippe quod non sunt ipsa quantitas, sed quantitatem rectam, aut curvam efficiunt. Hanc autem distinctionem esse realem, non logicam probari potest in hunc modum: Ea realiter distinguuntur, quorum unum non est aliud, et quorum unum potest esse citra aliud. Atqui accidens, ut iam diximus, non est modus, e. g., quantitas non est curvitas, et potest esse sine modo, puta quantitas potest esse sine curvitate. Ergo distinctio inter accidens, et modum ad genus distinctionis realis pertinet.

236. Denique, quoniam accidentia, ut diximus, integram, et absolutam entitatem in se non habent, ipsa ex natura sua expostulant, ut in substantia inhaereant, atque idcirco seiuncta ab ea non possunt virtute naturali existere. At, cum ipsa sint vera entia realiter distincta a substantia, non repugnat ea seorsum a substantia, a qua naturaliter pendent, existere [2], et, cum Deus efficere possit omnia quae cum se ipsis non pugnant, liquet accidentia posse ex virtute Divina existere sine substantia. Enimvero inesse subiecto non pertinet ad essentiam accidentis, sed, ut s. Thomas docet [3], consequitur essentiam eius; accidenti enim convenit naturaliter inesse subiecto, propterea quod ab eo *esse* suum habet. Iam ex eo, quod accidens habet *esse* a substantia, fluit illud necessario habere ordinem ad substantiam, non vero sine ea existere non posse; namque, etsi *esse* suum ab *esse* substantiae pendeat, tamen ab hoc distinctum est. Neque illud nos movere

---

1) Haec, quam propugnamus, inter substantiam, et accidens distinctio ex accidentibus, ad ordinem supernaturalem spectantibus, cuiusmodi sunt Fides, Spes, Charitas, Lumen gloriae etc., valde confirmatur. Si enim haec accidentia ab ipsa substantia animae, cui inhaerent, non distinguerentur, ipsam animae substantiam esse aliquid supernaturale dicendum foret.

2) Idem de modis dici nequit. Etenim, etsi modus revera distinguatur a re, cuius est modus, tamen sine hac neutiquam esse potest, quia repugnat aliquid esse modum alicuius rei, quam revera non mensurat. « Modus rei, inquit s. Thomas, est in ipsa re, consequens substantiam eius »; *In lib. IV Sent.*, Dist. XVI, q. III, a. 1, sol. 2 ad 4.

3) « Dicendum quod inesse non dicit esse accidentis absolute, sed magis modum essendi, qui sibi competit ex ordine ad causam proximam sui esse »; *In lib. IV Sent.*, Dist. XII, q. I, a. 1, *sol.* 1 ad 1.

debet, quod, si accidentia existerent sine subiecto, re ipsa existerent per se, unde essent verae substantiae. Etenim accidentia, quamdiu secreta a subiecto existunt, non subsistunt per se, quod proprium substantiae est, sed sustentantur a Deo, ita tamen, ut, quamdiu actu existunt sine subiecto, ordinem servent ad ipsum subiectum, sive, ut Scholae aiunt, *exigant* esse in subiecto. Apposite s. Bonaventura: « Comparatio accidentis ad subiectum secundum aptitudinem est essentialis, et haec numquam privatur ab accidente [1]». Quocirca neque desinunt ordinem habere ad subiectum, quod convenit accidenti, neque subsistunt per se,quod est proprium substantiae [2].Quin autem possint a Deo sustentari, dubitandum non est;nam,ut optime s.Thomas observat, « cum effectus magis dependeat a causa prima, quam a causa secunda, Deus, qui est prima causa substantiae, et accidentis, per suam infinitam virtutem conservare potest in esse accidens, subtracta substantia, per quam conservabatur in *esse*, sicut per propriam causam:sicut etiam alios effectus naturalium causarum potest producere sine naturalibus causis [3] ».

237. Accidens, aiente s. Bonaventura,non solum *inest subiecto*,sed etiam *ab illo trahit ortum* [4].Hinc,quomodo accidens referatur ad sub-

---

1) *In lib. IV Sent.*, Dist. XII, p. I, a. I, q. 1 *resol.*

2) « Accidens, inquit idem sanctus Doctor, quamvis non sit in subiecto, non tamen separatur a sua diffinitione, imo ei convenit, quia aptum est esse in subiecto »; *ibid. ad arg.* Cf s. Thom., *In lib. IV Sent.*, Dist. XII, q. I, a. 1 *sol.* 1 ad 2, et *Quodlib.* IX, a. 5 ad 1.

3) 3, q. LXXVII, a. 1 c. Hac de accidentibus absolutis theoria Scholastici facile explicant, quomodo in Venerabili Eucharistiae Sacramento, peracta consecratione, species panis, et vini permanere non repugnet. « Secundum naturae ordinem, inquit s. Thomas, accidentia a principiis substantiae dependent, ut sine subiecto esse non possint; tamen per hoc non excluditur, quin Deus quasi causa prima possit accidentia in esse servare, substantia remota; et per hunc modum accidentia miraculose sunt in Sacramento Altaris sine subiecto, virtute scilicet Divina ea tenente in esse » (*Quodlib.* IX, a. 5 c. Cf 3, q. cit., a. 1 ad 2; s. Bonav., *In lib. IV Sent.*, ibid. *ad arg.*). Nonnulli recentes Theologi, cum accidentia absoluta reiiciant, contendunt accidentia in illo Sacramento non remanere, sed eorum sensationes a Deo in nobis excitari; Deus enim afficit organa sensoria eodem prorsus modo, quo a pane et vino naturaliter affici solent. Litem istam dirimere nostrum non est: dumtaxat his recentibus in memoriam revocamus receptam a tota Ecclesia doctrinam Catechismi Romani, Tridentinae Synodi interpretis, quae haec est: « Quoniam ea accidentia Christi Corpori, et Sanguini inhaerere non possunt, relinquitur, ut supra omnem naturae ordinem, ipsa se nulla alia re nisa sustentent. Haec perpetua, et constans fuit Ecclesiae doctrina »; Pars II, c. 4, n. 44.

4) *In lib 1 Sent.*, Dist. VIII, p. II, dub. 4.

iectum, prout hoc causa eius est, breviter explicandum nobis est. Principio accidens *proprium*, et *per se* ab accidenti *extraneo* distinguere oportet [1]. Primum dicitur illud, quod in subiecto, cui naturale est, reperitur. Alterum vero illud, quod subiecto alterius naturae inest. E.g., calor in igne est accidens *proprium*, in aqua autem *extraneum*. Iam omnium accidentium, sive haec propria, sive extranea sint, causa materialis subiectum est, propterea quod ipsa a subiecto recipiuntur, atque in subiecto inhaerent. « Sciendum, ait s. Thomas, quod omnibus accidentibus, communiter loquendo, subiectum est causa quodam modo, in quantum scilicet accidentia in esse subiecti sustentantur[2] ». Atque alibi : « Subiectum est causa proprii accidentis. . . etiam ut materialis, in quantum est susceptivum accidentis [3] ».

238. Quod vero attinet ad causam productivam accidentium, res aliter de accidentibus propriis, aliter de extraneis se habet. Namque accidentium propriorum causa productiva est idem subiectum, quod est causa eorum materialis, quia accidentia propria *ex principiis subiecti* emanant. Quandoquidem autem huiusmodi accidentia vel speciei, vel individui sunt [4], idcirco ipsa emanant vel a principiis essentialibus speciei per se consideratis, vel ex iisdem principiis non per se consideratis, sed prout in individuis determinantur. « Quaedam sunt, ait idem Aquinas, accidentia naturalia, quae creantur ex principiis subiecti; et hoc dupliciter; quia vel causantur ex principiis speciei; et sic sunt propriae passiones, quae consequuntur totam speciem; vel ex principiis individui; et sic sunt communia consequentia principia naturalia individua [5] ». Accidentium autem extraneorum causa productiva est aliquod extrinsecum [6]. Hanc differentiam accidentium, prout ad causam sui referuntur, s. Bonaventura egregie declaravit his verbis: « Notandum est, quod est aliquod accidens, quod comparatur ad aliquid, sicut ad subiectum, et ad causam; aliquod, quod solum comparatur ad aliquid, sicut ad subiectum, et ad aliud, sicut ad causam. V. g., nigredo in corvo comparatur ad ipsum corvum, sicut ad subiectum, et causam; lumen in aëre, vel species in speculo comparatur solum

---

1) I, q. LXXVII, a. 6 c.

2) *In lib. I Sent.*, Dist. XVII, q. 2, a. 1 ad 2.

3) I, q. LXXVII, a. 6 ad 2.

4) Cf *Log.*, part. I, c. I, a. 2, p. 22, not. 1, vol. I.

5) *In lib. I Sent.*, loc. cit.

6) Cf s. Thom., I, q. cit., art. cit., c. Manifestum autem cuique est etiam accidentia *propria*, *et per se* ab agente extrinseco pendere, quatenus ipsum formam, a qua illa dimanant, producit.

sicut ad subiectum, non sicut ad causam, quia, etsi ibi recipiatur, aliunde tamen habet ortum [1].

239. Duo autem hic adnotare praestat. Primum est, emanationem accidentium ex principiis subiecti non *per aliquam transmutationem* fieri, sed *per aliquam naturalem resultationem* [2]. Alterum est, accidentia extranea, etsi subiecto ab agente extrinseco adiiciantur, tamen ex naturali potentia ipsius subiecti educi [3]. « Accidentia, inquit s. Thomas, habent materiam, in qua sunt, et de cuius potentia educuntur [4] ». Cuius rei ratio in eo posita est, quod subiectum non potest ullum accidens a causa exteriori in se recipere, et sustentare, nisi ad ipsum in se recipiendum, et sustentandum naturaliter comparatum sit; unde illud eiusdem sancti Doctoris in Scholis vulgatum, quod *potentia passiva correspondet activae* [5]. Ex quo intelligis, cur a Scholasticis traditum fuerit omnem actionem causarum creatarum non aliud praestare, quam quod dispositiones naturales rerum evolvat. Audiatur s. Bonaventura: « Agens creatum nullam quidditatem nec accidentalem omnino producit, sed existentem sub una dispositione facit esse sub alia [6] ».

---

1) *In lib. II Sent.*, Dist. XXVI, a. 1, q. 3 *resol.* Ad accidentium supernaturalium, de quibus Theologi tractant, praestantiam intelligendam iuvat advertere cum eodem sancto Doctore *accidens*, *quod causatur ex principiis subiecti*, esse ignobilius substantiali forma, « pro eo quod ab ipsa habet originem »; sed illud, quod ab agente extrinseco producitur, posse *esse nobilius*, quia, si *ab aliquo superiori* producitur, « iungit ipsum, et conformat ei', quod est ipso superius. Quod si . . . ortum habet ab Ente Supremo, si eius infusio, vel origo sit secundum perfectam influentiam, non solum habet nobilitare, verum etiam consummare, et quietare; et hoc non facit tantum ratione sui, verum etiam ratione eius, a quo procedit, in quo reperitur omnis perfectio, et bonorum omnium aggregatio »; *Ibid.*, et *in lib. IV*, Dist. XLIX, p. I, a. 1, q. I, *ad arg.*

2) I, q. et a. citt. ad 3.

3) Hic non loquimur de accidentibus, qui ad ordinem supernaturalem spectant; haec enim, ut in *Cosmologia* videbimus, de potentia subiecti educuntur naturali quidem, sed *obedientiali*. Cf s. Thom., *Qq. dispp.*, *De Virtut.*, q. I, a. 10 ad 13.

4) *Qq. dispp.*, *De Pot.*, q. V, a. 4 ad 9.

5) *Ibid.*, *De Virtut.*, loc. cit.

6) *In lib. II Sent.*, Dist. VII, p. II, a. 2, q. I *ad arg.*

CAPVT QVARTVM

De secunda, tertia, et quarta categoria

240. Ad substantiam, tamquam ad subiectum, ut in *Logica* ostendimus [1], reliquae novem categoriae, tamquam accidentia, referuntur. Ea, quae ad *quantitatem*, *relationem*, et *qualitatem* spectant, unico capite complectemur, quippe quod, cum de his iam in *Logica* disputatum nobis sit, nonnisi pauca, quae ad earum notiones *ontologice* consideratas maxime pertinent, modo adiiciamus necesse est.

ARTICVLVS PRIMVS

De quantitate

241. A quantitate, quae, ut s. Thomas inquit, est *primum accidens consequens substantiam* [2], ordiamur. Aristoteles in *Metaph.*, in qua de categoriis ontologice consideratis egit, dixit *quantum* esse illud, quod est divisibile in ea, quae in ipso secundum essentiam sunt, et quorum unumquodque ita natura comparatum est, ut, si a reliquis dividatur, esse queat *unum quid*, *et hoc aliquid* [3]. Quam definitionem secundum Albertum M. [4], s. Thomam [5], aliosque Doctores explanare haud difficile est. Enimvero *quantum* dicitur esse divisibile in ea, quae secundum essentiam in ipso sunt, quippe quod ea, in quae quantitas dividi potest, etsi ante divisionem sint partes, tamen in ea insunt secundum illud *esse*, quod post divisionem per se habent. Adiicitur vero ea, in quae quantitas dividitur, eiusmodi esse, ut unumquodque eorum post divisionem quantitatis sit per se unum, et a ceteris seiunctum, quia singulae quantitatis partes post divisionem totam essentiam quantitatis retinent [6], ita ut unaquaeque sit per se aliquid

---

1) Part. I, c. I, art 4, p. 28-29 vol. I. Quod s. Augustinus luculenter tradiderat his paucis: «In rebus creatis, atque mutabilibus quod non secundum substantiam dicitur, restat ut secundum accidens dicatur; omnia enim accidunt eis, quae vel amitti possunt, vel minui, et magnitudines, et qualitates, et quod dicitur ad aliquid . . . , et situs, et habitus, et loca, et tempora, et opera, atque passiones »; *De Trin.*, lib. V, c. 4, n. 6.

2) *In lib. IV Sent.*, Dist. XII, q. I, a. 1, *sol.* 3 ad 1.

3) Lib. IV, c. 13, ed. Bekker.

4) *Met.* lib. V, tract. III, c. 1. — 5) *In lib. V Met.*, lect. XV.

6) In omni quantitatis parte unam, eamdemque esse illius rationem s. Thomas docuit in *Qq. dispp.*, *De Pot.*, q. VII, a. 10 c.

quantum. Quapropter quantitas ab iis compositis discernitur, quae, quoties in ea, ex quibus constant, resolvuntur, nullum eorum totam notionem rei continet [1].

242. Ex his nullo negotio intelligitur essentiam quantitatis *ontologice* spectatae positam esse in *divisibilitate*, seu in eo, quod in partes eiusdem naturae dividi potest. Hoc, quod in *Logica* innuimus [2], uberius, illustriusque modo explicemus oportet.

243. Atque in primis mente recolendum nobis est pluralitatem partium in substantia materiali intelligi non posse sine divisione. Enimvero; quamvis substantia materialis ex pluribus, iisque *quantis* constet; tamen unum quidpiam ex ipsis exurgit *quantum*, et continuum, quo *esse* omnium continetur [3]. Atqui in aliquo uno plura intelligere non possumus, nisi ipsum capax divisionis intelligamus. Ergo pluralitas partium in substantia materiali sine divisione intelligi non potest. « Divisio, inquit s. Thomas, multitudinem causat [4] ».

---

1) E. g., etsi genus, et species notionem rei secundum suam essentiam ingrediantur; tamen genus a specie seiunctum totam notionem rei non continet (cf Alb. M., *loc. cit.*, et Scot., *In lib. V Met.*, Summ. unic., c. 12, n. 100). Trendelenburgius (*Hist. categ.*, germ., p. 79, Berol. 1846), quem Bonitzius (*Met.*, p. 237, Bonnae 1849), et Bonghius (*Metafisica di Aristotele volgarizzata e commentata*, p. 293, not. 6), Torino 1854) secuti sunt, aristoteleam definitionem ex eo praecipue reprehendit, quod in ea sumitur, tamquam notum, illud, cuius cognitio per definitionem traditur; quisquis enim, quid sit quantum, ignorat, partes, ex quibus *quantum* gignitur, ignoret quoque necesse est. At nae ipse ab hac culpa Aristoteli obiicienda cavisset, si veram methodum, qua ad notionem categoriae quantitatis pervenimus, prae oculis habuisset. Re vera, quoniam ex cognitione sensilium exordiri debemus, ut supremas notiones rerum comparare nobis possimus, notionem quantitatis ex eo efformamus, quod substantiam materialem in partes dividi experimur; quapropter non solum cognoscere possumus, sed etiam revera cognoscimus partes, ex quibus *quantum* gignitur, antequam, quid sit *quantum*, cognoscamus.

2) Part. I, c. I, art. 4, p. 29 vol. I.

3) « Continuum, ait Alb. M., dicitur quasi in uno se tenens » (*Phys.*, lib. V, tract. II, c. 3; cf Dandinium, *De corpore animato*, *In lib. III Arist. De Anim.*, Comment. CVI, col. 2046, Parisiis 1610). Id ex eo confirmatur, quod, cum accidens, ut diximus, individuationem ex subiecto, in quo est, sumat, duo accidentia eiusdem speciei in eodem subiecto esse nequeunt, proindeque *quantum* cuiuslibet substantiae nonnisi unum esse potest. Ad rem s. Bonaventura: « Impossibile est duo accidentia eiusdem speciei esse in eodem subiecto, quia accidens numeratur per subiectum, in quo est »; *In lib. II Sent.*, Dist. XIII, a. III, q. 2 *in fund.*

4) *Qq. dispp.*, *De Pot.*, q. IX, a. 7 c., atque alibi: « Omnis pluralitas causat divisionem »; I, q. XXX, a. 3 c.

244. Quod cum ita se habeat, in promptu est tum quosdam Scholasticos [1], tum Cartesium [2], eiusque sectatores refellere, quorum illi essentiam quantitatis esse extensionem partium in ordine ad se, seu *internam*, isti autem esse extensionem partium in ordine ad locum, sive *externam* [3] censuerunt. Et sane, quod ad Scholasticos attinet, cum multitudo partium divisionem quantitatis, uti ostensum est, expostulet [4], consequens est notionem divisionis in intellectu esse priorem notione multitudinis [5]. Atqui illud, quod intellectus in primis in re, et tamquam *radicem obiectivam* omnium, quae in ipsa sunt, intelligit, est essentia ipsius rei. Ergo essentia quantitatis in extensione partium ad se comparatarum, ut quibusdam Scholasticis visum fuit, posita esse non potest. 2° Essentia quantitatis esse extensionem partium, prout ordinem ad locum habent, prorsus absurdum est. Namque essentia uniuscuiusque rei in eo spectanda est, quod ipsi *per se*, non vero in eo, quod ipsi *per aliud* convenit [6]. Atqui occupare locum convenit quantitati non per se, sed per aliud, quia locus; ut s. Thomas ait, *quanto* convenit, non prout est *quantum*, sed prout determinatam naturam habet, per quam in loco est [7]. Ergo essentia quantitatis in eo ponenda non est, quod ipsa locum occupat, hoc est, quod partes eius ad locum extenduntur.

245. Contra ea, essentiam quantitatis ontologice spectatae in divisibilitate positam esse satis manifestum nobis videtur. Namque cunctae proprietates quantitatis, omnibus concedentibus, in extensione

---

1) Cf Goudin e schola s. Thomae (*Op. cit.*, *Log. mai.*, p. I, q. III, art. 1, p. 285 sqq, Coloniae 1723), et Boyvin e schola Scoti, *Log.*, part. I, disp. II, sect. 2, punct. 2, c. 2, q. 3, concl. p. 230 sqq, Venetiis 1690

2) *Les principes de la phil.*, part. 2, § 9-13, *Oeuvr. phil.*, vol. I, p. 280-282, ed. cit.

3) Extensio partium, si priori significatione accipiatur, ea est, qua partes ita inter se comparantur, ut una extra aliam sit in ordine ad se, puta caput extra collum, et collum extra humeros, quin aliquid de loco concipiatur, in quo extendi possunt. Sin posteriori significatione, est, qua partes ita inter se comparantur, ut una sit extra aliam in ordine ad locum, puta, si caput sit suprema loci pars, pectus media, pedes infima.

4) Multitudo partium accipi potest vel prout *actualis*, vel prout *potentialis* est; hinc divisio, quam ipsa expostulat, vel *actualis*, vel *potentialis* etiam est.

5) « Divisio, ait s. Thomas, est causa multitudinis, et est prior secundum intellectum, quam multitudo »; *Qq. disp.*, *De Pot.*, q. IX, a. 7 ad 15.

6) Cf s. Thom., I, q. LXXXII, a. 3 c.

7) « Dicendum quod quanto, prout quantum est, non debetur proprie locus, nec per consequens potentia ad ubi, sed prout habet determinatam naturam »; *In lib. II Sent.*, Dist. II, q. II, a. 2 ad 3.

partium, sive prout ad se, sive prout ad locum referuntur, fundamentum habent. Atqui extensio partium, uti ostensum est, multitudinem partium subintelligit; multitudo autem partium nec esse, nec intelligi potest sine divisione. Ergo divisibilitas est radix omnium proprietatum quantitatis [1]. Iam, quoniam illud, quod est radix omnium, quae in re sunt, essentiam rei constituit, consequens est essentiam quantitatis *ontologice* spectatae in divisibilitate positam esse.

246. Potissima quantitatis divisio est in *continuam*, et *discretam*, prout partes, in quas quantitas dividitur, sunt vel *continuae*, nempe quae communi termino nectuntur, vel *discretae*, nempe quae communi termino non coniunguntur, sed singulae a singulis seiunctae sunt [2]. Quantitas, quae partes continuas habet, *magnitudo*, et quae partes discretas habet, *multitudo* vocatur [3]. Vt germanas notiones harum quantitatum assequamur, nonnulla prae oculis habenda nobis sunt.

1° Terminus, qui singulas partes quantitatis continuae nectit, *communis* dicitur, quia non est proprius ulli partium, quas nectit, sed est finis prioris partis, et principium posterioris, proindeque principium postremae partis, quantitatis. Ex quo fit, ut terminus communis munere non solum singulas partes quantitatis nectendi, sed etiam ipsam quantitatem terminandi fungatur [4], quippe quod, cum sit principium postremae partis quantitatis, ipsam quantitatem terminat. Hoc autem, quod partes quantitatis continuae connectit, et terminat, *punctum* vocatur, quia, uti s. Thomas ait, ex motu puncti lineam, ex motu lineae superficiem, et ex motu superficiei corpus gigni intelligimus [5].

2° Punctum, quod est principium quantitatis continuae, quodammodo indivisibile sit oportet. Sane indivisibile esse debet, alioquin non tamquam aliquid, quod partes quantitatis connectit, et terminat, sed tamquam aliqua pars quantitatis intelligeretur. Ast absolute indivisibile esse nequit, quia, cum ad partes quantitatis, quae po-

---

1) Cf Cosmus Alemannius, *Summ. phil. D. Thomae*, part. I, q. XI, a. 1, p. 76-78, Parisiis 1640.

2) Cf *Log.*, p. I, c. I, art. 4, p. 30 vol. I.

3) Haec divisio quantitatis *ontologice* spectatae est divisio generis in species. Nam *posse dividi in partes*, per quod quantitas ontologice spectata in universum explicatur, eadem ratione in magnitudine, et multitudine invenitur, et continuum, discretumque sunt differentiae, per quas ipsa ad species magnitudinis, et multitudinis determinatur.

4) Cf s. Thom., I, q. LXXXV, a. 8 ad 2, et s. Aug., *De quant. an.*, c. XII, n. 19.

5) *In lib. IV Sent.*, Dist. XLI, q. I, a. 1 *sol.* 5 c.

sitionem inter se habent [1], ordinem servet, positionem in sui conceptu includit. « Punctus, s. Thomas ait, addit supra unitatem situm [2] ». Illud autem, quod est principium quantitatis discretae, est indivisibile proprie dictum, quia ipsum in unitate consistit. « Vnitas, inquit B. Alb. M., est indivisibile simplex, non habens positionem; punctum autem est indivisibile positum, sive positionem habens [3] ». Exinde intelligitur, quare partes quantitatis discretae nullo communi termino sint inter se aptae, colligataeque, sed singulae a singulis seiunctae. Etenim, cum principium quantitatis discretae sit indivisibile proprie dictum, in quo nihil intelligi potest, quod sit finis praecedentis, et principium subsequentis, partes ab eo ita fluere nequeunt, ut unaquaeque sit finis prioris, et principium posterioris. Atqui terminus communis dicitur id, quod est finis prioris partis, et principium posterioris. Ergo partes quantitatis discretae nullo communi termino necti possunt [4].

3° Partes quantitatis discretae, etsi, ob privationem termini communis, singulae a singulis seiunguntur, tamen, ut B. Albertus M. advertit [5], unum *per se* constituunt. Et sane, illud, aiente s. Tho-

---

1) Quantitas habere dicitur partes, quae inter se positionem habent, cum hae partes eiusmodi sunt, ut una in alia, velut in suo loco, inveniatur, puta digitus in manu, et manus in brachio; unde dici potest hanc esse in ista, et istam in alia, atque hanc ante, illam autem retro, aut istam sursum, et hanc deorsum (cf Arist., *Categ.*, c. 6, p. 92, et 93). Vt vero partes quantitatis sese invicem habeant hoc modo, tria secundum graecos, latinosque Aristotelis interpretes expostulantur. Primum est, quod *alicubi*, nempe in aliquo subiecto sint, veluti partes lineae in plano, seu superficie, partes superficiei in corpore, et corpus in loco; alioquin nec fieri, nec intelligi posset, quomodo una pars in alia sit (Cf s. Aug., *Contr. Ep. Man.*, c. 16, n. 20, et *Epist.* CLXVI, c. 2, n. 4). Secundum est, quod subiectum, in quo sunt, sit continuum; si enim huiusmodi non esset, certe dici non posset hanc partem esse ante, illam autem retro, itemque illam esse sursum, hanc deorsum. Tertium est, quod simul permaneant, quia, si una dilaberetur, adveniente altera, nec una in alia, nec una ante, alia retro, aut una sursum, alia autem deorsum esse possent. Hinc perspicitur partes quantitatis discretae positionem inter se non habere, proindeque non aliter quantitatem constituere, quam quod quemdam ordinem inter se habent. Si quemdam numerum, e. g., sumamus, procul dubio intelligere non possumus hanc unitatem esse in ista, et istam in illa, nec dicere possumus hanc unitatem esse ante, illam autem retro, sed intelligimus unitates, ex quibus numerus constat, eiusmodi ordinem inter se habere, ut inde certus ille numerus efficiatur.

2) *In lib. I Met.*, lect. II.

3) *Met.*, lib. V, tract. III, c. 1.

4) Cf Alb. M., ibid.

5) *Op. cit.*, ibid., c. 2. Cf Scot., *Super Praedicam.*, q. XVII, n. 4.

ma [1], est unum per se, quod speciem sortitur ab uno. Atqui numerus, qui ex partibus quantitatis discretae efficitur, speciem sortitur ab uno, hoc est, ab ordine aliarum unitatum sub ultima, ita ut ultima unitas omnibus aliis speciem praefigat, easque ad determinatam speciem numeri trahat [2]. Ergo partes quantitatis discretae unum per se efficiunt.

247. Ad quantitatis notionem magis, magisque declarandam nonnihil circa eius proprietates, sive, ut Scholae aiebant, *passiones* innuere iuvat. Primo, quantitati nihil contrarium intelligitur, quippe quod quantitas cum alia quantitate non pugnat, nec eam a subiecto excludit. E. g., linea, et superficies secum non pugnant, ita ut se mutuo a subiecto expellant. Id autem de vera contrarietate, nempe illa, quae inter duas species, sub eodem genere maxime distantes, intercedit, intelligendum est. Nam, si de oppositione relativa agatur, duae quantitates inter se comparatae, cuiusmodi, e. g., sunt magnum, et parvum, contrariae esse queunt.

248. Secundo, quoniam quantitas est illud, cuius ratione res metimur [3], ipsa fundamentum aequalitatis, vel inaequalitatis rerum esse iure dicitur. « Aequalitas, ait s. Thomas, immediate fundatur supra quantitatem [4], ita ut idem sit « aliquid esse aequale alicui, quod habere quantitatem illius [5] ».

249. Tertio, proprium quantitatis est non suscipere magis, et minus. Etenim in quantitate, sive haec maxima, sive minima sit, eadem perfecta ratio quantitatis existit [6]. At vero, etsi una quantitas non sit magis, vel minus quantitas, quam alia; tamen maior, vel minor, quam alia, esse potest, eademque quantitas crescere, vel decrescere quit. Hac ratione s. Thomas ait: « Augeri nihil aliud est, quam sumere maiorem quantitatem [7] ». Et s. Bonaventura: « Augmentum sequitur quantitatem [8] ».

---

1) *In lib. VIII Met.*, lect. ult.

2) « Vnitas addita, inquit s. Thomas, constituit speciem » (*Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. I, a. 11 c.). E. g., numero senario speciem, seu essentiam sexta unitas largitur; si enim hanc ab eo subtrahas, quinarium, non vero senarium habes; sin sextae unitati addas septimam, septenarium. « In numeris, ait idem sanctus Doctor, quaelibet unitas addita, vel subtracta variat speciem »; *Contr. Gent.*, lib. IV, c. 41.

3) Cf *Log.*, loc. cit., p. 29 vol. I.

4) *In lib. I Sent.*, Dist. XXX, q. I, a. 3 ad 3.

5) *Op. cit.*, ibid., Dist. XIX, q. I, a. 2 *sol.* Cf p. 74.

6) Cf s. Thom., *Qq. dispp.*, *De Pot.*, q. VII, a. 10 c.

7) *In lib. I Sent.*, Dist. XVII, q. II, a. 1 *sol.*

8) *In lib. I Sent.*, Dist. XVII, p. II, a. 1, q. 1 *resol.*

250. Ad hanc rem monere e re est in quantitate continua, mathematice sumta, hoc est, abstracta a qualibet forma sensibili [1], augmentum sine ullo termino intelligi posse, adeo ut ipsam velut infinitam *in potentia* esse haud repugnet. Apposite s. Thomas: « Dicendum, quod si loquamur de quantitatibus mathematicis, cuilibet finitae quantitati potest fieri additio, quia ex parte quantitatis continuae non est aliquid, quod repugnet additioni [2] ». At de quantitate continua, prout in rerum natura est, sive prout formam determinatam habet, idem dici non potest, quia quidquid in rerum natura est, determinatum esse debet. « Si vero loquamur, pergit idem sanctus Doctor, de quantitate naturali; sic potest esse repugnantia ex parte formae, cui debetur determinata quantitas, sicut et alia accidentia determinata. Vnde Philosophus dicit in 2 *De Anim.*, quod omnium natura constantium est terminus, et ratio magnitudinis, et augmenti [3] ». Quapropter quantitas continua, si hac ratione accipiatur, *non in infinitum augetur*, ita ut *non quolibet magno sit aliquid maius* [4].

251. Quantitas discreta semper augeri potest, quia cuilibet numero aliam, atque aliam unitatem augeri posse intelligimus; unde ipsi etiam non repugnat infinitam esse *in potentia*. Et sane, nos « numerum cognoscimus divisione continui [5] ». Atqui continuum, quod proprie est corpus mathematice sumtum, nempe corpus, in quo ratio quantitatis consideratur, in infinitum dividi potest, quia quantitatis partes, ut diximus [6], etiam *quantae*, ac proinde divisibiles sunt [7]. Ergo numerus in infinitum augeri potest [8].

---

1) Quid sit quantitas mathematice accepta, explicavimus in *Log.*, p. I, c. I, art. 4, p. 30, not. 1, et p. II, c. III, art. 2, p. 142, not 1 vol. I.

2) 3, q. VII, a. 12 ad 1. Cf I, q. VII, a. 3 c. — 3) 3, loc. cit.

4) *In lib. I Sent.*, Dist. XIX, q. III, a. 1 ad 2.

5) *Op. cit.*, ibid., Dist. XXIV, q. I, a. 3 *sol.* « Divisio, inquit B. Alb. M., est causa numeri; et dicitur numerus nutus divisionis, quia, ubi est numerus, est nutus mentis ad divisionem concipiendo aggregationem divisionis factae; et ibi est numerus »; *Met.*, lib. V, tract. III, c. 1.

6) P. 145.

7) « Hoc (*continuum*), inquit s. Thomas, in infinitum dividi potest, quia in ratione quantitatis continuae non est aliquid, quod divisioni repugnet »; *In lib. II Sent.*, Dist. XXX, q. II, a. 2 *sol.*

8) Audiatur s. Thomas: « Esse multitudinem infinitam in potentia possibile est, quia augmentum multitudinis consequitur divisionem multitudinis; quanto enim aliquid eius dividitur, tanto plura secundum numerum resultant. Vnde, sicut infinitum invenitur in potentia in divisione continui, ... eadem ratione etiam infinitum invenitur in potentia in additione multitudinis »; I, q. VII, a. 4 c.

252. At vero nec quantitas continua, sive naturaliter, sive mathematice accepta, nec quantitas discreta *actu* infinita esse potest. Re quidem vera. 1° repugnat infinitam esse quantitatem continuam, prout est accidens, quod corpus naturale consequitur; siquidem, cum corpus naturale determinatam essentiam habeat, quantitas, quae ab illo, tamquam a radice, profluit, determinata, ac proinde finita esse debet [1]. 2° Idem de quantitate spectata secundum se, nempe prout a corpore naturali abstrahitur, tenendum est. Nam, « si imaginemur corpus mathematicum existens actu, oportet, quod imaginemur ipsum sub aliqua forma, quia nihil est actu, nisi per suam formam; unde, cum forma quanti, inquantum huiusmodi, sit figura, oportebit, quod habeat aliquam figuram; et sic erit finitum, est enim figura, quae termino, vel terminis comprehenditur [2]». 3° Denique res de quantitate discreta, sive numero eodem modo se habet. Nam quilibet numerus mensuratur per unum; atqui repugnat infinitum esse mensuratum; ergo numerus *actu* infinitus dari non potest [3]. Hoc argumentum illustrius ex eo fit, quod quaelibet species numeri per determinatas unitates variatur, et fit maior, vel minor. Atqui numerus actu infinitus neque additione unitatis maior, neque subtractione unitatis minor fieri potest; quia infinitum, subtracto aliquo finito, aeque infinitum manet, alioquin illo finito, tamquam limite circumscriberetur. Ergo ullam numeri speciem esse infinitam repugnat [4].

253. Antequam finem huic tractationi faciamus, advertimus quantitatem, secus ac reliqua accidentia categorica, duplicem rationem individuationis habere. Accidentia enim, ut iam diximus [5], individuationem habent per subiectum, in quo sunt; at quantitas, praeter hanc individuationem, aliam habet per se ipsam, abstractamque a subiecto, cuius est accidens [6]. Huius discriminis ratio, docente s. Thoma, in eo sita est, quod positiones partium in toto, quae quantitatis notione continentur, se ipsis differunt [7]; namque inde fit, ut reliqua accidentia considerentur dumtaxat tamquam affectiones substantiae; quantitas autem non solum tamquam affectio substantiae, sed etiam

---

1) I, q. VII, a. 3 c.

2) Ibid.

3) Ibid., a. 4 c. Cf eumdem s. Thom., *Quodlib.* IX, a. 1 c., et s. Bonav., *In lib. II Sent.*, Dist. XXXIV, a. 2, q. 1 *ad arg.*

4) Cf Ioann. a s. Thom., *Op. cit.*, p. 2, q. XV, a. 2, p. 467.

5) P. 117.

6) Cf *Quodlib.* VII, a. 10 c., et Opusc. LXX *Super Boët. de Trin.*, lect. I, q. II, a. 2 ad 3.

7) *Cont. Gent.*, lib. IV, c. 65. Cf p. 126.

ipsa per se, hoc est, tamquam subiectum [1]. E. g., nos dicere non possumus hoc corpus esse albedinem, sed dumtaxat hoc corpus esse album; verum dicere possumus non solum hanc lineam esse quantam, sed etiam esse quantitatem.

ARTICVLVS SECVNDVS

De categoria relationis

254. Relationem esse specialem categoriam, secus ac Renouverius, aliique existimant, alibi demonstravimus [2], eamque, prout huiusmodi est, definivimus, sive, ut stricte loquamur, descripsimus, *modum accidentalem essendi, cuius essentia in ordine, sive habitudine ad aliud consistit* [3]. Quae definitio illi [4], quam Aristoteles in *Metaph.* tradidit [5], respondet; ait enim relata esse, « quorum essentia nihil est aliud, quam ad aliquid modo quopiam esse affectum ». Iam relatio dicitur 1° *modus accidentalis*, quia relatio est genus entis, quod genere substantiae contineri non potest. Etenim relatio non denotat *esse per se*, quod substantiae proprium est, sed aliquem modum essendi, secundum quem substantia ita est comparata, ut ordinem ad aliud habeat. Quocirca *esse* relationi substantiae addi, ab eaque pendere intelligitur, ac proinde nonnisi tamquam accidens substantiae intelligi potest [6]. His verbis, *cuius essentia in quodam ordine ad aliud consistit*, significatur relationem ab *esse* ceterorum accidentium in eo differre, quod illud non solum in substantia, velut in subiecto, insit, sicut cetera accidentia, sed etiam

---

1) Cf s. Thom., *In lib. IV Sent.*, Dist. XII q. I, a. 1, *sol.* 3 ad 3.

2) *Log.*, p. I, c. I, art. 4, p. 32-33 vol. I.

3) Definitionem categoriarum pro descriptione late sumimus; nam quaelibet categoria, cum aliquod supremum genus rerum denotet, nullum supra se genus habet, per quod strictae definitionis capax esse potest. Cf Boët., *Op. cit.*, lib. III, p. 172, et 173, ed. cit.

4) *Ibid.*, p. 28. Cf sanctus Damasc., *Dialect.*, c. 1, et Henr. Gand., qui scripsit relationem significare « rem, cuius esse est in aliquo in respectu ad aliud »; *Op. cit.*, art. XXXII, q. V, n. 2.

5) Lib. IV, c. 17.

6) Apposite s. Augustinus: « Quod relative pronuntiatur, non indicat substantiam » (*De Trin.*, lib. V, c. 7, n. 8). Illud autem hoc in loco monere e re est relationes Creatoris, Conservatoris, aliasque, quae Deo, ob creationem, conservationem, et gubernationem, in tempore conveniunt, si substantiales non sunt, ne *accidentales* quidem dici posse. Etenim, cum illae sint relationes *rationis* in Deo, et *reales* solum in rebus ab Eo creatis (cf

efficit, ut substantia, in qua inest, ad aliud referatur [1]. Ex hoc fit, quemadmodum s. Thomas observavit [2], ut relatio aliter, quam quantitas, qualitas, aliaque accidentia, significetur; nam unumquodque horum accidentium significatur tamquam *alicuius*, in quo, velut in subiecto, inhaeret, relatio autem tamquam *ad aliquid*, quod est extra illud, in quo, veluti subiecto, inhaeret. Re vera nos dicimus hunc pannum esse bipedalem, corvum esse nigrum, et columbam esse albam; sed dicimus Petrum esse patrem Pauli, et Paulum esse filium Petri [3].

255. Perspicuum autem est non aliam speciem relationis, nisi quae realis proprie, et stricte dicitur [4], esse specialem categoriam, propterea quod, cum in sola relatione reali proprie dicta ambo termini sint reales, et reale utrinque sit fundamentum, per quod unum ad aliud refertur, haec sola relatio specialem modum denotat, quo ens in rebus determinatur, illum nempe, per quem substantiae ordinem ad aliud habent. Hinc tenendum est cum s. Thoma nullam relationem logicam esse categoriam, quia omnes relationes logicae

---

Logic., p. I, c. I, art. 4, p. 32 vol. I), non in Deo, sed in rebus ab Eo creatis aliquem novum *modum essendi*, seu mutationem denotant, ob quam de Deo dici incipiunt. « Quod ergo, inquit Doctor Afer, temporaliter incipit dici Deus, quod antea non dicebatur, manifestum est relative dici, non tamen secundum accidens Dei, quod Ei aliquid acciderit, sed plane secundum accidens eius, ad quod dici aliquid Deus incipit relative » (*De Trin.*, lib. V, c. 16, n. 17; cf s. Thom., *Qq. dispp.*, *De Pot.*, q. VII, a. 8 ad 6, ubi laudatum s. Augustini locum explicat). Quid autem sint relationes personales, quas in Deo esse Fides nos edocet, diximus p. 130, not. 1.

1) Hinc Henricus Gandavensis post verba, quae retulimus, illico subdit: « In quo non est eis proprium, quod significant rem aliquam, hoc enim est omnibus aliis praedicamentis commune; neque quod significant rem, cui convenit esse in alio, hoc enim convenit omnibus accidentibus; sed solum eis est proprium, quod in ordine ad aliud significant »; Cf s. Thom., *Qq. dispp.*, *De Pot.*, q. VII, a. 8 c., et *Quodlib.* IX, a. 4 ad 3.

2) *Qq. dispp.*, *De Pot.*, q. VII, a. 2 c.

3) Ex his magis, magisque declaratur discrimen, quod inter accidens *absolutum*, et *respectivum* in *Logica* statuimus (*ibid.*, p. 31); 2° omnino falsam esse Rosminii sententiam, qui (*Logica*, lib. II, sez. V, c. 9, corol. § 410, p. 118, ed. cit.) omnem relationem in quodam ordine praedicati ad suum subiectum positum esse asseverat. Contra quam sententiam Rosminii observandum est essentiam accidentis relati, sive, ut aiunt, *respectivi* non constitui ex ordine, seu *respectu*, quem accidens habet ad subiectum, vel fundamentum, per quod in subiecto est, alioquin omnia accidentia forent relata, nulla absoluta; sed ex ordine, quem substantia per ipsum ad aliud habet. Cf Durandum, *Op. cit.*, lib. IV, Dist. XII, q. 1, n. 4.

4) Quaenam haec sit, explicavimus in *Logica*, loc. cit., p. 31 vol. I.

denotant aliquid, quod omnibus generibus rerum commune est; atque e contrario omnem relationem realem ad specialem categoriam pertinere, quia omnis relatio realis determinatum genus entis denotat [1].

256. Quin autem relationes reales admittendae sint, dubium esse non potest. Et sane, si termini, inter quos ordo, sive habitudo intercedit, sunt res, quae in natura existunt; et principium, ex quo ordo inter illos terminos enascitur, est utrinque aliquid reale, realem quoque esse oportet relationem, quae in ordine illorum terminorum consistit, quia relatio nequit esse alterius naturae, quam principia, quae ipsam efficiunt [2]. Atqui indubium est 1° inter res, quae in natura sunt, quamdam habitudinem, sive ordinem intercedere; siquidem perfectio rerum, quae in natura sunt, non solum ex eo, quod ipsis singulis absolute convenit, sed etiam ex ordine, quem ad se invicem habent, gignitur; 2° principia, ex quibus ille ordo efficitur, esse realia, quippe quod ordo in naturis rerum fundatur. Relationes igitur reales re ipsa dari certum est [3].

257. Ex quo argumento illud etiam intelligitur, si relationes reales negarentur, scepticismum prono alveo inde fluere. Enimvero, relationibus realibus sublatis, non liceret nobis cognoscere ordinem, quo res inter se re ipsa continentur. Atqui, si cognoscere non possumus ordinem, quo res inter se continentur, scientiam illarum assequi non possumus. Ergo, si relationes reales negantur, scepticismus abstruitur. Id ex historia philosophiae in promptu est comprobare. Etenim Aenesidemus [4] inter antiquos, et Humius [5] inter recentes, procul dubio omnium Scepticorum teterrimi, sese nullam validio-

---

1) *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. XXI, a. 1 ad 3.

2) Quando (*relatio*), inquit s. Bonaventura, est respectu existentis in actu, tunc necesse est, quod respondeat verus respectus »; *In lib. I Sent.*, Dist. XL, a. 1, q. I *ad arg.*

3) Advertendum est relationem realem non constitui ex ipso *esse* relationis, quia hoc, ut alibi adnotavimus (*Log.*, p. I, c. I, art. 4, p. 31, not. 2), nonnisi in intellectu esse potest, qui res non solum in se, sed prout una ad aliam comparatur, intelligit; sed ex principio, in quo *esse* relationis fundatur, nempe ex eo, quod res aliquid in se habent, per quod ad invicem referuntur. « Dicendum, s. Thomas ait, quod, quamvis relationi ex hoc, quod ad alterum dicitur, non debeatur, quod sit res quaedam; est tamen res aliqua, secundum quod habet fundamentum in eo, quod refertur »; *In lib. I Sent.*, Dist. XXVI, q. II, a. 2 ad 3.

4) Vid. Sext. Emp., *Advers. Log.*, lib. II, sect. 453, 454, 455, 463; *Advers. Phys.*, lib. I, sect. 207, et 208.

5) *Essais sur l' entendement humain*, Ess. III, *Oeuvr. phil.*, trad. de l'angl., Londres 1788.

rem machinam contra humanarum scientiarum aedificium posse admovere rati sunt, quam si vim obiectivam relationis impugnarent; hac enim sublata, omnem scientiam una tolli pervidebant. Vnde Kantius, qui, ut saepe diximus, scepticismo viam non modo non obstruxit, sed latiorem quoque, faciliorem que stravit, relationem, non secus ac ceteras categorias, omni realitate expoliavit [1].

258. Iam circa relationem realem, quae, ut vidimus, categoria est, tria digna sunt, quae hic notentur: 1° Tot relationes reales distinguendae a nobis sunt, quot diversa sunt principia, ex quibus ordo inter terminos relationis existit, quia essentia relationis in ordine ad aliud posita est. Iam haec principia, quemadmodum s. Bonaventura observavit [2], non alia, quam tria, esse possunt. Etenim aliqua duo ordinem ad se invicem habere possunt vel secundum aliquid, quod ad essentiam pertinet, vel secundum aliquid, quod essentiae iam constitutae addi intelligitur, vel secundum *esse*, per quod essentia *actu* est. Quocirca tres relationis realis species existunt. Prima est, qua unum ad aliud refertur propter aliquam proprietatem essentialem, nempe, qua unum ad aliud eiusmodi ordinem habet, ut cum eo aliquod genus, vel speciem constituat. Hoc modo materia ad formam refertur; haec enim materia, e. g., est corpus humanum, non vero belluinum, quia principium, ex quo vitam habet, est forma, sive essentia humana, non vero belluina. Altera est, qua duo ad se invicem referuntur propter aliquam proprietatem accidentalem, ita ut id, per quod unum ad aliud ordinem habet, sit extra essentiam eius. Hoc pacto duo parietes albi ob similitudinem albedinis, quae eorum accidens est, ad se invicem referuntur. Tertia ex principio causalitatis enascitur, nempe ex eo, quod unum ad aliud, tamquam causa ad effectum, vel tamquam effectus ad causam, ordinem habet. Ita pater, et filius ad se invicem referuntur, quia pater est causa filii, et filius est effectus patris.

2° Quandoque respectus relationis est in utroque termino eiusdem rationis, ob idque relatio unico nomine in utroque significatur; quandoque autem est diversae rationis; ideoque duo diversa nomina ad relationem significandam adhibentur. Primi generis est relatio *similitudinis*, quae inter duo alba intercedit, quia idem est respectus albedinis in ambobus; unde ambo eodem nomine alba dicuntur.

1) Cf vol. I, *Ideal.*, c. I, art. 3, p. 465-466. Putandum autem non est omnes relationes esse reales, quippe quod, ut in *Log.* (loc. cit., p. 31 32 diximus), sunt etiam relationes *logicae*, vel *mixtae*.

2) *In lib. I Sent.*, Dist. XXX, a. 1, q. 3 *resol.* Cf s. Thom., *In lib. V Met.*, lect. XVII.

Alterius est, relatio, quae intercedit inter patrem, et filium, quia alius est respectus relationis, ob quem filius ad patrem, alius autem, quo pater ad filium refertur; ex quo fit, ut eadem relatio in patre *paternitas*, in filio *filiatio* dicatur [1].

3° Multiplicatio specifica relationum, uti a s. Bonaventura, et s. Thoma saepe inculcatum fuit, a diversitate fundamentorum, quae causae ipsarum sunt, repetenda est. Nam, cum natura specifica relationis in ordine ad aliud posita sit, consequitur, multiplicatis fundamentis, quorum gratia unum ad aliud refertur, relationes specie differentes in subiecto multiplicari. E. g., si quis sit pater, et dominus, paternitas, et dominium sunt in eo duae relationes specie differentes, quia fundamenta, seu causae, ex quibus ipsae oriuntur, specie differunt. Quod si plura subiecta, ob idem fundamentum, ad aliud referuntur, relatio in ipsis specie est una, sed numero est multiplex, quia subiecta, in quibus est, numero distinguuntur. Puta, si quis pater plures filios habet, unica est specie relatio in cunctis filiis, nempe filiatio, quia unica est causa, nempe paternitas, per quam filii ad patrem referuntur; sed plures numero in ipsis relationes sunt, quia filii plures numero sunt. Denique, si unum ad plura propter unum, idemque fundamentum refertur, relatio in eo una est specie, et numero, licet termini sint plures. E. g., unica est in patre relatio specie, et numero, ex qua pater ad plures filios refertur, quia unicum est fundamentum eius, et unicum quoque est subiectum; itemque unica est relatio, ob quam filius ad patrem, et ad matrem refertur, quippe quod filius unicum est subiectum, et unicum est fundamentum nempe nativitas, cuius gratia ordinem ad patrem, et matrem habet [2].

259. Proprietates relationum hae praecipuae numerantur: 1° Relationes non sunt contrariae, quia ipsae oppositionem habent *relativum*, per quam sibi e regione respondent, sed se mutuo non destruunt [3]; quare diversae relationes in eodem subiecto esse possunt. 2° Relatio *per se* non suscipit magis, et minus; nam, quoniam in

---

1) Cf s. Aug., *Epist.* CLXX, n. 6. A Scholasticis prior dicta est *aequiparantiae*, posterior *disquiparantiae*.

2) Cf s. Thom., I, q. XXXII, a. 2 c.; 3, q. XXXV, a. 5 c., et alibi; necnon s. Bonav. *In lib. III Sent.*, Dist. VIII, a. 2, q. II *resol.*, et *ad arg.*, ubi usus huic doctrinae ad varia Theologiae capita declaranda, tuendaque exponitur.

3) Cf p. 78. Haec oppositio relationis, ut s. Thomas advertit, « in duobus differt ab aliis oppositionibus. Quorum primum est, quod in aliis oppositis unum dicitur alteri opponi, in quantum ipsum removet. . . Non autem hoc est in relativis; non enim per hoc opponitur filius patri, quod ipsum removeat, sed propter rationem habitudinis ad ipsum. Et ex hoc cau-

relativis, aiente post Aristotelem s. Thoma [1], *non potest esse motus*, relationem ratione sui crescere, aut decrescere dici nequit. Attamen, si fundamentum relationis spectetur, relatio maior, vel minor fieri potest. E. g., si albedo in pariete albo augetur, hic similior fit alteri maxime albo. 3° Relativa *se invicem converti* dicuntur; unde s. Augustinus ait: « Ea, quae relative dicuntur, ad invicem dicuntur [2] ». E. g., filius est patris filius, et pater est filii pater. Ratio est, quia natura cuiusque relati a natura termini, ad quem refertur, efficitur. 4° Denique relata sunt simul *cognitione*, et *natura*. Sed de hac relativorum proprietate satis alibi [3] dictum a nobis est.

ARTICVLVS TERTIVS

De categoria qualitatis

260. Aristoteles qualitatem esse dixit, « ex qua aliquí dicuntur esse quales », et qualia esse « quae ab eis (*qualitatibus*) denominantur, vel quovis alio modo ab eis dicuntur [4] ».

261. Recentes peripateticae philosophiae osores Aristotelem culpant 1° ex eo, quod qualitatem per effectus, nempe per *qualia* definivit, non vero per causas, ex quibus enascitur, quemadmodum omnem rem definiendam esse ipsemet Stagirita saepe decreverat; 2° ex eo, quod *qualitatem* per *quale*, et rursus *quale* per *qualitatem* definivit, cum duo, eodem Philosopho docente, per se mutuo definiri nequeant [5]. Ast immerito. Etenim duo praecepta Aristotelis ab i-

---

satur secunda differentia, quia in aliis oppositis semper alterum est imperfectum, quod accidit ratione negationis, quae includitur in privatione, et altero contrariorum; hoc autem in relativis non oportet, immo utrumque considerari potest ut perfectum, sicut patet maxime in relativis aequiparantiae, et in relativis originis, ut aequale, simile, pater, filius »; *Qq. dispp.*, *De Pot.*, q. VII, a. 8 ad 4.

1) *Op. cit.*, ibid. a. 8 c.

2) Cf B. Alb. M., *Op. cit.*, ibid., c. 9. Illud autem s. Thomas monet, quod « quamvis relativa consequantur se in esse, non tamen consequuntur se in aliis praedicamentis; non enim sequitur, si pater est musicus, quod filius est musicus »; *In lib. I Sent.*, Dist. XXI, q. I, a. 2 *sol.*

3) *Log.*, loc. cit., p. 33 34 vol. I.

4) *Categ.*, c. 8. Fere eisdem Stagiritae verbis usus est sanctus Damascenus. Ait enim: « Qualitas est, per quam quales quidam nuncupantur. Ac rursus qualitas est, per quam hi, qui ea afficiuntur, denominative dicuntur »; *Dialect.*, c. LI.

5) Haec duo vitia iam Aristoteli obiecerant nonnulli antiqui (cf Simplic., *Op. cit.*, fol. 37, et 38), qui a veteribus Interpretibus refutati fuerunt.

psis laudata pertinent ad definitionem stricte sumtam, non vero ad descriptionem, qua tantum notio qualitatis, perinde ac aliarum categoriarum [1], tradi potest. Sane in descriptione licet ea, quae posteriora natura sunt, nempe effectus, ponere, dummodo nobis sint quocumque modo notiora. Etenim, quoties causae rerum non sunt nobis per se perspectae, non aliud restat, nisi ut ipsas ex iis, quae in re nobis obvia sunt, colligere adnitamur. Iam qualia, sive ea, in quibus specialis qualitas invenitur, notiora nobis sunt, quam ipsa qualitas. Puta, quid sit dulcedo, non intelligimus, nisi ex melle, palmulis, aliisque corporibus, quae dulcia sunt. Quapropter, quid sit qualitas in universum, non possumus intelligere, nisi ex iis, quae quocumque modo esse *qualia*, sive, ut secundum Scholasticos loquamur, *qualificata* intelligimus, nec aliter significare quid ipsa sit, nisi dicendo ipsam esse, ex qua aliquid *quale*, seu *qualificatum* vocatur.

262. Nec Aristoteles reprehensionem meretur, quod *qualitatem*, et *quale* per se mutuo descripsit. Etenim, postquam per enumerationem diversorum *qualium* novimus, quid sit qualitas, intelligimus subiectum esse aliquo modo *quale*, nempe *qualificatum*, ex eo quod aliqua qualitas in ipso est. Porro, cum qualitas, et quale sint notiones simplices, interroganti, quid sit *qualitas* non aliud responderi potest, nisi ipsam esse, ex qua aliquid est *quale*, seu *qualificatur*; interroganti autem, quid sit *quale*, non aliud, nisi esse illud, in quo aliqua qualitas est. Certe, si quis te interroget, quid sit albedo, numquid aliud respondere potes, quam esse aliquid, ex quo corpus est album ? Et, si rursus te interroget, quid sit, quo aliquid est album, nonne respondendum tibi est album esse propter albedinem, quae ipsi inest ? [2]

263. Cum hac qualitatis descriptione aristotelica consonat illa, quam in *Logica* [3] tradidimus, nempe *Accidens, quod substantiam disponit, sive modificat*, quippe quod *substantiam disponere, sive modificare* idem significat; ac substantiam *qualem* efficere. Nihilominus hanc descriptionem, quam recentes discipuli s. Thomae tradiderunt, aristotelicae praeferendam ducimus; haec enim nomen abstractum qualitatis per concretum, illa vero verbis, quae notionem nomini abstracto subiectam quodammodo declarant, exponit.

264. Iam, etsi tum differentia specifica, quae determinat essen-

---

1) Cf p. 153, not. 3.
2) Cf B. Alb. M., *Op. cit.*, c. 10.
3) P. I, c. I, art. 4, p. 34.

tiam rei, tum accidentia, quae determinant essentiam rei a differentia specifica constitutam, tamquam *qualitates* intelligantur; tamen indubium est admittendum esse aliquem modum qualitatis, qui speciali ratione substantiam determinat. Enimvero differentia specifica, cum genus ad speciem, puta animal ad hominem, determinet, subiectum constituit, proindeque tamquam qualitas essentialis praedicatur [1]. Quantitas autem, relatio, et alia accidentia subiectum non *immediate*, sed *consequenter* qualificant; siquidem in iis qualificatio substantiae consequitur modum entis, quem in illam inducunt [2]; unde ipsa subiectum non simpliciter *quale*, sed *quale* cum aliquo additamento, puta *quale quantum*, *quale relatum*, *quale in actione*, *in passione*, *in loco*, *in tempore*, *in situ*, et *in habitu*, efficiunt. At vero sunt quaedam accidentia, quae *per se*, hoc est, quin alium modum entis includant, subiectum qualificant, proindeque illud *simpliciter quale* efficiunt. E. g., scientia, virtus, albedo, rectitudo, curvitas, aliaque huiusmodi accidentia subiectum scientia, aut virtute praeditum, album, rectum, aut curvum, aut aliis id genus modis *quale* simpliciter efficiunt.

265. Ex his facile conficere potes existere aliquem modum qualitatis, qui specialis categoria est. Nam quaedam accidentia, uti diximus, substantiam *qualem* efficiunt eo modo, qui nec quantitati, nec relationi, nec ulli alii sex categoriarum convenire potest. Atqui accidentia modum entis significantia, qui ad nullum alium modum reduci potest, ad specialem categoriam referenda sunt. Ergo aliquem modum qualitatis esse specialem categoriam pro certo habendum est [3].

266. Diversas huius categoriae species, seu modos in *Logica* [4] exposuimus. Quod autem ad eius proprietates attinet, in primis qualitas *habere contrarium* dicitur; puta calor, et frigus, virtus, et vitium, valetudo, et morbus secum pugnant. Praeterea qualitas *magis* et *minus* suscipere potest; puta calor tum intensior, tum remissior fieri potest. Qua in re ne pigeat ex s. Thoma haec ediscere. 1° *Magis*, *et minus* non omnibus qualitatis speciebus convenire potest. Puta, figura non intenditur, nec remittitur, propterea quod ipsa, ut diximus [5], consequitur quantitatem, et ideo in illa, aeque ac in ista, *non dicitur aliquid secundum magis, et minus* [6].

---

1) Cf B. Alb. M., *Met.*, lib. IV, tract. III, c. 6.
2) Cf *Log.*, loc. cit., p. 34-35 vol. I.
3) Cf B. Alb. M., *De praedicam.*, tract. cit., c. 1.
4) P. 34-35 citt.
5) Cf *Log.*, loc. cit., p. 36.—6) 1ª 2ae, q. LII, a. 2 c.

2° *Magis, et minus* ad qualitatem potius *concrete*, quam *abstracte* spectatam pertinent. E. g., « albedo non dicitur magis, et minus, sed album [1] ». 3° Denique repugnat esse infinitam intensionem in qualitate; qualitas enim in aliquam formam recipitur, quae, cum finita, et determinata sit, infinitae qualitatis capax esse nequit [2].

CAPVT QVINTVM

De actione, et passione

ARTICVLVS PRIMVS

Nonnullae notiones circa actionem, et passionem explanantur

267. Certum est substantiam non semper agere id, quod agere potest. Quapropter *actio*, et, quae respondere ei solet, *passio* ab ipso *esse* substantiae distinguuntur, atque inter accidentia, quae illam determinant, numerantur. Iam *actio* denotat illud, per quod aliquid ab aliquo originem habet. Id, quod ex alio producitur, *effectus*; id, a quo effectus producitur, *agens*, vel causa efficiens; id denique, in quod actio terminatur, sive a quo actio recipitur, *patiens*, et receptio actionis *passio* nuncupatur.

268. In actione autem considerare possumus, eodem Doctore monente [3], vel dumtaxat *ordinem originis*, seu id, *secundum quod* aliquid ab aliquo procedit, vel etiam *motum*, seu id, « secundum quod incipit ab alio, et terminatur in id quod movetur ». Iam actio, si hoc secundo modo spectetur, inter categorias numeratur. « Actio, s. Thomas ait, secundum quod est praedicamentum, dicit aliquid fluens ab agente, et cum motu [4] ». At vero haec categoria non constituitur ab ipso motu: siquidem motus, cum sit ipsemet effectus *in fieri*; non prae se fert aliquem modum τοῦ *esse*, sed aliquid, quod ad τὸ *esse* tendit. Neque est relatio, quae inter causam, et effectum enascitur;

---

1) Ia 2ae, q. LIII, a. 2 ad 3.

2) Cf quae diximus p. 151.

3) I, q. XLI, a. 1 c.

4) *In lib. I Sent.*, Dist. VIII, q. IV, a. 3 ad 3. Exinde infert sanctus Doctor actionem Dei ad hanc categoriam non pertinere, quia, cum agere in Deo sit idem, ac esse, Eius actio motum excludit. Sed « in Deo, pergit (*ibid.*), non est aliquid medium secundum rem inter Ipsum, et opus suum; et ideo non dicitur agens actione, quae est praedicamentum, sed actio sua est substantia ».

namque « actiones, et passiones, inquantum motum implicant, aliud sunt a relationibus, quae ex actionibus, et passionibus consequuntur [1] ». Neque est ipsa virtus, seu facultas operandi; haec enim, ut s. Bonaventura advertit, cum a substantia immediate egrediatur, ad genus substantiae accedit [2]. Relinquitur ergo, ut illud, ex quo categoria actionis constituitur, sit actus, ex quo motus oritur. « Actio, inquit Aquinas, secundum primam nominis impositionem importat originem motus [3] ». Vt hoc ipsum aliis verbis significemus, actio est actus secundus virtutis operandi, sive accidens, quo causa actu aliquid producens constituitur. « Actio, ait idem sanctus Doctor, est proprie actualitas substantiae [4] ».

269. Actioni hac ratione explicatae respondet *passio*. « Actio, ait s. Thomas, secundum quod importat originem motus, infert ex se passionem [5] ». Atque alibi: « Proprie dicitur passio. . . , prout aliquid recipitur in patiente per viam motus [6] ». Hic autem observandum est actionem, et passionem convenire in uno motu, cuius origo est in

---

1) I, q. XLI, a. 1 c.

2) *In lib. I Sent.*, Dist. III, p. II, a. 1, q. 3 *resol.*

3) I, q. XLI, a. 1 c.

4) *Ibid.*, q. LIV, a. 1 c. Ex eo quod actio *actus secundus* vocatur, facile intelligitur ipsam a substantia discriminari, ideoque a veritate longissime aberrasse Nominales, qui vestigiis Ockami (*In lib. II Sent.*, q. XX) insistentes negarunt actiones in rebus creatis re ipsa distingui a substantiis, esseque quidquam reale, quod eis advenit. Enimvero , si sententia Ockami admitteretur, dicendum foret substantias semper esse *in actu secundo*, cuiusmodi est actio, proindeque semper operari quidquid operari possunt; id, quod omnino falsum est. Immo , quoniam *operari sequitur esse* nemo non videt, si operatio ab ipsa substantia non distingueretur, ne *esse* quidem a substantia distingui oportere; unde res creatae essent ipsum suum *esse* , quod est solius Dei (cf s. Thom., I, q. XIV, a. 4 c., et q. LIV, a. 1 c., necnon ea, quae diximus in *Dynam.*, c. I, art. 1, p. 214-215). Cum Nominalibus consentire videtur Leibnitius, qui notionem substantiae in vi agendi positam esse docuit (vid. p. 109). Et sane , cum vis agendi sit aliquid substantiale , actio, Leibnitii sententia , non est aliquid accidentale, quod substantiae advenit, sed aliquid substantiale, quia vis agendi, et actio, quae a vi agendi promanat, eodem genere entis continentur (vid. *Qq dispp.*, q. unic. *De An.*, a. 12 c.). E re est Leibnitio obiicere hocce argumentum ex eiusdem placitis petitum. Cum vis agendi substantiae essentiam constituat, materia, quae substantia est , vi agendi destitui non potest ; imo haec essentialis ei esse debet. Atqui secundum Leibnitium (*De Primae Phil. emendatione, et de notione substantiae*, p. 122, ed. cit.) vis agendi cum motu semper coniuncta est. Ergo motus essentialis materiae admittendus est. Quod cum falsum sit, liquet substantiam cum vi agendi confundi non posse.

5) I, q. XLI, a. 1 ad 3.

6) *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. XXVI, a. 1 c.

actione, et terminus in passione. « Actio, idem inquit, et passio non sunt duo motus, sed unus, et idem motus . . . , agentis quidem, secundum quod est ab eo; patientis autem, secundum quod est in ipso [1] ». Quod si diversa est ratio, qua agens, et patiens ad eumdem motum se habent, consequens est actionem, et passionem, ab se invicem distingui. Rationem audi ab eodem sancto Doctore: « Licet actio sit idem motui, similiter et passio: non tamen sequitur, quod actio, et passio sint idem: quia in actione importatur respectus, ut a quo est motus in mobili, in passione vero, ut qui est ab alio [2] ».

270. Cuilibet autem seipsum exploranti patet effectum actionis interdum in ipso agente manere, ita ut idem subiectum sit principium, et terminus actionis; interdum vero extra ipsum ferri, ita ut aliud sit principium actionis, aliud eius terminus. E. g., contemplatio a contemplante proficiscitur, et in contemplante manet; at calefactio non manet in calefaciente, sed ab eo emanat in id, quod calefit, eique calorem impartitur [3].

271. Porro nemo non videt 1° actionem immanentem esse perfectionem ipsius agentis, transeuntem autem patientis; siquidem, cum effectus sit in termino actionis, in eo oportet esse perfectionem, quae est terminus actionis. E. g., cum animus aliquid intelligit, perficit seipsum, non vero id, quod ipse intelligit; contra ea, cum sol corpora illuminat, ipse nihil adipiscitur, ex quo perficitur, sed corpora perficit [4]. 2° Actioni transeunti respondere passionem *proprie* acceptam [5], quia subiectum per id, quod ex actione transeunte in se recipit, transmutari potest; actioni autem immanenti dumtaxat passionem *communiter* [6] acceptam, quia, cum terminus actionis immanentis sit ipsum agens, nullaque res a seipsa transmutetur, passio, quae illi actioni respondet, nonnisi in eo consistere potest, quod agens terminum actionis in se recipit, nec tamen transmutatur [7].

272. Verum occurrendum est Leibnitio actiones transeuntes pro

---

1) *In lib. III Phys.*, lect. III.

2) I, q. XXVIII, a. 3 ad 1.

3) I, q. XIV, a. 2 c., et alibi *passim*.

4) *Qq. dispp.*, *De Pot.*, q. X, a. 1 c., et alibi.

5) I, q. XXIII, a. 2 ad 1. Haec actionis species luculenter manifestat discrimen, quod, ut diximus, inter actionem, et passionem existit. Nam, « cum actio sit in agente, et passio in patiente, non potest esse idem numero accidens, quod est actio, et quod est passio, cum unum accidens non possit esse in diversis subiectis »; *In lib. II Sent.*, Dist. XL, q. I, a. 4 ad 1.

6) Quid nomine passionis *proprie*, et *communiter* acceptae veniat, explicavimus in *Dynam.*, c. III, art. 4, p. 296.

7) *In lib. I Sent.*, Dist. XL, q. I, a. 1 ad 1.

absurdis traducenti [1], quem non solum plerique Leibnitiani, sed nonnulli quoque extra Leibnitii scholam, et nuperrime Iacobius [2] secuti sunt. Leibnitius contendit « fieri non posse, ut una substantia ab alia intrinsecus immutetur . . . , propterea quod accidentia nequeunt a substantiis seiungi, atque extra ipsas evagari [3] ». Quibus paucis verbis haec argumentatio continetur: Non potest una substantia in alteram agere, nisi aliquod accidens proprium cum ipsa communicet. Ast hoc fieri nullo pacto potest; nam accidens non potest egredi e subiecto, in quo est, neque extra subiectum volitare, alioquin per se subsisteret, quod accidenti repugnat, neque tandem aliud subiectum, ad quod non pertinet, attingere, in eoque inhaerere. Ergo una substantia aliquid in aliam agere nequit [4].

273. Sed adeo futilis est haec argumentatio, ut ipsam a Leibnitio profectam fuisse miremur. Etenim nos cum s. Bonaventura [5] concedimus accidens non posse de subiecto in subiectum transmigrare, quippe quod, cum accidens a subiecto suo oriatur [6], ac per illud individuetur, numeretur, et distinguatur [7], extra suum subiectum naturaliter esse nequit [8]. At negamus substantiam non posse agere in substantiam, nisi accidens suum cum ea communicet [9].

274. Enimvero actio transiens, prout est actio, in ipso agente ma-

---

1) *Nouveau système de la nat., et de la grace*, § 12-15, p. 127, et 128; *Epist.* XXVII *ad des Bosses*, p. 727; *Monadologie*, p. 705-722 etc.

2) Iacobi, *De idealismo, et Realismo*; Opp. omnia (germ.), t. II, p. 261, Lipsiae 1812-1825, t. II, p. 261.

3) *Monad.*, § 7, p. 705.

4) Operae pretium est adnotare Leibnitium totam hanc argumentationem a Iuliano Pelagiano mutuatum esse. Hic enim, uti est apud s. Augustinum, probaturus peccatum originale non posse a parentibus in filios transfundi, contendit « malum, quod est in parente, utique in subiecto, alii rei, idest proli, ad quam non pervenit, reatum non posse transmittere », propterea quod ratum est ex Aristotelis categoriis « rem, quae in subiecto est, sine illa re esse non posse, in qua subiecta est »; *Contr. Iul. Pel.*, lib. V, c. 14.

5) « Impossibile est accidens transmigrare de subiecto in subiectum »; *In lib. IV Sent.*, Dist. XII, p. I, a. 1, q. 3 *resol.* Cf s. Aug., *De Trin.*, lib. V, c. 4, n. 5.

6) Cf p. 142-143.

7) Cf p. 117. — 8) Cf p. 141.

9) Errorem hunc s. Thomas obiecit Democrito, quippe « qui ponebat, actionem esse per effluxionem atomorum a corpore agente, et passionem esse per receptionem earumdem in poris corporis patientis » (I, q. CXV, a. 1 c). Quo modo sumebat, ut sanctus Doctor observavit, « idem accidens numero defluere ab agente in patiens » (ibid. ad 5): unde etiam « sequeretur, quod quantitas corporis agentis diminueretur ex hoc, quod agit » (ibid., c.). Cf vol. I, *Dynam.*, c. II, art. 4, p. 237.

net [1], quia ipsa est affectio agentis; at terminum, sive effectum eius, cum sit aliquid ab ea distinctum, esse extra subiectum agens non repugnat. Quo autem subiectum agens in patiente aliquid producat, non oportet ipsum aliquid sui cum illo communicare, sed satis est ipsum virtute sua illud ita afficere, ut novus modus in eo evolvatur. Id s. Thomas perbelle declaravit. Is enim statuit ad producendam actionem unius entis in alterum non aliud requiri, nisi ut unum cum altero coniungatur, sive, ut unum alterum vel per *contactum quantitatis*, uti evenit in actione corporis in aliud corpus, vel per *contactum virtutis*, uti fit in actione spiritus in spiritum, vel spiritus in corpus, quodammodo tangat. « Oportet, ait, omne agens coniungi ei, in quod immediate agit, et sua virtute illud contingere [2] ». Sanctus Doctor contactum quantitatis a contactu virtutis discrevit multis in locis, e quibus eligimus hunc: « Dicendum, quod est duplex contactus, quantitatis, et virtutis. Primo modo, corpus non tangitur nisi a corpore. Secundo modo, corpus potest tangi a re incorporea, quae movet corpus [3] ». Quare unum corpus agit aliquid in aliud ex eo, quod illud quantitate sua tangit, et spiritus in corpus ex eo, quod corpus tangit virtute sua [4].

275. Vt id illustrius fiat, observandum est nullam rem posse substantialiter, aut accidentaliter mutari, nisi forma substantialis, aut accidentalis potestate, aut virtute in ea lateat [5]. Ita lignum in i-

---

[1]) Apposite s. Thomas: « Actio est magis propinqua agenti, quam patienti »; *In lib. IV Sent.*, Dist. IX, q. I, a. 2, *sol.* 2.

[2]) I, q. VIII, a. 1 c.

[3]) I, q. LXXV, a. 1 ad 3, et alibi passim. Cf quae de hac re scripsimus in Ephem. *La Scienza e la Fede*, vol. XXI, p. 524 sqq, Napoli 1851.

[4]) Hinc s. Augustinus sapienter Iuliano obiecit qualitates de subiecto in subiectum transire non *migratione*, sed *affectione*, et *contagione*. Operae pretium est ex eius argumentatione haec pauca exscribere: « Verum enim est, quod ibi accepisti, ea quae in subiecto sunt, sicut sunt qualitates, sine subiecto in quo sunt, esse non posse, sicut est in subiecto corpore color, aut forma; sed *afficiendo* transeunt, non *emigrando*; quemadmodum Aethiopes, quia nigri sunt, nigros gignunt, non tamen in filios parentes colorem suum *velut tunicam transferunt*; sed sui corporis qualitate corpus, quod de illis propagatur, afficiunt. . . Quomodo autem de corpore ad spiritum, eo modo transeunt de spiritu ad corpus. Nam colores virgarum, quas variavit Iacob, afficiendo transierunt in animas pecorum matrum, atque inde rursus *eadem affectione* transeundo apparuerunt in corporibus filiorum (*Gen.* XXX, 37-42)... Sic et vitia, cum sint in subiecto, ex parentibus tamen in filios, non quasi transmigratione de suo subiecto in subiectum alterum, quod fieri non posse categoriae illae quas legisti, verissime ostendunt; sed, quod non intelligis, affectione, et contagione pertranseunt » (*loc. cit.*).

[5]) Cf p. 144.

gnem, non vero in aquam convertitur, quia lignum ex natura sua fieri potest ignis, non vero aqua: atque in artificis arbitrio est ex trunco ficulneo, ut est apud Horatium [1], scamnum, aut Priapum facere, quippe quod lignum utriusque figurae capax est. Quod si hoc aliter se haberet, quaelibet res in quamlibet aliam immutari, et cuilibet rei quodlibet accidens advenire posset. Iamvero, cum una substantia aliquid in aliam agit, certe nihil ex se abiicit, et in illam transfert; nihil enim agendo amittit, sed actione sua illam ita afficit, et attrectat, ut id, quod in ea *potentia* extabat, quasi evolvat, et ad actum reducat. Hoc sane pacto ignis lignum in ignem non alio modo convertit, quam quod virtutem igneam in eo latentem explicat, atque artifex in ligno aliquam ex figuris, quarum capax est, educit. « Ridiculum est, ait s. Thomas, dicere, quod ideo corpus non agat, quia accidens non transit de subiecto in subiectum; non enim hoc modo dicitur corpus calidum calefacere, quod idem numero calor, qui est in calefaciente corpore, transeat ad corpus calefactum; sed quia virtute caloris, qui est in calefaciente corpore, alius calor numero fit actu in corpore calefacto, qui prius erat in eo in potentia. Agens enim naturale non est traducens propriam formam in alterum subiectum, sed reducens subiectum, quod patitur, de potentia in actum [2] ».

276. Actio distinguitur quoque in *instantaneam*, *et successivam*, prout effectus *subito*, vel cum tempore ipsam consequitur [3]. E. g., actio, qua fructus ex planta gignitur, est successiva; actio autem, qua sol terram illuminat, est instantanea, « cum illuminatio non sit motus, sed terminus motus [4] ».

277. Quoniam notio temporis, ut suo loco videbimus, cum notione motus connectitur, nonnulla inde s. Thomas deduxit, quae digna notatu sunt. 1° Causa instantanea agit *sine motu*, successiva autem *per motum* [5]. 2° In actionibus instantaneis non prius est fieri, quam esse [6] », atque ideo « quod fit, est, cum dicitur [7] »; e contrario in actionibus successivis « effectus non est nisi in termino motus [8] ». 3° In actionibus successivis « causa. . . . praecedit du-

---

[1]) *Satyr.* lib. I, Sat. VIII, v. 1-3.

[2]) *Contr. Gent.*, lib. III, c. 69. Ex quibus vides Leibnitium sophisma Iuliani, quod ante innuimus, instaurasse, quin eorum, quae a s. Augustino, et s. Thoma disputata fuerant, rationem haberet.

[3]) Opusc. XXVII, *De aeternitate mundi.*

[4]) *Qq. dispp., de Pot.*, q. III, a. 13 c.

[5]) *Opusc. cit.*

[6]) *Contr. Gent.*, lib. II, c. 37.

[7]) I, q. XLV, a. 2 ad 3.

[8]) *Contr. Gent.*, ibid., c. 38.

ratione id quod ab ea producitur [1] », quia causa, quae est principium motus, praecedat necesse est effectui, qui non est, nisi in termino motus; contra ea, in actionibus instantaneis effectus « simul est duratione cum eo, a quo procedit, sicut splendor in igne, vel in sole [2] ».

278. Advertendum denique est per actionem aut produci totam substantiam rei, adeo ut incipiat esse res, quae nullo modo erat, aut rem, quae iam existit, aliquo modo immutari, ita ut eadem res incipiat esse aliter, ac antea erat. Actio, per quam tota substantia rei producitur, *creatio* audit; unde creatio definitur « emanatio totius esse ex non ente, quod est nihil [3] ». Actio vero, per quam subiectum, quod iam existit, immutatur, simpliciter *effectio* dicitur [4]. Res autem, quae iam est, immutari potest vel secundum substantiam, nempe cum agens formam rei destruit, novamque ipsi impertitur, ut ignis lignum convertit in igneam, aut secundum accidens, puta cum sol corpus e tenebroso lucidum efficit [5]. Prima actio, ut in *Cosmologia* videbimus, vocatur *generatio*, secunda autem *alteratio*.

279. Quoniam de creatione alibi agendum nobis erit, duo, quae ex dictis colliguntur, dumtaxat hic adnotanda nobis esse censemus. 1° Actio creatrix est instantanea, quia, cum in nullam materiam exerceatur, neque motus, neque successio in illam cadere possunt. 2° Creatio ad actiones, quae inter praedicamenta recensentur, non pertinet. Nam creatio *activa* non est aliud, nisi ipsa substantia Dei cum relatione *rationis* ad creaturas, et reali dependentia creaturarum a Deo; et creatio *passiva*, hoc est, processio creaturae a Deo, non est actio, sed effectus actionis [6].

---

1) *Qq. dispp.*, ibid. — 2) *Ibid.*

3) I, q. XLV, a. 1 c. Hinc nonnulli Patres ad creationem rerum significandam utuntur verbo οὐσιῶσαι, cum accusativo, quod idem valet, ac *substantiare*, seu *substantiam dare* (vid. Suidas, h. v.). Certe, ut unum ex antiquis Patribus nominemus, illa vox nobis occurrit apud s. Athanasium (*Cont. Gent.*, n. 41, *Opp.*, t. I, pars I, p. 32, Patavii 1777), ubi legitur οὐσιώσας τὴν κτίσιν, hoc est, *qui substantiavit res creatas*, seu qui substantiam dedit rebus creatis. Clem. Schrader asserit ss. Patres nomen οὐσιώσεως, *substantiationis*, ad creationem denotandam frequentasse, sed nullum Patrem nominat. At, si haec vox, quantum scimus, legitur apud s. Cyrillum Alex. (Lib. I *in Ioan. c. IV*), et Theophylactum (*In c. XI, v. 1, ad Hebr.*), certe ab his non ad productionem substantiae, seu creationem, sed ad *rationem*, λόγον, substantiae denotandam adhibetur. Auctor *Libr. Areopag.* dixit Deum esse *omnium simul rerum causam substantificam* (αἰτίας οὐσιοποιοῦ); *De Coel. Hierar.*, c. XIV, ed. Cordier.

4) *In lib. De causis*, lect. XVIII.

5) *In lib. II Met.*, lect. III.

6) Cf Albert. M., *In lib. II Sent.*, Dist. I, a. 6, et *De quatuor coaevis*,

ARTICVLVS SECVNDVS

De notione causae generatim consideratae

280. Quoniam actio, ut vidimus, originem ab aliquo praesefert, de eo, a quo actio originem trahit, dicendum quoque nobis est. Iam illud, a quo actio oritur, *principium* vel *causa* appellatur. Quid inter *principium*, et *causam* intersit, s. Thomas perspicue tradidit hoc modo: «Principium nihil aliud significat, quam id, a quo aliquid procedit; omne enim, a quo aliquid procedit quocumque modo, dicimus esse principium [1] ». Ast « hoc nomen, Causa, videtur importare. . . dependentiam alicuius ab altero, quam non importat nomen principii [2] ». Quamobrem notio principii *communior* est, quam notio causae [3], quia principium significat tantum illud, a quo aliquid originem habet [4], sed causa significat etiam productionem illius rei, quae ab ipsa sumit originem [5]. Quod cum ita se habeat, intelligitur 1° naturam causae saltem numero distingui a natura effectus; 2° causam, si non tempore, saltem *natura*, ut mox explicabimus, praecedere effectui, alioquin concipi non posset, quomodo effectus a causa pendeat; 3° haec duo ad notionem principii non expostulari, quippe quod in ea non productio, sed dumtaxat origo alicuius ab aliquo continetur [6].

---

q. VII, a. 2; s. Thom., I, q. cit., a. 3 ad 1, atque alibi; Scot., *In lib. II Sent.*, Dist. I, q. V.

1) I, q. XXXIII, a. 1 c.

2) Ibid. ad 1; cf *In lib. V Met.*, lect. I.

3) I, loc. cit. ad 1.

4) « Principium, inquit s. Bonaventura, principaliter importat originem »; *In lib. I Sent.*, Dist. XXIX, a. 1, q. 1 *ad arg.*

5) Principium vocatur non modo illud, ex cuius actione aliquid oritur, sed etiam illud, ex quo aliquid quocumque modo exordium sumit. Ita principium appellamus primam partem rei, quia rem ab eo exordiri intelligimus, et praemissas principium conclusionis dicimus, quia sunt id, ex quo conclusio cognosci incipit.

6) Hinc Theologi, cum post Patres, praesertim latinos, docent Patrem esse principium Filii, Patrem vero, et Filium esse principium Spiritus Sancti, nihil Deo indignum asserunt, sed recte, proprieque loquuntur; siquidem principium potest denotare ordinem originis, quin ullam distinctionem naturae, ullamque prioritatem sive temporis, sive naturae includat. Illud autem cum s. Bonaventura advertendum est, nullum esse in rebus creatis principium, quod simul causa non sit; in iis enim quidquid ex aliquo principio oritur, semper naturam ab illius natura saltem numero distinctam recipit, proindeque ab

281. Itaque nomine causae generatim acceptae illud designatur, quod quidquam ad alterius productionem aliqua ratione confert, quemadmodum vicissim *effectus* nomine illud vocatur, quod aliqua ratione a causa producitur, ab eaque pendet [1].

282. Sed, ut haec notio causae accuratius declaretur, simulque universa causarum varietas cognoscatur, observandum est causam ita a Patribus, et Scholasticis post Aristotelem distingui, ut alia quidem *efficiens*, alia *materialis*, alia *formalis*, alia denique *finalis* dicatur [2]. Etenim nullus effectus produci potest, nisi sit aliquod ens, a quo producatur. Ens istud, quod virtute sua effectum producit, ipsumque a potentia ad actum transfert, *efficiens* causa vocatur. Quandoquidem autem nulla creata vi, ut suo loco videbimus, ullum ens ex nihilo produci potest, efficiens causa vim suam exercere non potest, nisi subiectum aliquod, sive materia reperiatur, ex qua effectus ille formetur. Hinc ad effectum producendum, praeter efficientem, *materialis* causa requiritur. Cum autem *materia* ad hoc potius, quam ad aliud *esse* recipiendum sit natura sua indifferens, oportet materiam per aliquid determinari, ut certus aliquis, distinctusque effectus oriatur: id, quod materiam determinat, causa *formalis* vocatur [3]. Denique, quoniam omne agens effectum determinatum producit, aliquid esse oportet, propter quod unum potius, quam alium effectum gignit.

eodem dependet. « In creaturis idem est principium, et causa, et hoc est, quia productum differt a producente; et ideo potest dici effectus eius, et istud potest dici causa, et in idem concurrit intentio principii, et causae, et similiter nomen; sed non ita in divinis, quia ibi potest esse unius substantiae producens cum producto »; *Loc. cit.*

[1]) « Effectum, Aquinas ait, a sua causa dependere oportet, hoc enim est de ratione effectus, et causae »; *Qq. dispp.*, *De Pot.*, q. V, a. 1 c.

[2]) « Est, s. Thomas ait, quadruplex genus causae, scilicet finalis, formalis, efficiens, et materialis »; 2a 2ae, q. XXVII, a. 3 c. Vid. Aristotelem, *Natur. Auscult.*, lib. II, c. 7, § 3, ed. Didot.; Clem. Alex., *Strom.* lib. VIII, c. 9, atque Albert. M., *Physic.*, lib. II, tract. II, c. VII, et *Met.*, lib. V, c. 3.

[3]) Causa efficiens, quae intellectu pollet, nequit, ut iam ostendimus (*Logic.*, p. III, c. II, art. 2, p. 182 vol. I), formam effectui suo impertiri, nisi eam sua cogitatione concipiat. Haec forma, quae in mente causae efficientis existit, et « ad cuius imitationem aliquid fit (cf s. Thom., *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. VIII, a. 8 ad 1) », causa *exemplaris* dicitur. Hinc vides causam exemplarem ad formalem reduci, hoc tantum discrimine, quod haec est interna, illa autem externa. « Forma, inquit idem sanctus Doctor, semper notat habitudinem causae. Est enim forma quodammodo causa eius, quod secundum ipsam formatur, sive formatio fiat per modum inhaerentiae, sicut in formis intrinsecis, sive per modum imitationis, ut in formis exemplaribus »; *Op. cit.*, q. III, a. 3 c.

Iam illud, propter quod agens aliquid operatur, *finis* dicitur [1]. Ergo omne agens agit propter finem [2]. Quamobrem, praeter tria genera causarum, quae numeravimus, aliud existit, quod *causa finalis* vocatur, eaque, ut diximus [3], posita est in bono, quod causam efficientem ad aliquid operandum movet [4].

283. Prevulgata autem est finis partitio 1° in finem *proximum*, et *remotum*, vel *ultimum*; 2° in finem *principalem*, et *accessorium*; 3° in finem *operis*, et *operantis*. Finis proximus ille est, qui *immediate*, nempe nullo alio fine interposito; *remotus* autem, qui *mediate*, nempe alio, vel aliis finibus interpositis, ab agente proponitur. E. g., praelium est *finis proximus* exercitus ad aciem instructi; victoria est finis remotus [5]. Hic autem finis remotus, si sit velut ultimus terminus, in quo agens quiescit, dicitur *finis ultimus* [6]; cuiusmodi homini est beatitudo. Quare finis ultimus definitur id, quod expetitur propter se tantum, et propter quod caetera omnia expetuntur. *Primarius* autem ille finis dicitur, quem agens ita sibi proponit, ut, etiamsi omnis alius deesset, ab operando non desisteret; atque *accessorius* dicitur ille, quem agens ita intendit, ut, si solus esset, opus non efficeret [7]. Puta, si quis philosophiae studio operam navat cum propter delectationem, tum propter utilitatem, sed ita tamen, ut huiusmodi studio quidem incumberet, si sola haberetur utilitas, non vero, si sola delectatio, illa esset *finis primarius*, haec *accessorius*. Denique « *finis operis*, ut s. Thomas ait, est hoc, ad quod opus ordinatum est ab agente, et hoc dicitur ratio operis; *finis* autem *operantis* est, quem principaliter operans intendit; unde finis operis potest esse in alio, sed finis o-

---

1) Hic finis, ut alibi diximus (vol. I *Dynam.*, c. IV, art. 1, p. 365-367), vel a Deo constituitur, vel ab ipso agente, si ratione polleat, eligitur. Qua ratione Deus quoque in operibus *ad extra* propter finem agat, alias explicabimus.

2) Cf s. Thom., 1ª 2ªᵉ, q. I, a. 2 c., et *Contr. Gent.*, lib. III, c. 3.

3) Cf p. 89, not. 3, et vol. I, loc. cit., p. 365, not. 8.

4) Quomodo in hisce diversis causarum generibus effectus a causa pendeat, s. Thomas ostendit hoc modo: « Quocumque materiali, vel formali principio subtracto, res statim esse desinit, cum huiusmodi principia intrent essentiam rei. . . Efficiens est causa rei, secundum quod formam inducit, vel materiam disponit; unde eadem dependentia rei est ad efficiens, et ad materiam, et formam, cum per unum eorum ab altero dependeat. De finalibus autem causis oportet etiam idem esse iudicium, quod de causa efficiente; nam finis non est causa, nisi secundum quod movet efficientem ad agendum »; *Qq. dispp.*, *De Pot.*, q. V, a. 1 c.

5) Cf s. Thom., *ibid.*, q. VII, a. 2 ad 10.

6) Cf 1ª 2ªᵉ, q. XII, a. 2 c.

7) *Quodlib.* VIII, a. 11 c.

perantis semper est in ipso; sicut patet in aedificatore, qui lapides congregat ad componendum eos, quod ista compositio, in qua consistit forma domus, est finis operis; sed utilitas, quae provenit ex hoc operanti, est finis ex parte agentis [1] ».

284. E re est haec, quae enumeravimus, causarum genera secum invicem conferre, ut earum ordo perspiciatur.

Duplex ordo in causis invenitur, scilicet unus, qui est *in causando*, et dicitur *ordo intentionis*, alter vero, qui est *in causatis*, et *ordo executionis* nuncupatur. Iam ordine *intentionis in causando* finis est prima causa. Etenim, cum finis causam efficientem ad aliquid agendum moveat, subtracto fine, causa efficiens nihil operatur, ac proinde neque forma producitur, neque materia actum recipit. Atqui illa causa, qua subtracta, reliquae esse non possunt, est prima in ordine causarum [2]. Ergo finis cunctis causis est prior. Causa autem efficiens praecedit formalem; nam, cum nihil ex se a potentia ad actum transeat, forma sine actione causae efficientis produci non potest. Demum, quoniam actio causae efficientis in eo posita est, quod aliquam formam impertitur materiae, formam in *causando* materiae praecedere manifestum est [3]. Ordine autem *executionis in causatis* res aliter se habet. Nam « principium in executione est, unde incipit operatio; unde, isto principio subtracto, nullus inciperet aliquid operari [4] ». Qua de re primo est materia, quae recipit formam; deinde forma, quae materiam in certa specie constituit; tum virtus efficiens, ex qua res in *esse* perficitur; denique finis, sive « ratio boni, per quam in ente perfectio fundatur [5] ». Ex quibus colligitur 1° *id, quod est primum in causando, esse ultimum in causato*; proindeque finem, qui est primus *in causando*, et *ordine intentionis*, esse postremum in *causatis* et *ordine executionis*. 2° Prorsus futile esse id, quod post Epicureos [6] a Spinosa [7], Buffono [8], aliisque obiicitur, nempe « hanc de fine doctrinam, ut Spinosae verbis utamur, naturam omnino evertere. Nam

---

1) *In lib. II Sent.*, Dist. I, q. II, a. 1 *sol.* Finis operis id quoque dicitur, ad quod opus natura sua spectat. Puta finis canendi est cantus. Finis autem operantis id vocatur, quod operans, prout animo suo lubet, sibi proponit. E. g., finis canentis potest esse lucrum, vel gloria, vel etiam ipse cantus; nihil enim prohibet, quin finis operantis sit id ipsum, quod est finis operis.

2) 1ª 2ªe, q. I, a. 4 c.

3) I, q. V, a. 4 c.

4) 1ª 2ªe, q. I, a. 4 c.

5) *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. XXVIII, a. 7 c.

6) Vid. Lucret., *De nat. rerum*, lib. IV, vv. 821-840, ed. cit.

7) *Ethic.* pars I, Append. ad prop. XXXVI, *Opp.* t. II, p. 71, ed. cit.

8) *Oeuvr.* t. II, p. 78, Paris 1749-1789.

id, quod revera causa est, ut effectum considerat, et e contra. Deinde id, quod natura prius est, facit posterius [1] ». Enimvero finis ex diversitate respectuum, qua omnis repugnantia tollitur, est causa, et effectus; scilicet causa, qualenus intelligentia causae efficientis comprehenditur, atque effectus, quatenus in statu actuali constituitur. E. g., sanitas, prout intellectu apprehenditur, est finis utentis medicamentis, et prout in statu reali invenitur, est effectus [2]. Hinc, quamvis finis sit prior, et posterior; tamen, quia id pro diverso statu contingit, nihil absurdi inde existit.

ARTICVLVS TERTIVS

De vi obiectiva causae efficientis, et de principio causalitatis

285. Causalitas causae efficientis, sive influxus, quem causa efficiens in effectum habet, in actione positus est. « Influxus causae efficientis, s. Thomas ait, est agere [3] ». De aliis autem causae generibus, idem asseri nequit; nam causa finalis ad effectum ex eo concurrit, quod efficientem causam ad agendum movet; causae autem materialis, et formalis ex eo, quod effectum intrinsecus constituunt. Hinc causae efficienti nomen *causa* potissimum tribui solet [4]. Quod cum ita sit, de causa efficiente speciatim disserendum nobis est. Ab eius vi obiectiva stabilienda ordiamur.

---

[1]) *Loc. cit.*

[2]) Ad hanc rem s. Thomas observat « posse secundum diversa genera causarum idem respectu eiusdem esse causam, et causatum; sicut purgatio est causa sanitatis in genere causae efficientis; sanitas vero est causa purgationis secundum genus causae finalis »; *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. XXVIII, a. 7 c. Cf eumdem 1ª 2ªe, q. XXXIII, a. 4 ad 2.

[3]) *Qq. dispp.*, ibid., q. XXII, a. 2 c. « Efficiens, alibi ait, est causa, in quantum agit »; *In lib. V Met.*, lect. II.

[4]) Ex quo Franckius (*Diction.* cit., v. *Cause*, t. I, p. 460) post alios perperam deduxit nomen, notionemque causae nonnisi uni causae efficienti convenire, propterea quod notio causae materialis eadem est cum notione substantiae; causa formalis relationem denotat inter operationem, et intellectum; et causa finalis significat relationem inter actionem liberam, atque illud momentum rationis, quod ipsam determinat. Verum Franckius, uti ex iis, quae passim diximus, perspicitur, miscet quadrata rotundis. Nam materia non est substantia, sed unum ex duobus elementis, quae substantiam componunt. Causa formalis est alterum elementorum, eaque, etsi respondeat typo, seu exemplari, quod intellectus de re concipit, non est tamen ipsum exemplar. Denique causa finalis non est ipsum momentum rationis, quod voluntatem ad aliquid agendum determinat, sed illud, quod voluntas ab illo momento determinata assequi nititur.

286. Inter veteres Aenesidemus notionem causae veluti absurdam, vel saltem subiectivam traduxit, et *principium causalitatis*, illud scilicet, quo ab existentia effectus existentia causae arguitur, vehementer impugnavit [1]. Inter recentes David Humius notionem causae e medio sustulit, eo quod experientia, quam ipse, lockianae philosophiae decretis insistens, tamquam unicam cognitionis nostrae causam agnovit [2], vinculum consecutionis, non vero connexionis inter facta naturalia nobis patefacit; unde principium causalitatis, quo necessaria connexio inter effectum, et causam statuitur, subruere conatus est [3]. Id ipsum in media aetate inter Arabes Algazel [4], atque ante Humium inter ipsos Anglos Glanwilleus [5] asseruerant.

287. At mentem nostram notione causae potiori, atque hanc obiectivam esse facile evinci potest. Et sane, animam nostram novos modos in se ipsa efficere intima, iugique experientia edocemur. « Vivere se, inquit s. Augustinus, et meminisse, et intelligere, et velle, et cogitare, et scire, et iudicare quis dubitet ? [6] »; et s. Thomas: « Experitur unusquisque seipsum esse, qui intelligit [7] ». Cum factum sensationis expendimus, animam in ipsa se passivam, atque ab obiecti exterioris actione affectam experiri facile agnoscimus [8]. Iam intellectus, si in haec primitivae experientiae facta vim suam reflectendi intendit, facile advertit quasdam esse entitates, quae ex alicuius activae vis influxu originem habent, atque hoc pacto notionem alicuius, quod fit, et alicuius, a quo fit, hoc est, effectus, et causae adipiscitur. Quod si a notione ista quamcumque determinationem, e. g. , hanc, vel illam entitatem, quae producitur, atque hanc vel illam producendi rationem abstrahit, notionem causae, et effectus in universum sibi comparat. Iam, quoniam mens nostra ex iis, quae experientia comperit, ad notionem causae assurgit, notionem causae realitate obiectiva gaudere dicendum est.

---

1) Cf vol. I, *Criteriol.*, c. un., art. 6, p. 605.

2) *Op. cit.* Ess. II, pp. 77-79. Cf Tract. *De nat. hum.* (angl.), lib. II, part. IV, c. 6, p. 436, 439, 445, ed. cit.

3) Cf vol. I, loc. cit., p. 606. — 4) Cf ibid., not. 2.

5) Glanwill, *Scepsis scientifica adversus dogmaticorum vanitates*, Lond. 1665.

6) *De Trin.*, lib. X, c. 10, n. 14. Cf Hug. a s. Victore, *De Anim.*, lib. II, c. 18, p. 159, *Opp.*, ed. Can. Regul. s. Victoris, Rothomagi 1848.

7) I, q. LXXVI, a. 1 c. « Ex hoc experimento, alibi ait, cognoscimus, dum percipimus, nos abstrahere formas universales a conditionibus particularibus, quod est facere actu intelligibilia »; *ibid.*, q. LXXIX, a. 4 c.

8) *Dynam.*, c. II, art. 4, et 5, *passim* vol. I.

288. Postquam mens notione causae, et effectus potita est, analysim notionis effectus instituens, relationem, quae inter hunc, et causam extat, deprehendit, atque ex huius cognitione conficit sibi *principium causalitatis*, hoc est, *quidquid fit, sui causam habet*, vel, *omnis effectus subaudit causam*. Enimvero effectus, fatente ipso Humio, est aliquid, quod incipit existere, dum antea non existebat, seu quod a statu possibilitatis ad statum existentiae progreditur. Ast aliquid « de potentia non potest reduci in actum, nisi per aliquod ens actu [1] ». Vt igitur effectus existentiam accipiat, aliquid iam in actu esse oportet, quod hanc existentiam ei largitur [2]. Iamvero, id quod effectui existentiam largitur, non potest esse idem effectus, sed debet esse aliquid ab ipso distinctum; alioquin, cum actio sequatur existentiam [3], oporteret effectum esse, antequam esset, quo nil absurdius excogitari potest. « Nec est possibile, inquit Aquinas, quod aliquid sit causa efficiens sui ipsius, quia sic esset prius seipso; quod est impossibile [4] » Itaque notio effectus expostulat notionem alterius rei, quae sua virtute existentiam effectui largitur. Iam, quoniam realitas, quae existentiam alteri largitur, causa illius est, tuto concludendum est notionem effectus esse eiusmodi, ut notionem causae necessario expostulet [5]. Quapropter principium causalitatis non est, quemadmodum Humius contendit, inter praeiudicatas opiniones amandandum, sed est verum iudicium *analyticum* [6], in quo praedicatum ita cum subiecto connectitur, ut, si ipsum inde sustuleris, subiecti simul notionem evanescere necesse sit. Vnde principium causalitatis suam vim inconcussam ex ipso contradictionis principio desumit [7].

289. Obiicit 1° Aenesidemus: Si qua est causa, evidens est ipsam

---

1) I, q. II, a. 3 c. Cf *ibid.*, q. III, a. 1 c.

2) « Quod non est, non incipit esse, nisi per aliquid, quod est »; *Ibid.*, q. II, a. 3 c.

3) « Vnumquodque agit, secundum quod est in actu »; *ibid.*, q. XXV, a. 1 ad 1.

4) *Ibid.*, q. II, a. 3 c. Cf verba s. Augustini, quae excripsimus in *Idealog.*, c. I, art. 3, p. 474 vol. I.

5) « Cum esse effectus dependeat a causa, necesse est causam praeexistere »; *ibid.*, q. cit., a. 2 c.

6) Quaenam sint haec iudicia, explicavimus in *Idealog.* loc. cit., p. 467 vol. I. not. 2.

7) Cf *I Principali sistemi* etc., c. 1, § IX, p. 133-135. Inde Kantius etiam refellitur, qui principium *causalitatis* inter sua iudicia *synthetica a priori* (cf *Idealog.* loc. cit. p. 467 vol. I) recensuit; nam in principio *causalitatis*, quemadmodum ostendimus, ex notione subiecti notio praedicati evolvitur, quod, secundum ipsum Kantium, analyticorum iudiciorum proprium est.

esse prius, quam effectum, debet enim existere ante effectum, ut illum producere possit;sed evidens quoque est causam non posse esse, nisi cum existit effectus, quippe quod non potest esse causa, nisi iam sit effectus. Ergo notio causae duo secum pugnantia complectitur, nempe quod existit ante effectum, et quod non existit, nisi cum effectus existit.

290. Resp., *Dist. ant.*, *prioritate naturae*, *Conc.*, *prioritate temporis*, *Subdist. ant.* Quod ad primam partem, si sermo sit de causis, quae actione *successiva* effectum producunt, *conc. ant.*, sin de causis, quarum actio est *instantanea*, *neg. ant.*; et quod ad alteram partem, si causa spectetur, prout est causa, *conc. ant.*, si prout est in se, et sine relatione ad effectum, *neg. ant.; neg. cons.* Quo hae distinctiones intelligantur, praemonendum est *prioritatem naturae* illam dici, qua aliquid, etsi simul cum alio existat, tamen eiusmodi est, ut ab ipso alterum quoad existentiam pendeat, atque *prioritatem temporis* vocari illam, qua unum alteri antecedit *duratione*, ipsoque nondum existente, existit. Iam, si prioritas naturae spectetur, indubium est omnem causam esse *natura* semper priorem suo effectu, quia omnis effectus a sua causa necessario pendet; at si prioritas temporis consideretur, causa secundum diversos respectus vel prior, vel posterior effectu esse potest [1]. Etenim id, quod aliquid efficit, si consideretur sub ratione causae, certe non potest esse prius, quam effectus, quia antequam aliquid effecerit, causa dici nequit [2]; sed si spectetur in se, nempe sine ulla relatione ad effectum, interdum simul cum effectu existit, interdum ipsi praecedit, quippe quod, ut iam ex D. Thoma observavimus [3], causa, quae effectum *successive* producit, effectui *tempore* praecedit, ut pater filium; sed causa, quae *subito* actionem suam exerit, simul cum effectu existit, e. g., sol cum luce [4]. Quae cum ita sint, liquet

---

[1]) Hic de causa efficiente loquimur. Quod vero attinet ad alia causarum genera, causa *materialis* naturaliter non est *tempore* prior suo effectu, nequit enim materia carere omni forma. Item causa *formalis* re ipsa non est *tempore* prior suo effectu, nempe composito, sed utrumque simul incipit. Denique causa *finalis*, uti iam explicavimus (p. 171), est prior suo effectu *in intentione*.

[2]) Hinc illud Aristotelis effatum: « Habet autem se res hoc modo, quod consequantur inter se mutuo causa, et id cuius, et id cui causa est »; *In lib. II Anal. Poster.*, c. 14, § 9, ed. Didot. Cf s.Thom., *In lib. II Post. Anal.*, lect. XVIII.

[3]) P. 166-167.

[4]) Apposite s. Thomas: «Non repugnat intellectui, ut ponatur causa producens effectum suum subito non praecedere duratione effectum suum: repu-

omnino commentitiam esse illam repugnantiam, quam Aenesidemus in notione causae delitescere autumavit [1].

291. Obiicit 2°: Notio causae est ex iis, quae ad aliud referuntur, quia causa necessario refertur ad effectum. At relata mente quidem concipiuntur, sed re ipsa non existunt. Ergo causae notio est *subiectiva*.

292. Resp.,*conc. mai. ; dist. min.*, si sermo sit de iis,quae *logice* tantum sunt relata, *conc. min.*, si de iis, quae realem involvunt relationem, *neg. min.* ; *neg. cons.* Et sane relationes reales, eo ipso, quod sunt reales, *obiectivae* sunt [2]. Atqui relatio inter causam, et effectum ad genus relationum realium spectat [3], tum quod eius extrema non solum sunt realia, quia causa actione sua existentiam effectui largitur, sed etiam a se invicem distincta, quia nihil causa sui ipsius esse potest; tum quod reale est fundamentum, ex quo ipsa relatio exurgit, quia in causa aliquid agnoscendum est, ex quo actio exoritur, et vicissim in effectu aliquid, quo actionem causae patitur [4]. Notio igitur causae non est *subiectiva* sed *obiectiva*.

293. Obiic. 1° Humius : Experientia factorum naturalium successionem nobis patefacit, non vero connexionem. Ergo alterum alterius esse causam colligere nobis non licet.

294. Resp. , *neg. antec.* Enimvero experientia saepe nobis patefacit eorum, quae in sensus nostros incurrunt, unum ab altero produci, proindeque unum ab altero pendere. E. g. , ipsa nos edocet sensationes in anima a corporibus, sensum doloris ex suscepto vulnere, extinctionem famis,et sitis ex sumptione cibi, et potus,combustionem ligni ex eius proiectione in ignem effici. Certe in his, aliisque huiusmodi non simplicem successionem, sed actionem unius in aliud, ideoque, ut Scholae aiunt, dependentiam unius ab altero, a quo producitur, experimur.« Quod iste effectus, aiebat Scotus, evenit a tali causa producente, ut in pluribus, hoc acceptum est per experientiam [5] ». Perperam Humius contendit nos ex praeiudicata nostra opinione dependentiam inter res statuere, quia ipsas nonnisi sibi invicem succedere cognoscimus. Nam, quisquis se ipsum parumper

---

gnaret autem in causis producentibus per motum, quia oportet, quod principium motus praecedat finem eius »; *Opusc.* XXVII, *De aeternitate mundi.*

1) Cf op. cit., *I principali sist.* ibid., § VII, p. 86, et 87.

2) P. 155.—3) P. 156.

4) Qua ratione relatio inter creaturas, et Deum dicenda sit realis, explicavimus in *Logic.*, p. I, c. I, art. 4, p. 34. Cf etiam *I principali sistemi* etc., loc. cit., p. 90 96.

5) *In lib. I Sent.*, Dist. III, q. IV, Schol.

expendit, luculenter advertit se inter nonnulla facta, quae sibi succedunt, vinculum dependentiae, seu connexionis agnoscere, non quia hanc opinionem animo imbibitam ante omnem experientiam habet, sed quia unum in alterum activitatem suam exercere cognoscit. Ita nos ignem esse causam fumi dicimus; at non dicimus diem esse causam noctis, aut unam tempestatem esse causam alterius. Quandoquidem autem experientia *necessitatem cohaerentiae* non commonstrat [1], cognitionem huius dependentiae inter nonnulla facta intellectus perficit, illius pronuntiati ope, quod idem Doctor Subtilis ad hanc rem commemoravit, « quidquid evenit ut in pluribus ab aliqua causa non libera, est effectus naturalis illius causae [2] ».

295. Obiic. 2° Humius: Anima non est activitatis suae conscia. Atqui conceptus causae sine conceptu activitatis existere nequit. Ergo notio causae in conscientia, hoc est, in interna experientia fundamentum non habet.

296. Resp., *neg. mai. Prob. mai.* Nos arbitramur motiones in corpore nostro ab anima produci, dum re ipsa ab ea non producuntur. Atqui, si anima nostra esset conscia activitatis suae certe nos non arbitraremur nos esse activos, dum re ipsa activi non sumus. Ergo anima etc.

297. Resp., *neg. mai. ; conc. min. ; neg. conseq.* Nos alibi ostendimus futiles esse rationes, ob quas Humius animam esse non posse causam motivam sui corporis contendit [3]. Ceterum cognitionem activitatis animae nobis suppeditant non solum motiones, quas ipsa in corpore efficit, sed etiam, ut iam diximus [4], actiones, quas ipsa in se elicit. Quod iam observaverat Scotus, ubi ait: « Et sicut est certitudo *de vigilare*, sicut de per se noto; ita etiam de multis aliis actibus, qui sunt in potestate nostra, ut *de me intelligere*, et *de me audire*, et sic de aliis, qui sunt actus perfecti [5] ».

ARTICVLVS QVARTVS

Agendi vim rebus creatis non repugnare demonstratur

298. Nonnulli Philosophi, quorum mentio apud Albertum M. [6] et

---

[1]) Id ex Alberto M. adnotavimus in *Criteriol.*, c. un., art. 3, vol. I, p. 574, not. 5.
[2]) *Ibid.* Cf vol. I, *ibid.*, p. 581-584.
[3]) *Dynam.*, c. V, art. 2, p. 428.—[4]) P. 173.
[5]) *Op.* et loc. *citt.*, n. 10. Hasce Humii cavillationes uberius, subtiliusque confutavimus in nostr. op. *I principali sistemi* etc., c. I, § IX, p. 108-135.
[6]) *Phys.*, lib. II, tract. II, c. 3.

s. Thomam[1] occurrit, autumarunt Deum esse unicam causam agentem, res autem creatas omni activitate destitui, nihilque aliud praestare, quam quod Deo occasionem agendi praebent. Deus, eorum sententia, dum res in quibusdam circumstantiis positas intuetur, secundum leges, quas ad universi conservationem sibi praescripsit, effectus producit, qui ab ipsis rebus produci videntur. Absurda haec sententia, quamvis ab Alberto M., s. Thoma, aliisque omnino explosa fuerit, fautores tamen habuit, vertente media aetate, Nominales, in primis Gabrielem Biel[2]. Ipsam denique in recenti aetate velut e cineribus exsuscitavit Malebranchius[3], cui plausere non pauci Cartesiani, idcirco *Occasionalistae* appellati[4], atque in hac nostra aetate Cauchyus[5], ab. Debreyneus[6], Buchezius[7], aliique propugnarunt.

299. Quandoquidem occasionalismus ex ea parte, quatenus ad Ontologiam attinet, refutare ad rem praesentem spectat, illud tantum hic demonstrandum nobis est, nihil prohibere, quominus res creatae vi agendi polleant. Vtrum autem, necne rebus, quibus haec universitas rerum conflatur, vis quaedam actuosa insit, in *Cosmologia* investigabimus.

300. Vim agendi rebus creatis haud convenire nulla ratio suadet, sive considerentur ipsae res, in quibus illa concipitur, sive Deus, qui illam cum ipsis communicare debet. Non certe, si ipsae res considerentur. Nam vis, quae a Causa Prima pendet, limitibusque definitur, et pro diversa creaturarum indole diversa est, naturae rerum non modo non adversatur, sed etiam omnino convenit. Atqui huiusmodi est

---

1) *Qq. dispp.*, *De Pot.*, q. III, a. 7; *Contr. Gent.*, lib. III, c. 69, et I, q. CV, a. 5 c. Quosdam Arabes, qui Motecallemin vocabantur, hanc sententiam propugnasse saec. XIII discimus ex Mose Maimonide, *Guide des égarès*, publ. par Munck, t. I, p. 391-393, Paris 1856.

2) *In lib. IV Sent.*, Dist. I, q. I, dub. 3.

3) *De inquir. ver.*, lib. VI, pars II, c. 3, t. II, p. 38 sqq, et *Traitè de la nat. et de la grace*, Eclairc. 1, n. 3, ed. cit.

4) Petrus Bayle obganniit ne occasionales quidem causas in mundo inveniri (*Repliq. au Provincial.*, c. 141, *Oeuvr.*, t. III, p. 771, ed. cit., de quo cf Leibnitium, *Théodic.*, part. 3, § 386, p. 615, et 616). Sed huius perabsurdae opinionis examen in praesentia omittimus, quia Bayleus ipsam a falsa conservationis explicandae ratione derivavit, de qua in *Theodic.* agemus.

5) Cauchy, *Comptes-rendus de l' Acad. des sciences*, t. XXI, p. 134-143, an. 1845.

6) Debreyne, *Thèorie biblique de la cosmogonie, et de la gèologie*, Paris 1848.

7) Buchez, *Introd. à l' ètude des sciences medicales*, leç. 11, p. 67 sqq, Paris 1838.

vis effectrix, quam nos creaturis adversus Malebranchistas vindicamus. Non enim nobis volumus huiusmodi vim rebus creatis convenire; ut ipsae quidquam ex nihilo efficere valeant; sed solum contendimus res creatas posse a Deo eiusmodi vi ornari, ut, ipso Deo ad illarum actiones concurrente, aliquid ex praeexistente materia efficiant. Ergo vim effectricem rebus creatis inesse, si res ipsae considerentur, absurdum non est. Nec, si consideretur Deus, qui vim agendi cum rebus creatis communicat. Etenim, quemadmodum s. Thomas argumentatus est [1], sicut Deus potest *communicare aliis similitudinem suam quantum ad esse*, *in quantum res in esse produxit*, ita potest communicare eis *similitudinem suam quantum ad agere*, *ut etiam res creatae habeant proprias actiones.*

301. Plura alia hic praeterimus. Nam, cum ostendemus vim actuosam rebus creatis reapse inesse, non sententiam, quam nos tuemur, sed sententiam Occasionalistarum tum naturis rerum creatarum, tum naturae Dei adversari manifestum fiet.

302. Obiic. 1° Deus est causa perfectissima. Atqui notio causae perfectissimae expostulat, ut nullae aliae causae, praeter ipsam, sint. Ergo, praeter Deum, aliae causae admitti non possunt.

303. Resp., *Conc. mai.; neg. min.; neg. conseq.* Enimvero nos tuemur alias causas, praeter Deum, admitti posse « non ex insufficientia, ut s. Thomas ait, Divinae virtutis, sed ex immensitate bonitatis ipsius, per quam suam similitudinem rebus communicare voluit, non solum quantum ad hoc, quod essent, sed etiam quantum ad hoc, quod aliorum causae essent [2] ». Iamvero, quemadmodum esse Deum perfectissimum non impedit, quominus plurima alia imperfecta existant, cuiusmodi sunt contingentia, et finita; ita infinita perfectio Causae Primae non vetat alias causas admittere, quae per virtutem a Causa Prima acceptam agant, ab Eaque in operationibus suis pendeant. Quin etiam, sicut perfectio divina non esset infinita dicenda, si Deus non posset aliis extra se rebus existentiam largiri; ita ne infinita quidem ipsa dicenda esset, si Deus eum rebus a se creatis vim agendi communicare non posset.

304. Obiic. 2° Eumdem effectum a Deo, et a creaturis produci repugnat. Atqui omnia, quae in mundo fiunt, Deus operatur. Ergo creaturas quidquam operari repugnat.

305. Resp., *Dist. ant.*; si effectus partim a Deo, partim a creaturis produceretur, *conc. mai.*; si totus a Deo, et totus a creaturis, *subdist.*

---

[1]) *Contr. Gent*, lib. III, c. 69.
[2]) *Op. cit.*, ibid., c. 70.

mai., si Deus, et creaturae essent duae causae effectrices eiusdem ordinis, *conc. mai.* , si diversi ordinis, *neg. mai. Dist.* etiam *min.* Deus operatur ut causa prima, *conc. min.*, ut causa unica, *neg. min. Neg. cons.* Indubium quidem est Deum operari omnia, quae in mundo fiunt; sed advertendum est Eum omnia operari *ad modum primi agentis*, quin excludat *operationem secundorum agentium* [1]. Nam notio Causae Primae causas secundas non excludit, immo expostulat, quia necesse est, ut, dum ipsa a nemine pendet, istae ex ea pendeant, eaque concurrente, operentur. Iam unam, eamdemque actionem Deo simul,et creaturis attribuere non repugnat, si hoc illa, quam s. Thomas tradit, ratione intelligatur. Etenim 1° si Deo operationes creaturarum tribuuntur, unius Dei est operatio, qua creaturas ad agendum movet.« In operatione, s. Thomas ait, qua Deus operatur, movendo naturam, non operatur natura; sed ipsa naturae operatio est etiam operatio virtutis Divinae [2]». 2° Idem effectus Deo, et creaturis non attribuitur,« quasi, ut idem Doctor advertit, partim a Deo, et partim a naturali agente fiat; sed totus ab utroque secundum alium modum; sicut idem effectus totus attribuitur instrumento, et principali agenti etiam totus [3] ». Qua de re effectus a Deo, et a creaturis procedit, non tamquam *a duobus agentibus unius ordinis*, sed *a primo, et secundo agente* [4]. Iam, « sicut non est inconveniens, quod una actio producatur ex aliquo agente, et eius virtute; ita non est inconveniens quod producatur idem effectus ab inferiori agente, et a Deo, ab utroque immediate, licet alio, et alio modo [5]».

306. Inst. Quoniam Deus omnia, quae in mundo fiunt, operatur, Ipse profecto aliquid frustra moliretur, si vim agendi cum rebus a se creatis frustra communicaret. Atqui repugnat Sapientiam divinam aliquid frustra moliri. Ergo repugnat Deum cum rebus a se creatis vim agendi communicare.

307. Resp., *neg. mai. Prob. mai.* Si quotquot in mundo fiunt, Deus dumtaxat operaretur, iidem effectus in mundo existerent. Ergo, si Deus omnia, quae in mundo fiunt, operaretur, vim agendi cum creaturis frustra communicaret.

308. Resp., *Dist. antec.* Iidem effectus existerent, si considerentur ipsi effectus, prout sunt aliquid reale, *conc. antec.*, sin modus, quo effectus producuntur, *neg. antec.*; *neg. conseq.* Si Deus

---

1) I, q. CV, a. 5 ad 1.
2) *Qq. dispp.*, *de Pot.*, q. III, a. 7 ad 3.
3) *Contr. Gent.*, lib. III, c. 70
4) I, q. et a. citt. ad 2. —5) *Contr. Gent.*, ibid.

dumtaxat operaretur omnia, quae in mundo fiunt, procul dubio iidem effectus in mundo conspicerentur, ac si res creatae quoque cum Deo illos producerent. At vero, si effectus essent iidem, prout entia sunt, non foret idem illos producendi modus. Namque aliud est effectum produci a solo Deo, aliud vero produci simul a Deo, et a causis creatis; siquidem hoc tum novo argumento est res creatas a Deo pendere, tum ipsius Dei sapientiam, bonitatemque magis commendat, qui « etiam dignitatem causandi aliis conferre voluit [1] ».

ARTICVLVS QVINTVS

De causae efficientis diversis speciebus

309. Causa efficiens varias in species dividi solet, quarum praecipuas hoc articulo complectemur [2].

Causa effectrix interdum non potest effectum producere, nisi quodam instrumento iuvetur. Ita anima non potest lapidem movere, nisi manu, neque artifex opus artis efficere, nisi instrumento ad illud requisito utatur. Causa igitur iure dividitur in *principalem*, et *instrumentalem*. Harum prima est, quae effectum ex propria virtute, altera autem, quae effectum ex virtute principalis producit. E. g., artifex est causa principalis operis artificiosi, atque instrumenta, quibus ad opus efficiendum utitur, sunt causa instrumentalis.

310. Iam instrumentum, quo nomine causa instrumentalis designari solet, potest esse 1° vel *coniunctum*, vel *separatum*, prout vel est coniunctum cum agente principali, e. g., manus cum eo, qui manum adhibet, vel est ab eo seiunctum, e. g., baculus ab homine, qui baculo utitur [3]. S. Thomas scite monuit instrumentum separatum per coniunctum moveri, quia coniunctum est medium inter causam effectricem, et instrumentum seiunctum [4], et quoniam seiunctum movetur ab agente per coniunctum, hoc, quo validius est, eo maiorem vim illi tribuere [5]. Ita baculus movetur per manum, et quo validior est manus, eo maiori vi baculum movet.

2° Potest esse non solum *inanimatum*, nempe animae expers, sed etiam *animatum*. Nam, cum Deus non solum vim actuosam re-

---

1) *In lib. II Sent.*, Dist. I, q. I, a. 4 ad 1.

2) In his causae efficientis speciebus recensendis pro concesso sumimus illud, quod in *Cosmolog.* ostendemus, res creatas a Deo vi agendi instructas esse, easque diversos effectus producere.

3) Cf s. Thom., 3, q. LXII, a. 5 c.

4) *Ibid.*, loc. cit. — 5) *Ibid.*, q. LXIV, a. 4 c.

bus creatis largiatur, eamque in ipsis conservet, sed etiam illam ad ipsarum actiones applicet [1], potest sane hominibus uti, tamquam instrumentis, ad aliquid perficiendum. S. Thomas observavit [2] instrumentum animatum, eo quod ad effectum producendum non solum ab alio agitur, sed ipsum quoque se ex vi sibi insita agit, habitu ad aliquid agendum indigere; sed habitu opus non esse instrumento inanimato, quia hoc dumtaxat ab alio agitur [3].

3° Potest esse *naturale* vel *supernaturale*, prout ad aliquid naturale, vel supernaturale agendum adhibetur. Quin haec species instrumenti supernaturalis existat, nemo dubitare potest. Nam, quoniam Deus, uti alias videbimus, res creatas ad aliquid supernaturale efficiendum, tamquam instrumenta, interdum adhibet, effectus, qui per illos producuntur, vires naturae creatae praetergrediuntur; alioquin res creatae illos producerent ex virtute propria, atque idcirco forent illorum causae principales [4].

311. Si naturam instrumenti parumper expenderimus, manifestum nobis fiet causam instrumentalem effectum suum producere non ex virtute sua, sed ex virtute, quam a causa principali accipit, alioquin a causa principali minime distingueretur. Quod quidem pronum est intelligere, siquidem « effectus, uti s. Thomas animadvertit, non assimilatur instrumento, sed principali agenti: sicut lectus non assimilatur securi, sed arti, quae est in mente artificis [5] », unde merito existimatur « effectus proprius principalis agentis [6] ». At vero ex eodem Aquinate observandum est instrumentum non posse virtutem excipere a principali agente ad eius effectum producendum, nisi quidquam in se habeat, per quod illum effectum producere potest. Nam, si res aliter se haberet, neque instrumentum

---

1) Cf *Qq. dispp.*, *De Pot.*, q. III, a. 7 c.

2) 1ª 2ae, q. LXVIII, a. 3 ad 2, et 3, q. VII, a. 1 ad 3.

3) Hasce diversas species causarum, quas existere posse ratio nobis suadet, Theologia catholica in re sacramentaria existere nobis commonstrat. Ab ipsa enim docemur gratiae, quae per Sacramenta confertur, Deum esse causam principalem, Humanitatem I. Christi esse causam instrumentalem coniunctam Divinitati, Ministrum causam seiunctam animatam, atque ipsa Sacramenta causas seiunctas inanimatas. Cf s. Thom., 3, q. LXII, a. 5 c.; *ibid.*, q. LXIV, a. 8 c.

4) S. Thomas causas creatas, tum quoque, cum effectus sibi naturales producunt, *instrumentales* Dei aliquando appellavit (*Contr. Gent.*, lib. II, c. 21, et lib. III, c. 100). Ast hoc, ut ex ipsis eius verbis perspicitur, intelligendum non est, quasi illae propria agendi virtute destituantur, sed quod hanc virtutem a Deo acceperunt.

5) 3, q. LXII, a. 1 c. — 6) I, q. XLV, a. 5 c.

causae principali ad aliquid agendum adiumento esse posset, neque ad certos effectus producendos certis instrumentis opus foret, sed quodlibet instrumentum ad quemlibet effectum producendum causae principali inservire posset [1]. Quocirca « instrumentum, ait idem sanctus Doctor, habet duas actiones: unam instrumentalem, secundum quam operatur non in virtute propria, sed virtute principalis agentis; aliam autem habet actionem propriam, quae competit sibi secundum propriam formam; sicut securi competit scindere ratione suae acuitatis, facere autem lectum, inquantum est instrumentum artis; non autem perficit instrumentalem actionem, nisi exercendo actionem propriam: scindendo enim facit lectum [2] ».

312. Praeterea experientia compertum nobis est interdum ad aliquid agendum vires plurium causarum expostulari. Iamvero hae causae vel sunt eiusdem ordinis, puta omnes principales, ut plures baiuli, qui unicum pondus asportant; vel sunt instrumentales, ut plura arma, quibus aedificium construitur; vel sunt diversi ordinis, puta aedificii is, qui sumtus ad aedificandum suppeditat, est causa moralis, architectus est causa principalis, fabri, causae instrumentales animatae, denique arma aedificatoria, instrumentales inanimatae.

313. Quoties plures causae ad producendum unicum effectum aliquid conferunt, alterutrum evenire potest, scilicet ut vel omnes immediate effectum attingant, vel una immediate, et reliquae mediate. Si primum, omnes sunt causae *proximae*; sin alterum, una est proxima, et reliquae *remotae*.

314. Circa has causarum species haec adnotanda sunt.

1° Quemdam ordinem existere oportet inter plures causas, quae unicum effectum producunt. Et sane, cum cuiuslibet actionis aliquis proprius terminus sit, liquet plures actiones non posse unicum terminum habere, hoc est, unicum effectum producere, nisi ipsae in unicam actionem concurrant. Atqui haud possibile est ex pluribus unum effici, nisi quidam ordo inter ea existat. Necesse igitur est, ut inter plures causas, quae ad unici effectus productionem aliquid agunt, quidam ordo existat.

2° Tres sunt modi, quibus plures causae ad unicum effectum producendum aliquid conferre possunt. Hos modos Doctor Subtilis exposuit hisce luculentis verbis: « Distinguo de pluribus causis concurrentibus ad eumdem effectum. Quaedam enim ex aequo concurrunt, sicut aliqui duo trahentes aliquod idem corpus. Quaedam vero non ex aequo, sed habentes ordinem essentialem, et hoc dupliciter,

---

[1]) *Ibid.*, loc. cit.—[2]) 3, q. LXII, a. 1 ad 2.

vel sic, quod superior moveat inferiorem, ita quod inferior non agat, nisi moveatur a superiore, et tunc inferior habet a superiore virtutem illam, qua movet. Quandoque autem superior non movet inferiorem, nec dat ei virtutem, qua movet, sed superior de se habet virtutem perfectiorem agendi, et inferior habet virtutem imperfectiorem agendi, nec tamen recipit virtutem istam imperfectiorem a superiori, quae est perfectioris virtutis [1] ».

3° Exinde perspicitur tum plures causas proximas eiusdem ordinis ad effectum producendum requiri, cum ipsae incompletae sunt [2], quia, si completae essent, iam aliarum consortium excluderent. Ita plures ad navim trahendam expostulantur, « quia nullus eorum est perfectus motor, cum virtus uniuscuiusque sit insufficiens ad movendum, sed omnes simul sunt loco unius motoris, in quantum omnes virtutes aggregantur ad unum motum faciendum [3].

4° Natura effectus ex conditione causae proximae, non vero remotae pendet, quia a causa proxima effectus immediate promanat [4]. E. g., « licet, s. Thomas ait, causa suprema sit necessaria, tamen effectus potest esse contingens propter causam proximam contingentem; sicut germinatio plantae est contingens, propter causam proximam contingentem, licet motus solis, qui est causa prima, sit necessarius [5] ».

315. Insuper causa, cum illum producit effectum, ad quem naturaliter comparata est, *per se*, sive *propria* appellatur. At vero solet causae tribui etiam illud, quod ipsi causae, vel eius effectui accidit. Si hoc modo causa consideretur, ipsa *per accidens* dicitur. Puta, ut exemplis s. Thomae utamur, si artifex, qui efficit domum, est albus, aliquid albi causa illius domus *per accidens* dicitur, atque si effodienti terram thesaurus occurrerit, effossio terrae est causa *per accidens* inventionis thesauri, quia accidit in effodienda terra, ut thesaurus inveniretur [6].

316. Iam causa *per accidens* eiusmodi esse potest, ut vel nihil ad productionem effectus agat, sicut in allato exemplo « album dicitur

---

1) *In lib. I Sent.*, Dist. III, q. VII, n. 21.

2) « Impossibile est, ait s. Thomas, quod duae causae completae sint immediatae unius, et eiusdem rei »; I, q. LII, a. 3 c.

3) *Ibid.* Cf *Qq. dispp.*, *De Pot.*, q. III, a. 16 ad 8.

4) « Effectus consequitur conditionem causae suae proximae »; *In lib. I Sent.*, Dist XXXIX, q. II, a. 2 ad 2. « Res, alibi ait, non habet speciem, neque denominatur a causis primis, sed a causis proximis »; *Op. cit.*, lib. II, Dist. XLIII, q. I, a. 1 ad 2.

5) I, q. XIV, a. 13 ad 1.

6) Cf I, q. CXVI, a. 1 c., et *In lib. V Met.*, lect. V.

esse causa' domus per accidens [1] », vel aliquid agat. Si quid agat, esse potest causa *per accidens* duplici ex capite. Primo ex eo quod « *praeter* intentionem ille effectus a tali causa sequitur [2]», atque huiusmodi « causa per accidens est casus, vel fortuna, sicut fodiens sepulcrum ad sepeliendum, invenit thesaurum praeter intentionem [3]». Secundo, ex eo quod est « removens prohibens, sicut qui extinguit candelam, vel exportat ex domo, dicitur causare tenebras [4] », quia actione sua id removet, a quo tenebrae dispelluntur.

317. Quae de causa *per accidens* diximus, ad causam *sine qua non* explicandam nos ducunt. Causa *sine qua non*, monente s. Thoma, quandoque est eiusmodi, ut nihil agat, quandoque eiusmodi, ut aliquid agat ad productionem effectus. Ita admotio ignis ad stupam *sine qua* ipsa stupa non comburitur, nihil per se confert ad stupae combustionem, *quantum ad rationem causandi*; e contrario, respiratio, *sine qua* animal non vivit, aliquid ad vitam eius servandam per se agit. Iam, si primum fiat, causa *sine qua non* est causa *per accidens*, quippe quod, uti optime a Clemente Alex. adnotatum fuit, « in agendo aliquod, et operando causa intelligitur [5] ». Sin alterum, est vera concausa [6].

318. Denique, si ratio habeatur similitudinis, sive convenientiae effectus cum forma agentis, distinctio oritur causae in *univocam*, *aequivocam*, et *analogam*. Causa *univoca* illa est, cuius effectus similis est ipsi causae *secundum eamdem rationem specificam*, uti homo est causa univoca hominis, quem generat. *Aequivoca* dicitur illa, quae cum effectu convenit *secundum eamdem rationem genericam*, cuiusmodi est sol respectu eorum, ad quorum productionem ipse concurrit.

---

1) *Qq dispp.*, *De Pot.*, q. III, a. 6 ad 6. — 2) *Ibid.*

3) *In lib. I Sent.*, Dist. XLVI, q. I, a. 2 ad 3. Hic advertere e re est fieri posse, et interdum re ipsa fieri, ut quidquam, si ad causas inferiores referatur, sit fortuitum, sin ad aliquam causam ipsis superiorem, necessarium. « Sicut, ait s. Thomas, si duo servi alicuius domini mittantur ab eo ad eumdem locum, uno de altero ignorante, concursus duorum servorum, si ad ipsos servos referatur, casualis est; quia accidit praeter utriusque intentionem: si autem referatur ad dominum, qui hoc praeordinavit, non est casuale, sed per se intentum » (I, q. CXVI, a. 1 c.). Ex quo facile demonstratur nihil fortuiti in hac rerum universitate evenire, quippe quod « ea, quae hic per accidens aguntur, sive in rebus naturalibus, sive in humanis, reducuntur in aliquam causam praeordinantem, quae est Providentia Divina »; *ibid.* Cf s. Aug., *Qq. LXXXIII*, q. 24; *De Civ. Dei*, lib. V, c. 1.

4) *In lib. II Sent.*, Dist. I, q. I, a. 1 ad 2.

5) *Strom.* lib. VIII, c. 9.

6) *In lib. IV Sent.*, Dist. I, q. I, a. 4 *sol.* I c., *In lib. V Met.*, lect. VI.

Denique, si effectus cum causa conveniat tantum *secundum aliquam analogiam*, illa causa *analoga* appellatur [1]. Hinc Deus est causa *agens analogice* [2], propterea quod, cum nullo genere rerum contineatur, creaturae nequeunt esse participes similitudinis divinae secundum eamdem rationem speciei, aut generis, sed solum *secundum aliquam analogiam*. Enimvero creaturae, quippe quae sunt entia, quamdam imperfectam similitudinem [3] cum Deo, ut primo, et universali principio totius *esse* [4], prae se ferunt.

319. Porro, quoniam effectus causae univocae est eiusdem speciei, sive naturae, ac causa, liquet, quidquid est in illo, in hac secundum eamdem rationem, seu, ut Scholae aiunt, *formaliter* inveniri. Causa autem *aequivoca*, utpote quae effectus specie diversos producit, perfectiones, quae in eis sunt, secundum eamdem rationem complecti non potest, alioquin, cum perfectiones in rebus diversae speciei sint, ipsa ex perfectionibus secum pugnantibus constaret. Quamobrem necesse est, ut illas praestantiori ratione, seu *eminenter* habeat [5].

320. Ex his etiam intelligitur causas aequivocas praecellere suis effectibus, propterea quod illae plures effectus specie diversos producere valent [6], et omnes speciales perfectiones, quae in his singulis sunt, virtute sua *eminenter* complectuntur. Causae autem univocae, quippe quae nonnisi effectus suae speciei consentaneos edere valent [7], effectibus suis *essentia* praecellere nequeunt, alioquin aequivocae, non univocae forent. Nihilominus, quoniam omnes effectus a causis suis naturaliter pendent, nemo non videt causas univocas ex eo, quod virtute activa producendi suos effectus pollent, esse his praestantiores. Quare s. Augustinus sapienter scripsit: « Omne, quod fit,

---

1) I, q. IV, a. 3 c., et q. CV, a. 1 ad 1.

2) *In lib. 1 Sent.*, Dist. VIII, q. I, a. 2 *sol.*

4) « Similitudo creaturae ad Deum est imperfecta , quia etiam nec idem secundum genus repraesentant »; I, q. XIII, a. 5 ad 2.

5) I, q. IV, a. 3 c. Cf *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. II, a. 11. De similitudine *vestigii*, qua creaturae Trinitatem repraesentant , legesis eumdem sanctum Doctorem, I, q. XLV, a. 7 c., et *In lib. 1 Sent.*, Dist. III, q. II, a. 3 *sol.*

6) Paucis s. Thomas: « Quidquid perfectionis est in effectu, oportet inveniri in causa effectiva, vel secundum eamdem rationem , si sit agens univocum, ut homo generat hominem; vel eminentiori modo, si sit agens aequivocum »; I, q. IV, a. 2 c.

7) « Agens non univocum est causa universalis totius speciei »; I, q. XIII, a. 5 ad 1.

8) «Agens univocum non est causa agens universalis totius speciei, alioquin esset causa suiipsius, cum sub specie contineatur, sed est causa particularis respectu huius individui, quod in participatione speciei constituit »; *ibid.*

ei, a quo fit, par esse non potest [1] », itemque: « Omne efficiens maius est, quam id, quod efficitur [2] ».

CAPVT SEXTVM

De septima categoria

ARTICVLVS PRIMVS

Notiones loci, *et* ubi *declarantur*

321. Omnem corpoream substantiam quodam loco contineri, et circumscribi manifestum cuique est. Iam, si hunc modum essendi, quo substantia in loco est, abstracte concipiamus, notionem illius accidentis nobis conficimus, quod, ut secundum Scholasticos loquamur, substantiae adiacet, et nomine *ubi* designatur. Quandoquidem autem « locus, ut B. Albertus M. inquit, est a quo, sicut a causa, fit ipsum *ubi* [3] », notionem *ubi* exponere volentibus notio loci in antecessum declaranda nobis est.

322. Locus ab Aristotele definitur: *Eius, quod continet, terminus immobilis primus* [4]. Vt haec definitio plane intelligatur, opus nobis est singulas eius partes explicare. 1° Illis verbis, *Eius, quod continet, terminus*, significatur locum consistere in termino eius, quod continet, hoc est, in superficie corporis, quae aliud corpus ambit, et circumscribit, ita ut aequalem cum huius superficie proportionem partium, sive mensuram habeat [5]. 2° Vox *primus* significat locum proprie esse illam superficiem, quae corpori contigua est, ipsumque immediate continet; unde nos non dicimus hominem in toto aere existere, sed solum in ea parte, qua circumscribitur. 3° Superficies, quae corpus immediate ambit, etsi secundum se moveri possit, rationem tamen loci non habet, nisi tamquam *immobilis* concipiatur. Etenim, cum locus per motum acquiratur, vel deseratur, opus nobis est illum cogitare, prout

---

1) *Qq. LXXXIII*, q. 2.

2) *Ibid.*, q. 28.

3) *Logic.*, *De sex principiis*, tract. IV, c. 2.

4) *Nat. Auscult.*, lib. IV, c. 4, § 12, ed, Didot.

5) Advertere e re est superficiem esse subiectum, quod necessario ad locum concipiendum requiritur, sed non esse genus loci; nam locus non est species quantitatis continuae, quemadmodum est superficies, sed, ut s. Thomas inquit (*In lib V Met.*, lect. XV), « est extrinsece mensurans, et quantum per accidens ».

adquiritur, tamquam terminum *ad quem*, et prout deseritur, tamquam terminum *a quo*; id autem expostulat, ut locus sit aliquid fixum [1].

323. Porro accidens, quod substantiae corporeae, quippe quae a loco circumscribitur, advenit, vocatur *ubi*; quapropter *ubi* a B. Alberto M. definitur: « Circumscriptio corporis a loci circumscriptione procedens [2] ». Ex qua notione *ubi* nullo negotio perspicitur *ubi* esse accidens, quod ad substantiam spectat 1° *per comparationem ad extrinsecum continens* [3], nempe ex eo, quod substantia refertur ad aliud corpus, quo continetur; 2° mediis quantitatibus dimensivis, propterea quod sine his intelligi non posset, quomodo substantia a loco circumscribatur [4].

324. Quoniam hoc *ubi* categoricum, quod descripsimus, significat aliquid esse in loco *per modum proprium loci* [5], ideo ipsum vocatur *ubi circumscriptivum*, quia id, quod est in loco *per modum proprium loci*, proportionem ad locum habet [6], proindeque a loco, in quo est, circumscribitur [7]. At vero ratio existendi in loco potest quoque intelligi, prout « dicitur aliquid esse in aliis rebus quocumque modo [8] ». Hac ex causa *ubi circumscriptivum*, quod nonnisi corporum

---

1) Cf Ioan. a s. Thom., *Op. cit.*, pars II, q. XVI, art. I, p. 471. Praestat ad huius rei maiorem perspicuitatem haec pauca s. Thomae verba exscribere: « Quando illud, secundum quod aliquid mutari dicitur, est extrinsecum, tunc in illa mutatione non mutatur, sed immobile perseverat; sicut locus non dicitur moveri, quando aliquid secundum locum movetur. Vnde et *in IV Physic.* dicitur, quod locus est immutabilis terminus continentis, eo quod per localem motum non dicitur esse successio locorum in uno locato, sed magis successio locatorum in uno loco »; *Qq. dispp., De Ver.*, q. I, a. 6 c.

2) *De sex principiis*, tract. V, c. 1. Idem B. Doctor discrimen inter *locum*, et *ubi* exponit tum ibidem (tract. IV, c. 2, tum in lib. *De Praedicam.* (tract. VI, c. 2), in quo ait: « Vbi non est locus, sed in loco aliqualiter esse ». Praeclare s. Bonaventura ait: « Idem ultimum comparatum ad corpus ambiens est superficies; comparatum ad corpus ambitum est locus »; *In lib. II Sent.*, Dist. II, p. I, a. 1, q. 1 *resol.*

3) 3, q. LXXVI, a. 5 ad 3.

4) « Substantia locati ordinatur ad locum, mediantibus quantitatibus dimensivis propriis, et inde est quod oportet dimensiones locati commensurari dimensionibus loci continentis »; *Quodlib.* VII, a. 8 c.

5) I, q. VIII, a. 2 c.

6) *In lib. V Met.*, lect. IX.

7) Luculentam notionem *ubi circumscriptivi* s. Bonaventura exposuit his paucis: « Dicendum quod illud dicitur esse dimensive alicubi, quod ita est in illo, quod totum in toto, et pars in parte secundum commensurationem »; *In lib. IV Sent.*, Dist. X, p. I, a. I, q. 4 *resol.*

8) I, *ibid.*

proprium est [1], ab *ubi definitivo* distinguitur. Namque *ubi* definitivum substantiis spiritualibus creatis [2] attribuitur, atque harum praesentiam ad res corporeas vel *per operationem*, uti fit in Angelis [3], vel per *informationem*, uti fit in anima rationali [4], significat. Huiusmodi *ubi* vocatur *definitivum*, quia praesentia spiritualium creaturarum, cum à virtute finita oriatur, ad certum locum ita cogitur, ut ultra illum porrigi nequeat [5]. Appellatur quoque *simplex*, quia substantiae incorporeae non sunt in loco *totalitate quantitatis*, sed *totalitate essentiae*, ita ut haec *non commensuretur totalitati loci* [6]. Ex quo efficitur, ut ipsae non sint in loco, *tamquam in continente*, sed potius locum, in quo sunt, *contineant* [7].

325. Circa has notiones duae subdifficiles quaestiones existunt, quarum una est, utrum duo corpora in eodem loco esse possint; altera autem, utrum repugnet unum corpus in pluribus locis esse. Quandoquidem prima quaestio in *Cosmologia* tractanda nobis erit, nonnihil de altera hic delibemus oportet.

326. In confesso est apud omnes unum corpus naturaliter in pluribus locis existere non posse, quippe quod, cum corpus limitibus circumscribatur, unum dumtaxat locum naturaliter expostulat. Quapropter quaestio in eo versatur, utrum idem corpus in pluribus locis *circumscriptive* esse intrinsecus repugnet, adeo ut id ne virtute quidem Divina fieri possit.

327. Nobis probatur sententia s. Thomae, nempe « quod corpus esse simul localiter in duobus locis non potest fieri per miraculum [8] ». Enimvero aliquod corpus eo ipso, quod est in loco *circum-*

---

1) « Quid, inquit s. Augustinus, potest contineri loco, nisi corpus ? » *Serm.* L, *De diversis*, c. 9.

2) Hic non loquimur de praesentia Dei omnibus locis, quia illa, ut in *Theodicea* explicabitur, est ipsa substantia Dei, et non est *ubi*, sed *ubique*.

3) « Angelus est in loco, in quantum operatur circa aliquod corpus locatum »; *In lib. I Sent.*, Dist. XXXVII, q. III. a. I *sol.* Ea, quae Theologi de loco Angelorum docent, breviter exposuit Gonet, *Op. cit.*, t. II, tract. VII, c. V, § III, p. 254 sqq.

4) De ratione, qua anima est in corpore, dicemus in *Anthropologia*.

5) Ineffabilis ille modus, quod I. Christus in Venerabili Eucharistiae Sacramento est, ab *ubi* tum *circumscriptivo*, tum *definitivo* differt (cf s. Thom., 3, q. LXXVI, a. 5), atque speciali nomine *ubi sacramentalis* designatur.

6) I, q. VIII, a. 2 ad 3.

7) *Ibid.*, a. 1 ad 2, et q. LII, a. 1 c.

8) *In lib. IV Sent.*, Dist. XLIV, q. II, a. 2, *sol.* 3 ad 4. Cf Alb. M., *De sex principiis*; tract. V, c. 1; s. Bonav., *In lib. IV Sent.*, Dist. XLIX, p. 2, a. 4, q. 1 *ad arg.*; Henr. Gand., *Quodlib.* IX, q. 32; et Durand., *In lib. IV Sent.*, Dist. X, q. 1.

scriptive, « comprehenditur a loco secundum commensurationem propriarum dimensionum ». Atqui « quod comprehenditur a loco aliquo, ita est in ipso loco, quod nihil eius est extra locum illum ». Ergo « ponere quod aliquod corpus sit localiter in hoc loco, et tamen sit in alio loco, est ponere contradictoria esse simul [1]».

328. Ad maiorem huius rei intelligentiam praestat hoc alterum argumentum addere: Corpus nonnisi ratione quantitatis locum occupare potest [2]. Atqui repugnat unam quantitatem plura loca replere. Ergo fieri nullo modo potest, ut unum corpus in pluribus locis sit. Assumptio satis perspicua est. Etenim, quoniam quantitas ex essentia sua nequit esse *una*, nisi sit continua, et indivisa, impossibile est quantitatem a se divisam esse unam. Iam, si quantitas in duobus locis poneretur, divisa esset, quia inter eius superficies aliquod medium interiaceret. Puta, si una quantitas hic, et Romae existeret, inter superficiem, quae hic esset, et superficiem, quae esset Romae, ingens intercederet distantia; unde illa quantitas a se divisa censenda esset [3].

---

1) *Quodlib.* III, a. 2 c.

2) Cf p. 188.

3) Advertendum est tum ex eo quod Corpus I. Christi est simul in Coelo, et in Sacramento Eucharistiae, tum ex eo quod in Sacramento Eucharistiae est simul in pluribus locis, non posse quidquam extundi contra sententiam, quam tuiti sumus; quia praesentia *Sacramentalis* Corporis Christi in Eucharistia est diversi generis, ac *quantitativa*, quam in Coelo habet. Et sane Corpus I. Christi in Coelo est *divisibiliter*, seu *extensive*, et in Sacramento Eucharistiae est *indivisibiliter*, seu *inextensive*; unde non repugnat illud esse simul in Coelo, et in pluribus altaribus (cf s. Thom., 3, q. LXXVI, a. 5 c., et ad 1; et Ioan. a s. Thom., *Op. cit.*, p. II, q. XVI, a. 4, p. 477 sqq). Argumenta, quibus Scotus (*In lib. IV Sent.*, Dist. X, q. II), eiusque discipuli opinionem s. Thomae, aliorumque unum corpus ne per miraculum quidem posse circumscriptive esse in pluribus locis asserentium impugnarunt, legere licet apud Boyvin, qui ea dilucide exposuit, et defendit (*Op. cit.*, *Phys.*, pars I, disp. III, c. 3, q. 3, t. II, p. 294 sqq), et apud Goudin, qui ea confutavit (*Op. cit.*, *Phys.*, pars I, Disp. III, q. 4, a. 2, concl. 2, t. II, p. 399 sqq, Neapoli 1724). Quod attinet ad apparitiones Sanctorum in pluribus locis, Scotistae, qui tuentur unum corpus posse absoluta potentia Dei esse circumscriptive in pluribus locis, Sanctos multiplicatione localis praesentiae in pluribus locis apparuisse censent. Contra ea, Thomistae, aliique existimant illas apparitiones evenisse vel « ministerio Angelorum, qui in assumpto corpore illos Sanctos repraesentabant, eorumque nomine res gerebant » (vid. Goudin, *ibid.*, p. 403), vel productione novi corporis sive ex nihilo, sive ex alia materia (vid Galitium, *Op. cit.*, pars I, lib. IV, tract. IV, q. IX, p. 316). Sed de hac re uberius Theologi.

ARTICVLVS SECVNDVS

Philosophorum opiniones de natura spatii discutiuntur

329. Vt notio *loci* magis, magisque explanetur, inquirendum nobis est 1° quid sit illud, quod nomine *spatii* designatur; 2° quanam via intellectus notionem spatii sibi conficiat; 3° utrum notio spatii sit subiectiva, an obiectiva. A prima quaestione initium ducamus.

330. Ex motu corporum secundum locum, qui ab Aristotele [1] *latio*, atque a Scholasticis *vectio* etiam dictus est, quemdam rudem conceptum *spatii*, uti ipse Aristoteles advertit [2], nobis conficimus. Nam, quemadmodum, aiente s. Thoma [3], cum rerum corporearum alias in alias transmutari videamus, quamdam communem materiam animo concipimus, quae omnium transmutationum subiectum est; ita ex eo, quod res corporeas secundum locum ferri, et quem locum una deserit, alteram occupare conspicimus, quoddam excogitamus receptaculum, in quo corpora sibi succedunt. Hoc receptaculum illud est, quod vulgus nomine *spatii* intelligit.

331. Vt Philosophorum opiniones de natura spatii probe cognoscantur, praemonendum est spatium ab aliis Philosophis concipi veluti aliquid, quod intra ipsa latera corporis est, ab aliis autem veluti aliquid, quod extra corpora est; unde spatium in *internum*, ac *externum* dividi solet. Internum vocatur illud, quod cum ipso corpore locato extenditur, ac penetratur, atque *externum* dicitur illud, quod corpus locatum extrinsecus ambit [4]. Iamvero e Philosophis alii tuentur non aliud spatium, quam *externum*, esse admittendum, atque hi sunt, qui spatium esse vacuum, hoc est, aliquid a corporibus distinctum, omnisque corporis expers putant; alii autem pugnant non dari aliud spatium, quam *internum*, iique sunt, qui arbitrantur spatium esse *plenum*, nempe aliquid, quod vel ab ipsis corporibus, vel ab aliqua relatione, quae inter ipsa existit, efficitur.

332. Opinionem spatii vacui inter veteres post Democritum, et Leucippum Epicurus vehementer defendit, quippe qui putavit nihil aliud esse in natura rerum praeter *inane*, seu vacuum, et *corpora*,

---

1) *Natur. Auscult.*, lib. IV, c. I, § I.

2) *Ibid.*, c. 5, § 3.

3) *In lib. IV Physic.*, lect. I. Cf B. Alb. M., *Physic.*, lib. IV, tract. I, c. 1, et Scot., *Quodlib.* XI.

4) Cons. Boyvin, *Phys.*, pars I, Disp. III, c. 3, q. 2, *Op. cit.*, t. II, p. 290.

quae in eo moventur [1]. E contrario, opinio spatii pleni placuit Platoni, et Aristoteli; nam Plato spatium a materia haud discriminavit [2], atque Aristoteles docuit spatium esse superficiem ultimi coeli immobilis, quia haec cuncta corpora continet, ideoque spatium vasi immobili esse simile dixit [3]. Inter recentes Gassendus, qui philosophiam Epicuri restituere pro viribus conatus est, notionem vacui declarare volens, dixit spatium esse ens aeternum, independens, non productum, quod non est nec substantia, nec accidens, sed quidquam incorporeum *sui generis*, nempe incorporeum, quod dimensiones longitudinis, latitudinis, et profunditatis habet, sed a dimensionibus corporeis longe diversas [4]. At Cartesius vacuum non solum non esse, sed ne esse quidem, aut concipi posse docuit, atque ad hanc sententiam tuendam ex eo adductus est, quod essentiam corporis in extensione consistere, et spatium nonnisi veluti quoddam extensum intelligi posse putavit. Et sane, si haec duo pronuntiata admittantur, spatium aut nihil, aut corpus esse dicendum est [5].

333. Sed omnium celeberrima de hac re quaestio est, quae inter Clarkium, et Leibnitium agitata fuit, quorum ille Henr. Mori, Newtoni, aliorumque Anglorum sententiam tuebatur, hic vero oppugnabat. Newtonus post Morum [6] docuit spatium non aliud esse, nisi ipsam immensitatem Dei, quia Deus ex eo quod existit ubique, spatium constituit, eoque usque progressus est, ut spatium *sensorium Dei* nuncuparet [7]. Leibnitius [8], dum contra Clarkium [9] pugnavit, sententiam *pleni* secundum monadologiae suae placita defendit. Quae huc redit: Spatium in *coexistentia rerum materialium* positum est, et quoniam res materiales, seu corpora, sunt quaedam *aggregationes monadum*, seu simplicium, monades, seu simplicia,

---

1) Lucret., *De nat. rerum*, lib. I, vv. 420 sqq.

2) *Tim.*, t. III, p. 40, ed. H. S. De Philosophis, qui Platoni praecesserunt, Plutarchus scripsit: « A Talete ad Platonem usque Philosophi naturam scrutantes, vacuum esse negaverunt »; *De placit. phil.*, lib. I, c. 18.

3) *Nat. Auscult.*, lib. IV, c. 4, § 1.

4) *Phys.*, lib. II, sect. 2, c. 1.

5) *Princip. de la phil.*, part. II, § 9-12, *Oeuvr. phil.*, ed. Garn., t. I, p. 280-282. Cf quae de hac re cum Henr. Moro disputavit, *Epist.* XXV-XXX, t. III, p. 298 sqq, ed. cit.

6) *Enchir. metaph.*, pars I, Londini 1671.

7) *Principia mathematica philosophiae natur.*, Schol. gener., et *Optic.*, q. XXVIII, ed. cit.

8) De hac eius theoria alias.

9) *Replique aux reflexions de M.r Bayle*, p. 189, ed. Erdm., et *Recueil de divers écrits* etc. passim, et praesertim *Cinquième écrit*, p. 768.

sunt initium spatii, atque ordo, qui inter simplicia coexistentia est, *phaenomenum*, seu apparentiam spatii efficit. Per Kantium [1] huius controversiae facies quodammodo immutata est; at, quandoquidem huius, et nuperorum Transcendentalium opiniones spatium verbo asserunt, re autem tollunt, has in praesentia omittimus. Ne de aliis multis dicamus, inter nostrates Galluppius [2], et Giobertius [3], etsi pleraque principia monadologiae respuerent; tamen in natura spatii declaranda ad Leibnitium proxime accesserunt.

334. Hasce diversas de natura spatii opiniones ad examen revocantes, primo statuimus spatium *externum*, quod *vacuum* vocant, quocumque modo exponatur, reiiciendum esse. Enimvero vacuum, si secundum Epicurum intelligatur, est purum, putumque nihil. Namque quidquid est, aliquid vel incorporeum, vel corporeum sit oportet. Atqui Epicurus spatium admittere non potuit veluti incorporeum, quia quidquam incorporei esse negat; neque uti corporeum, quia corpus ab *inani*, seu vacuo omnino distinguit [4]. Vacuum igitur, quod Epicurus defendit, nonnisi *nihil* est. Apposite s. Augustinus: « Inanitas non est aliquid, sed locus, ubi corpus non est, inanis dicitur [5] ». Praeterea spatium ab Epicuro intelligitur veluti receptaculum, quod corpora continet. Atqui vacuum corpora continere non potest, quia vacuum est omnis extensionis expers; corpora vero, cum extensa sint, nonnisi a receptaculo, quod extensum est, contineri possunt. Vacuum igitur nequit esse spatium.

335. His, aliisque difficultatibus ut obviam iret Gassendus, vacuum, quemadmodum vidimus, esse aliquid incorporeum *sui generis* dixit. Ast eius doctrina de natura spatii cum ex hoc capite, tum ex aliis, quae ante innuimus, adeo absurda est, ut viro docto, et pio

---

1) *Critique* etc., part. I, sect. I, § 1-197, ed. cit.

2) *Lezz.* etc., lez. 118, t. III, p. 211 sqq, ed. cit.

3) *Introd.*, lib. I, c. 5, t. II, p. 150, ed. cit.

4) Omnis ut est igitur, per se Natura duabus
Consistit rebus, quae corpora sunt, et inane; lib. I, p. 420, et 421.

5) *De Gen. contr. Manich.*, lib. I, c. 4. His s. Augustini verbis respondere videtur illa, quam communiter Peripatetici admittunt, vacui distinctio in *mere negativum*, nempe quod est prorsus inane, et *privativum*, nempe quod secundum Aristotelem (*Nat. Auscult.*, lib. IV, c. 8), si non est locus repletus, eiusmodi est, ut repleri queat. De vacuo privativo s. Thomas hoc statuit: « Ad rationem vacui non sufficit in quo nihil est, sed requiritur quod sit spatium capax corporis, in quo non sit corpus » (I, q. XLVI, a. I ad 4), et cum eo s. Bonaventura: « Vacuitas loci est per privationem corporis contenti »; *In lib. II Sent.*, Dist. XII, a. II, q. 3 *ad arg.* Cf Scot., *In lib. IV Sent.*, Dist. XLIX, q. XVI, n. 11.

in mentem venisse pene incredibile sit. Et primo, valde absurdum est aliquid existere, quod nec ad substantiam, nec ad accidens reduci potest; quia, cum substantia, et accidens dividant ens per affirmationem, et negationem [1], nihil medii inter utrumque esse,aut excogitari potest. Secundo, illud incorporeum *sui generis*, quod Gassendus commentus est, notionem denotat, quae se ipsam destruit. Namque omnino repugnat aliquid esse simul extensum, ac inextensum. Atqui quidquid est incorporeum, est inextensum, et quidquid est longum, latum, ac profundum, est extensum. Ergo repugnat vacuum esse illud incorporeum *sui generis*,quod Gassendus excogitavit, nempe incorporeum, quod trinas dimensiones habet. Tertio, si spatium esset aeternum, non productum, atque independens, *ens a se ipso* foret. Sed nonnisi Deus, uti alibi ostendemus, est ens a se ipso. Ergo, si vacuum illud esset, quod Gassendus voluit, ipsum veluti alter Deus habendum foret.

336. Absurdior gassendiana est opinio de natura vacui, quam post Morum Newtonus, aliique propugnarunt. Nam, si spatium, quod vacuum esse volunt, esset attributum Dei, Deus ex partibus conflaretur. Cuius ratio est, quod vacuum, si non est nihil, certe extensum est, alioquin corpora, quae extensa sunt, continere non posset; extensum autem esse non potest, nisi id, quod partibus conflatur. Atqui Deo, utpote qui omnino simplex est, non solum partium, sed cuiuslibet etiam generis compositio repugnat. Ergo repugnat spatium esse attributum Dei. Ceteris huius perabsurdae opinionis vitiis omissis [2], illud addendum nobis esse censemus, quod Leibnitius contra Clarkium observavit,opinionem Newtoni esse pantheismo stoico valde adfinem. Nam, cum quodlibet attributum Dei sit ipsamet Essentia Dei, consequitur, si spatium est attributum Dei, Essentiam Dei esse quoddam corporum receptaculum; et si addatur cum eodem Newtono spatium esse *sensorium Dei*, mundum esse *Divinum animal*, atque hoc animal, uti Stoicis [3], et Bruno [4] placuit, esse Deum [5].

---

1) Cf s. Thom., *Qq. dispp.*, q. un. *De Sp. cr.*, a. 11 c.

2) Haec passim Leibnitius adnotavit in suis *Respp.* ad Clarkium (vid. *Lettres entre Leibniz, et Clarke*, inter *Opp.* Leibn. p. 746 788), et ad compendium redegit in *Resp.* V, seu *Cinquième écrit*, § 33-46, p. 767, et 768.

3) Laert., lib. VII, segm. 189; Plut., *de Placit. Phil.*, lib. I, c. 7; Cic., *De Nat. Deor.*, lib. II, c. 11.

4) *De l' Infinito, Universo, e Mondi*, p. 49, Venetiis 1594.

5) Vid. Leibniz, *Lettres* etc., *Cinquième écrit*, § 42, et 43, p. 767, et 768. Hinc inter nuperos Bouillierius (*Théorie de la raison impersonelle*, c. 5,

337. At, si a doctrina vacui, quocumque modo exponatur, longe abhorremus, ne omnes quidem opiniones eorum, qui spatium esse plenum rati sunt, nobis probantur. Atque in primis opinionem Cartesii reiicimus, qui Platonem secutus spatium a corporibus non distinxit, sed ipsa corpora spatium constituere dixit. Nam spatium nec corpus, nec pars corporis esse potest. Et sane, spatium non est aliud, nec aliter esse intelligi potest, quam id, quod corpora continet. Sed repugnat id, quod corpora continet, cum eo, quod continetur, idem esse. Ergo spatium esse idem cum corporibus repugnat. Ratio autem, quam Cartesius adduxit, futilis est, quia extensio, ut suo loco ostendemus, essentiam corporis haud constituit.

338. Nec Leibnitio assentimur, qui spatium non esse aliud, nisi coexistentiam rerum corporearum contendit. Enimvero nos non possumus intelligere duo corpora *coexistere*, nisi ea in diversis punctis spatii existere simul intelligamus. Quod evincitur hoc brevi argumento: Corpora, quae coexistunt, procul dubio ab se invicem distant [1]. Atqui corpora distare dicuntur, quae diversa spatii puncta occupant. Ergo intelligi non potest plura corpora coexistere, nisi ea in diversis punctis spatii existere simul intelligamus. Quocirca coexistentia corporum spatium non efficit, sed expostulat [2]. Nos non latet Leibnitianos posse se ab hac difficultate expedire, eo quod Leibnitius spatium non esse aliquid reale, sed solum *phaenomenicum*, seu *apparens* docuit. Ast hoc effugium causam eorum deteriorem efficit, quia, si res ita est, Leibnitius, cum spatium ex coexistentia corporum constitui dixit, spatium prorsus sustulit; tantum abest, ut eius naturam explicaverit.

339. His duabus, ut caeteras, brevitatis gratia, omittamus, opinionibus spatii pleni explosis, in sententiam, quam s. Thomas, aliique Scholastici explicuerunt, et defenderunt, lubenter concedimus. Itaque opinamur spatium, si non est vacuum, ne corpus quidem esse, sed tantum *dimensiones corporis continentis relatas ad corpus contentum*, vel dimensiones, quibus corpus intra se clauditur. Quam opinionem probari posse putamus hac brevi argumentatione: Nos observamus omnia corpora, quibus adspectabilis universitas rerum conflatur, ita composita inter se esse, ut alia aliis contineantur. Iam, cum hoc ita sit, facile intelligimus 1° illud corpus, quod aliud

---

p. 83 sqq, Paris 1844), sibi constitit, quod sententiam Newtoni, quam amplexatus est, e pantheismi placitis derivavit.

[1]) Apposite s. Thomas: « Distantia primo invenitur in loco »; *Qq. dispp.*, *De Pot.*, q. X, a. 1 c.

[2]) Cf Carol. Bernard, *Diction. phil.*, art. *Espace*, t. II, p. 272, ed. cit.

*

continet, esse ipsius receptaculum, quia hoc suis dimensionibus complectitur, et veluti circumscribit; 2° illud corpus, quod nullo alio corpore continetur, esse receptaculum suipsius, quatenus intra quantitatis suae dimensiones concluditur, et veluti constringitur. Inde notionem spatii adquirimus. Nam spatium illud esse intelligimus, quod corpora in se recipit. Atqui receptaculum cuiuslibet corporis, quemadmodum experientia constat, sunt dimensiones alterius corporis, a quo continetur [1], atque, si corpus sit, quod nullo alio corpore continetur, e. g., si corpus aliquid poneretur esse extra totum universum, eius receptaculum non aliud esse intelligimus, quam sui ipsius dimensiones. Ergo spatium in dimensionibus corporis continentis relatis ad corpus contentum consistit. Idem ex eo comprobari potest, quod nos, cum spatium metiri volumus, distantias metimur, quae intercedunt inter superficies unius corporis, et superficies alterius, quo illud continetur; aut, si de corpore agatur, quod nullo alio continetur, inter extremas partes superficierum illius.

340. Ex quibus omnibus perspicitur, 1° spatium non esse aliquid separatum a corporibus, quia ipsum, si consideratur *obiective*, hoc est, prout in rebus est, in ipsis dimensionibus corporum consistit, sive hae sint dimensiones unius corporis aliud ambientis, sive sint dimensiones eiusdem corporis, prout ad substantiam, quam afficiunt, relatae considerantur [2]; 2° ad spatium efficiendum *coexistentiam corporum* quidem expostulari, sed spatium ab ipsa, ut Leibnitius voluit, non effici, quia res materiales non efficiunt spatium ex eo quod *coexistunt*, sed ex eo quod dimensiones unius corporis ad aliud corpus, quod ambiunt, relatae considerantur.

341. Restat, ut duo argumenta, quibus defensores *vacui* utuntur, expendamus; cuncta enim persequi ratio operis non sinit.

1° Obiic. Si nullum esset vacuum, haud possibile foret ullum corpus moveri, quin cuncta corpora, ex quibus mundus constat, simul moverentur. Atqui consequens, ipsis osoribus vacui fatentibus, est falsum. Ergo falsum est etiam antecedens, nempe nullum esse vacuum.

342. Resp. *Neg. antec.* Prob. antec. Si non esset ullum vacuum in mundo, sed omnia plena corporibus, haud possibile foret ullum

---

[1]) Hinc colligitur, si spatium hac ratione accipiatur, non differre a *loco*, quem paulo ante definivimus.

[2]) Cf s. Thom., *In lib. IV Met.*, lect. VI, atque inter nuperos p. Liberatore, *Inst. phil. ad triennium*, *Ontol.*, c. 2, art. 7, prop. 8, p. 360, ed. 2.

corpus moveri, quin alterum ei contiguum moveretur. Atqui, si res ita se habet, necesse est, ut, moto uno corpore, cetera omnia moveantur, quia ex sententia eorum, qui spatium plenum admittunt, cuilibet corpori aliud corpus contiguum est. Ergo etc.

343. Resp., *Conc.mai.; neg.min.; neg.cons.* Et sane, etsi omnium corporum unum alteri sit contiguum, inde tamen confici nequit non posse ullum corpus moveri, nisi omnia simul moveantur. Id, ut s. Thomas advertit, perspicere licet primo ex rarefactione, et condensatione corporum; nam, si corpora rarefieri, et condensari queunt, nemo non videt posse aliqua eorum moveri, quin reliqua moveantur: secundo ex motu corporum per fluidum, quia, quoties corpus in fluido movetur, non oportet totum fluidum moveri, sed satis est partes anteriores fluidi, quod corpus ambit, ad latera refluere, ut locum a corpore relictum occupent. Id luculento exemplo s. Thomas declaravit. « Si enim, ait, proiiciatur lapis in aliquam magnam latitudinem aquae, manifeste apparet fieri quasdam circulationes circa locum percussionis, quousque pars aquae depulsae commoveat aliam, et subintret ipsam. Vnde quia modica pars aquae subintrat per quamdam diffusionem in maiorem aquam circulationis praedictae, a parvo in minus procedunt, quousque totaliter deficiant [1]».

344. Obiic. Gassendistae: Si non existeret spatium vacuum infinitum, aeternum, necessarium, ac proinde independens, haud possibile foret explicare, quomodo Deus hunc mundum adspectabilem creare potuisset; quia, cum mundus aspectabilis sit quoddam corporum systema, aliquod spatium occupare debuit. Atqui necesse est illud admittere, sine quo creatio mundi non fuisset possibilis. Ergo spatium vacuum infinitum admittendum est.

345. Resp. *Neg. mai.* Nam, si nobis detur spatium positum esse in dimensionibus corporis continentis relatis ad corpus contentum; nihil nos cogit portentum illud spatii vacui, quod Gassendus finxit, admittere, ut creatio mundi hac ex parte haud impossibilis esse dicatur. Nam, si spatium in dimensionibus corporis eo modo, quem diximus, consideratis positum est, liquet spatium a Deo cum ipso mundo creatum fuisse; tantum abest, ut ipsum ante creationem mundi existeret [2]. Gassendistae spatium, quod Scholae *i-*

---

1) *In lib. IV Physic.*, lect. X.

2) Apposite Tertullianus: « Ante omnia enim Deus erat solus, ipse sibi et mundus et locus et omnia (*Adv. Praxeam*, c. 5); et Minutius Felix: « Qui ante mundum ipse sibi fuerat pro mundo » (*Octav.*, c. 18); cf. s. August., (*In Ps. CXXII*, n. 4, et *De Civit. Dei*, lib. XXII, c. 2). Quam rem dilucide exposuit s. Thomas hoc modo: « Dicendum quod ante creationem

maginarium vocant, cum spatio reali perperam confundunt. Spatium imaginarium dicitur capacitas illa recipiendorum corporum, quam extra mundi limites existere, et in qua mundum creatum esse concipimus. Ast hoc spatium non est aliquid reale, sed phantasma omni realitate destitutum, quod imaginatio sibi confingit. Nam, quoniam nos intelligimus numerum corporum possibilium esse infinitum, sive, ut Scholae aiunt, indefinitum, intelligimus quoque infinitum fore spatium reale, si illa corpora possibilia ad existentiam reducerentur, atque hinc conceptum spatii possibilis infiniti nobis conficimus. Cum vero possibilitas rerum, ut suo loco dicemus, sit aeterna, atque immutabilis, ideo spatium infinitum aeternum, et immutabile etiam intelligimus. Iamvero imaginatio, quae conceptus mentis nostrae concomitatur, eosque forma concreta, et sensibili induit, conceptui spatii possibilis formam concretam, et sensibilem adiungit, phantasmaque spatii vacui infiniti, aeterni, ac immutabilis efformat. Sed phantasma, quod nomine *spatii imaginarii* designatur, est purum, putumque nihil, quia ipsum non ex aliqua realitate efficitur, sed in mera possibilitate fundatur [1]. Iure, meritoque igitur s. Augustinus post quosdam veteres [2] scripsit « inanes esse cogitationes hominum, quibus infinita imaginantur loca, cum nullus locus sit praeter mundum [3] », et spatium imaginarium *spatiosum nihil* vocavit [4].

ARTICVLVS TERTIVS

De origine, et vi notionis spatii

346. Postquam novimus, quid sit spatium, facile cognoscere possumus, quomodo eius notio in intellectu efficiatur, et quaenam eius vis sit.

Principio manifestum est notionem spatii, ope abstractionis, ab intellectu fieri. Enimvero, quemadmodum ex dictis colligitur, intel-

---

mundi non fuit vacuum, sicut neque post; vacuum enim non est tantum negatio, sed privatio; unde ad positionem vacui oportet ponere locum, vel dimensiones separatas, sicut ponentes vacuum dicebant, quorum nullum ponimus ante mundum »; *In lib. II Sent.*, Dist. I, q. I, a. 5 ad 4.

1) Hunc modum, quo phantasma spatii vacui infiniti in nobis efficitur, breviter, sed dilucide declaravit cl. P. Liberatore, in *Op. cit.*, loc. cit.

2) Vid. Stob., *Ecl. Phys.*, c. 22, p. 38, ed. Canterus, Aureliae Allobrogum 1609.

3) *De Civ. Dei*, lib. X, c. 5.

4) *Confess.*, lib. VII, c. I, n. 1.

lectus notionem spatii sibi conficit hoc modo. Ipse animadvertit corpora, quae sunt in mundo, ita esse inter sese colligata, ut unum altero contineatur, atque unum corpus altero contineri ex eo, quod dimensiones huius illud complectuntur, et ambiunt; deinde intelligit dimensiones corporis continentis seiunctas a ceteris, quae in ipso corpore sunt, et relatas ad corpus contentum. Atqui intellectus hoc non alia, quam qua pollet, vi abstrahendi intelligere potest. Ergo manifestum est notionem spatii, ope abstractionis, fieri, eamque idcirco inter notiones adnumerandam esse, quae *abstractae* vocantur.

347. Iamvero hanc notionem abstractam spatii nonnisi veluti *indefinitam*, et *necessariam* ab intellectu intelligi posse manifestum quoque est. Indefinitam, quia, si intellectus trinas dimensiones corporis continentis ab omnibus iis, quae in ipso sunt, seiunctas considerat, illas sine ullo limite considerare debet; alioquin non spatium universe spectatum, sed aliquod spatium singulare, et concretum cognosceret. Necessariam autem, quia, cum intelligat omnium corporum, quae in mundo sunt, unum altero necessario contineri, atque ex eo contineri, quod a dimensionibus eius ambitur, et veluti circumscribitur, simul intelligit nullum corpus in mundo posse existere, nisi dimensionibus alterius corporis contineatur, hoc est, nisi in aliquo spatio sit. At monitos iuvenes volumus nos hic infinitum pro *indefinito*, sive *indeterminato*, et necessarium *hypothetice*, non vero *absolute* accipere. Namque intellectus spatium intelligit tamquam infinitum non ex eo, quod ipsum nullos limites habere intelligit, sed ex eo, quod nullos limites ei assignare potest; et tanquam necessarium non ex eo quod intelligit absolute necesse esse, ut spatium existat, sed ex eo, quod intelligit, si corpora existunt, necesse esse, ut spatium quoque existat.

348. Quoniam notio spatii ab intellectu, ope abstractionis, adquiritur, procul dubio decepti sunt Cartesius, Newtonus, Leibnitius, aliique, qui, uti ea, quae ante diximus, luculenter commonstrant, senserunt mentem nostram ad notionem spatii pervenire ope demonstrationis *a priori*, quam quisque illorum ex principiis sui systematis propriis facile concinnavit. At, si intellectus, ope solius abstractionis, quam super corpora sensibus obvia exercet, notionem spatii sibi conficit, necesse non est confugere ad demonstrationem *a priori*, ut eius origo explicetur. Immo hanc demonstrationem *a priori* esse periculi plenam historia locuples testis est; omnes enim, qui illam adhibuerunt, vel absurdas, quemadmodum vidimus, de natu-

ra spatii opiniones imbuti sunt, vel eius realitatem, uti ex dicendis patescet, statuere haud potuerunt.

349. Decepti quoque sunt Condillachus [1], aliique Sensistae, qui, secundum Hobbesii [2], et Dalembertii [3] placita, originem notionis spatii a sensatione tactili derivarunt [4]. Etenim notio abstracta spatii trinas dimensiones corporum a reliquis omnibus, quibus corpora singularia constituuntur, et determinantur, seiunctas exhibet. Atqui sensus corpora singularia cum omnibus qualitatibus, per quas determinantur, apprehendunt. Ergo origo notionis spatii a sensatione tactili, quemadmodum Sensistis placuit, repetenda non est.

350. Praeterea, si notio spatii est indefinita, et hypothetice necessaria, non vero infinita, et absolute necessaria, consequitur a vero etiam aberasse tum Ontologos, qui cum Malebranchio [5], et Giobertio [6] pertendunt mentem nostram conceptum spatii ab intuitione Dei haurire; tum Eclecticos, qui ipsam a ratione *impersonali* nobis suggeri secundum Cousinium [7] obganniunt. Etenim, missis ceteris vitiis, quibus *intuitionem* ab Ontologis admissam, et *rationem impersonalem* Eclecticorum laborare alibi demonstravimus, eorum opinio

---

1) *Traité des sensat.*, part. II, c. 7, § 24, ed. cit.

2) *Elementa phil.*, pars II, c. 7, § 2, ed. cit.

3) *Elemens de phil.*, § 15, et 16, ed. cit.

4) Ipsi arbitrantur mentem humanam, statim ac sentit aliquod corpus, quod tactui resistit, adquirere conceptum extensionis realis, proindeque conceptum spatii *empirici*, quod in extensione positum esse volunt, eamdemque mentem ex eo, quod iudicat nihil omnino existere extra corpora solida, quae tactui resistunt, conceptum spatii *puri* sibi conficere.

5) Malebranchius (*De inquir. verit.*, Illust. ad lib. II, Resp. ad ob. 3, vol. II, p. 283 sqq., necnon *Resp.* ad *Domin. Regis*, ibid. p. 168 sqq) sensit spatium esse ipsam *extensionem intelligibilem*, unde mens nostra ex eo, quod extensionem intelligibilem in Deo intuetur, notionem spatii adquirit.

6) Giobertius (*Introd.* etc., part. I, lib. I, c. 5, vol. II, p. 150; cf *Protol.*, Saggio III, t. I, § II, p. 501-511, ed. cit.) docuit mentem humanam, quoniam actum creationis divinae intuetur, simul intueri et ideam spatii, quae est in *Ente*, seu in Intellectu divino, et ipsum spatium, prout est in *existente*, quod est terminus creationis, ita ut ipsa ex intuitu Dei mundum creantis tum conceptum spatii possibilis, tum cognitionem spatii realis hauriat.

7) Hic censuit notionem spatii, etsi ante experientiam in nobis non exurgat, ab ipsa tamen haud pendere, quia, cum sit necessaria, et immutabilis, omnem experientiam transgreditur, sed esse in nobis *a priori*, ex eo quod ratio *impersonalis* ipsam nobis suggerit. Vid. *Cours d' hist. de la phil. mod.*, *Hist. de la phil. au XVIII siècle*, leç. XVII, ser. 2e, t. III, p. 113 sqq, et *Cours d' histoire de la phil. mor. au XVIII siècle*, leç. VIII, ser. 1e, t. V, p. 306 sqq, Paris 1846, et 1847.

de origine notionis spatii futili fundamento nititur; siquidem Ontologi ad *intuitum* Dei, atque Eclectici ad *rationem impersonalem* in origine spatii assignanda confugiunt, non alio rationis momento permoti, quam quod notionem spatii esse absolute infinitam, et necessariam perperam existimant.

351. Falsus denique est Kantius, qui spatium esse *visionem a priori* sensibilitatis externae docuit [1]. Enimvero ipse hanc opinionem tuitus est, quia notionem spatii cuilibet experientiae praecedere oportere iudicavit, atque hocce iudicium ex eo elicuit, quod, cum quodlibet corpus in aliquo spatio apprehendamus, haud possibile est nos aliquod corpus percipere, quin notionem spatii praeformatam animo habeamus. Ast haec argumentatio Kantii absurda est. Nam ex eo, quod nos non possumus percipere aliquod corpus, nisi in aliquo spatio, minime inferendum est nos non posse ullum corpus apprehendere, nisi notio spatii animo iam praeformata nobis sit. Sane aliud est apprehendere aliquod corpus in spatio, aliud vero cognoscere, quod aliquod corpus in spatio apprehendimus. Illud est opus sensuum, quippe quod, quoniam quodlibet corpus trinis dimensionibus alterius corporis continetur, sensus quodcumque corpus percipiunt, in spatio percipere debent. Alterum vero est opus intellectus, quia cum intellectus intelligat omnium corporum, quae in mundo sunt, unum dimensionibus alterius contineri, atque hanc ob causam quodlibet corpus esse in spatio, ipse, dum sensus apprehendunt corpora, quae sunt in spatio, ea in spatio esse intelligit. Ex quo perspicitur nos corpora posse percipere, quin notionem, seu cognitionem intelligibilem spatii habeamus, et reapse corpora percipere, antequam illam notionem habeamus, quia notio spatii perceptione corporis posterior est. Iam, disiecto fundamento, cui opinio Kantii de origine notionis spatii innititur, ipsa opinio mole sua corruat necesse est [2].

352. Quod ad vim notionis spatii spectat, ipsa secundum Scholasticos explicari posse nobis videtur hac brevi, et luculenta ratione. Notio spatii, si in intellectu, qui eius subiectum est, consideretur, procul dubio est subiectiva, et logica. Cuius ratio est, quod spatium in intellectu aliter, ac extra ipsum existit, quia dimensiones corporis, quod aliud corpus ambit, in rerum natura sunt cum substantia, aliisque corporis qualitatibus coniunctae, proindeque determinatae; in intellectu autem ab his omnibus seiunctae, proin-

---

[1]) Cf vol. I, *Idealog*, c. I, art. 3, p. 465.
[2]) Cf *Ibid.* p. 471.

deque nullo certo limite circumscriptae. Verum, si notio spatii ad corpora, ex quibus intellectus illam sibi efformavit, relata spectetur, ipsa procul dubio obiectiva, et realis est, quippe quod corpora in natura rerum, uti vidimus, reapse ita inter se disposita sunt, ut dimensiones unius alterum complectantur [1]. Nisi quod advertendum est non esse, quemadmodum non paucis spatii realis defensoribus placuit, aliam realitatem spatii, aliam vero realitatem ipsorum corporum, quia dimensiones corporis continentis, quae, prout referuntur ad corpus contentum, spatium constituunt, ab ipso corpore continente separatae reapse non sunt.

CAPVT SEPTIMVM

De octava categoria

353. Res corporeas continuis mutationibus, quarum una alteri succedit, obnoxias esse videmus. Iam « esse rerum corruptibilium, quia est transmutabile, mensuratur tempore [2]». Illud accidens, per quod res corporeae tempori adiacent, et ab eo *mensurantur*, dicitur *quando*. « Quando, inquit s. Thomas, est secundum quod aliquid denominatur a tempore [3] ». Quae cum ita se habeant, tractatio octavae

---

1) Si notio spatii, quam Leibnitius tradidit, penitus expendatur, illam subiectivam esse facile patescet. Enimvero, si Leibnitius nec corpora, quae sunt collectiones monadum, nec monades, ex quibus quodlibet corpus constat; in se invicem quidquam agere statuit, ordo, quo omnia corpora coexistentia inter se colligari dixit, non aliud esse potest, nisi conceptus mentis, qui nullum fundamentum in natura rerum habet, seu conceptus mere logicus. Atqui ipse in hoc ordine corporum spatium positum esse voluit. Notio igitur spatii, quam tradidit, si penitus expendatur, mere subiectiva, sive omnino logica est. Nemini autem dubium esse potest, quin notio spatii, secundum Kantium, sit etiam subiectiva. Kantius enim, quemadmodum dictum est, docuit tantum abesse, ut spatium cognoscatur ope ullius sensus exterioris, ut e contrario ipsum sit *visio pura*, seu forma *a priori* sensibilitatis externae; quare non solum non cognoscitur ope experientiae externae, sed etiam experientia externa sine intuitione *pura* spatii fieri nequit. Iam quoniam spatium, in quo sensus corpora sentiunt, non esse in rebus, sed in subiecto sentiente putavit, ideo spatium non existere, nisi in subiecto, atque in rebus non aliud esse, nisi *phaenomenum*, seu meram apparentiam decrevit.

2) I, q. X, a. 4 ad 3.

3) *In lib. V Met.*, lect. IX. Praestat audire B. Albertum M., qui notionem huius categoriae his perspicuis verbis tradidit: « Quando quidem non tempus significat, sed esse temporis secundum aliquam temporis differentiam, ut heri quidem fuisse, aut cras futurum esse, aut longe a praesenti,

categoriae, quae *quando* vocatur, versari debet circa has duas quaestiones 1° quaenam sit vera notio *temporis*; 2° quaenam sit eius origo, et vis.

ARTICVLVS PRIMVS

De duratione, eiusque diversis modis

354. Ad notionem temporis probe assequendam opus est nonnihil de *duratione* innuere, quia tempus, ut ex dicendis patebit, quaedam species durationis est.

In omni re, quae mutatur, aliquid esse oportet, quod inter mutationes sibi succedentes in existentia, sive, ut aiunt, in *esse* suo permanet. Enimvero mutari illud dicitur, quod aliter esse incipit, quam antea erat. Atqui hoc intelligi non potest, nisi intelligatur illud, quod uno modo antea erat, esse illud ipsum, quod alio modo esse incipit. Ergo notio mutationis expostulat, ut illud, quod mutatur, in suo *esse*, sive in sua existentia permaneat. Iam, si in rebus, quae mutantur, *esse*, quod in ipsis permanet, dumtaxat consideremus, notionem *durationis* adquirimus; quaelibet enim res *durare* dicitur, quatenus in suo *esse* permanet. Apposite s. Thomas: «Duratio omnis attenditur secundum quod aliquid est in actu; tamdiu enim res durare dicitur, quamdiu in actu est [1] ». Quod cum ita sit, duratio commode definiri potest, *permanentia rei in suo esse*, seu *continuata existentia rei*.

355. Ex dictis primo intelligitur mentem nostram ab observatione rerum mutabilium ad notionem durationis sibi efformandam adiuvari. Ipsa enim, postquam res, quae mutantur, in suo *esse* manere intellexit, permanentiam rei in suo *esse* ab essentia, aliisque, quae ipsam concomitantur, abstrahit, atque ex eo, quod permanentiam rei in suo *esse* hoc modo considerat, notionem durationis adquirit.

356. Secundo ex dictis definire etiam licet, num duratio a rebus, quae durant, distinguatur. Nam, quoniam duratio, uti vidimus, denotat permanentiam rei, liquet durationem proprie non spectare ad essentiam rei in se consideratam, sed ad *esse* rei, quo essentia in actu est. At, si duratio proprie ad *esse*, sive ad existentiam rei spectat,

---

aut prope, et a praeterito, similiter olim fuisse, aut iam, aut dudum, et aliquid huiusmodi; hoc enim praedicamentum nullum aliorum significat »; *De praedicam.*, tract. VI, c. 2.

[1]) *In lib. I Sent.*, Dist. XIX, q. II, a. 1 *sol.*

consequitur durationem non distingui ab *esse* rei, quia *esse* rei, prout manet, durationem constituit; sed certe distingui ab ipsa re, quae durat, quia, uti alibi ostendemus, unus Deus est ipsum suum *esse*. Quare s. Thomas advertit nullam rem, praeter Deum, esse suam durationem, quia nulla res, praeter Deum, est suum *esse* [1].

357. Denique ex dictis etiam cognosci potest, quotuplex sit duratio. Etenim, quamvis intellectus ex permanentia existentiae, quam in rebus corporeis observat, ad conceptum durationis assurgat; tamen *esse*, quod in conceptu durationis includitur, non est *esse* proprium rerum corporearum, aut incorporearum, sed *esse* rerum universe spectatum, quia intellectus ad conceptum durationis, ut diximus, pervenit ex eo quod *esse*, prout in rebus permanet, abstractum ab essentia, aliisque ipsam concomitantibus considerat. Cum hoc ita sit, liquet notionem durationis non coarctari ad modum, quo res corporeae in suo *esse* permanent, sed omnes modos complecti, quibus aliquid in suo *esse* permanere potest. Hinc tot durationes distinguendae sunt, quot sunt modi, quibus aliquid in suo *esse* permanere posse intelligitur. Atqui hi modi tres sunt. Namque *esse* aut est omnino immutabile, cuiusmodi est *esse* Dei; aut est immutabile per se, sed transmutationem adiunctam habet, cuiusmodi sunt animae rationales, quae, dum secundum *esse* suum immutabiles sunt, secundum operationes suas sunt mutabiles; aut est omnino mutabile cuiusmodi sunt res corporeae [2]. Tres igitur sunt durationes. Quarum prima, quae est unius Dei, vocatur *aeternitas* [3]; altera, quae Angelis [4], et animabus rationalibus [5] convenit, *aevum* [6]; tertia, et postrema, quae est propria rerum corporearum, *tempus*.

---

[1]) I, q. X, a. 2 c.

[2]) Cf s. Thom., I, q. X, a. 5 c., et *In lib. 1 Sent.*, Dist. XIX, a. 1 *sol.*

[3]) Notionem *aeternitatis* in *Theologia naturali* exponemus, quia intelligi non potest, quid sit aeternitas, nisi quid sit Deus, cuius propria est aeternitas, antea explicatum fuerit.

[4]) « Dicendum, inquit s. Bonaventura, quod aevum est mensura Angelorum, quantum ad esse substantiale, quod est invariabile, et incorruptibile, sed tempus, quantum ad proprietates, quae variantur, et quaedam subito, quaedam successive, sicut patet in Angelis paulatim intendi aliquam affectionem »; *In lib. 1 Sent.*, Dist. XXXVII, p. 2, dub. 3. Cf s. Thom., I, q. X, a. 5 ad 1.

[5]) « Anima, s. Thomas ait, mensuratur tempore, secundum esse, quo unitur corpori, quamvis, prout consideratur ut substantia quaedam spiritualis, mensuretur aevo »; *Qq. dispp.*, *De Pot.*, q. III, a. 10 ad 8.

[6]) Ex his perspicitur aevum esse *medium inter aeternitatem, et tempus*. Cf s. Thom., I, q. X, a. 5 c.

ARTICVLVS SECVNDVS

Notio temporis exponitur

358. Sextus Empiricus, veterum opiniones de natura, et notione *temporis* enarrans, inquit: « Iam enim ex dogmaticis philosophis alii tempus dicunt esse corpus, alii incorporeum; et ex iis quidem, qui dicunt esse incorporeum, alii aiunt esse rem, quae per se intelligentia percipitur, alii vero,ut quae alteri accidit [1] ». Ab his autem Aristoteles discessit; is enim docuit tempus esse conceptum, quem intellectus sibi conficit, numerando prius, et posterius in motu corporis [2].

359. Omissis in praesentia Scholasticis, qui, ut mox videbimus, sententiam Stagiritae explicuere, Gassendus, uti spatium, ita tempus esse incorporeum sensit, illudque non aliud esse voluit, quam id, quod intelligitur in praesentia fluere, fluxisse,antequam mundus crearetur, et fore, ut flueret, etiamsi Deus mundum in nihilum redigeret [3]. Newtonus [4], quem Clarkeus [5], et nuper Bouillierius [6] secuti sunt, quemadmodum spatium est immensitas Dei,ita tempus esse Eius aeternitatem docuit. Leibnitius vero, quoniam spatium in ordine rerum coexistentium posuit, ideo tempus in successione rerum sive possibilium, sive realium consistere dixit [7]. De Kantio,

---

[1]) *Adv. Math.*, lib. X, segm. 215. Vt eorum nonnullos nominemus, Plato tempus non aliud, quam *motum coeli* esse dixit (cf Plut., *De Placit. phil.*, lib. I, c. 21, et *Qq. Platonicae*, p. 1006, et 1007, ed. Xilander). Aenesidemus ex Heracliti sententia existimavit tempus esse corporeum, quia ipsum non differt *ab ente*, et *primo corpore* (vid. Sext. Emp., *Pyrrh. Hypoth.*, lib. III, c. 17, sect. 138, et *Adv. Math.*, lib. X, sect. 216), quod secundum Heraclitum (Sext. Emp., *Adv. Math.*, lib. cit., sect. 233) est aër. Stoici rati sunt tempus esse aliquid, quod est incorporeum, quodque sola intelligentia percipitur (Sext. Emp., *Adv. Math.*, lib. X, sect. 218, et Laert., lib. VII, segm. 141). Ast Epicurus (Lucret., lib. I, v. 460 sqq, et Sext. Emp., *Op. cit.*, lib. cit., sect. 219, et 224-227) voluit tempus esse quidem aliquid, quod est incorporeum, sed quod sensu, non intelligentia percipitur, atque esse *accidens accidentium*, quia consequitur dies, noctes, horas, motum, quietem, aliaque huiusmodi, quae accidentia et ipsa sunt.

[2]) *Nat. Auscult.*, lib. IV, c. 2.

[3]) *Physic.*, sect. I, lib. II, c. 7.

[4]) *Op. cit.*, ibid.

[5]) *Lettres entre Leibniz , et Clarke*, 4e *Replique* de Mr Clarke, § 10, p. 759, ed. Erdm.

[6]) *Op. cit.*—[7]) Vid. ll. cit. p. 192.

Cousinio, aliisque hic tacemus, quia illorum opiniones non tam naturam temporis, quam originem, et vim notionis eius spectant.

360. Nos reliquis opinionibus illam praeferendam esse arbitramur, quam Scholastici post Aristotelem defenderunt, quia haec, si non omnes difficultates liquido solvit [1], certe illos scopulos vitat, in quos reliquae incidunt.

361. Doctrina aristotelica, quam Scholastici ad notionem temporis statuendam exposuere, huc redit: Exploratum nobis est mundum hunc adspectabilem esse continuis mutationibus obnoxium; et quoniam omnes mutationes per motum fiunt, exploratum quoque nobis est mundum adspectabilem in continuo motu versari. Omnem autem motum in spatio fieri intelligimus, quia tum intelligimus corpus moveri, cum ab eo unum punctum spatii deseri, ac alterum occupari intelligimus. Iam, quandoquidem spatium veluti extensum, proindeque ex partibus conflatum intelligimus, idcirco intelligimus corpus non aliter in spatio moveri, quam quod partes, aliam post aliam, occupat, atque ex hac successiva partium spatii occupatione illum, quem dicunt, *fluxum mobilis* constitui. Quod si corpus, dum movetur, partes spatii, unam post aliam, sive, ut aiunt, *successive* occupare intelligimus, consequitur nos posse determinare *prius*, et *posterius* in motu, seu fluxu corporum. Ex hac determinatione prioris, et posterioris in motu corporum *conceptus temporis* in nobis exurgit. Quandoquidem autem, cum prius, ac posterius in motu corporis determinamus, re vera ipsum motum metimur, ideo tempus esse *mensuram motus secundum prius, et posterius* dicendum est [2].

---

[1]) *Non omnes*, inquimus; namque, ut a s. Augustino observatum est, dum omnes tempus esse pro certo habent, valde difficile est intelligere, quid sit tempus. « Quid autem, ait, familiarius, et notius in loquendo commemoramus, quam tempus? Et intelligimus utique, cum id loquimur, intelligimus etiam cum aliquo loquente, id audimus. Quid est ergo tempus? Si nemo ex me quaerat, scio; si quaerenti explicare velim, nescio; fidenter tamen dico scire me, quod si nihil praeteriret, non esset praeteritum tempus; et si nihil esset, non esset praesens tempus, et si nihil adveniret, non esset futurum tempus »; *Confess.*, lib. XI, c. 14, n. 17.

[2]) Aristoteles (*Op. cit.*, ibid.) non dixit tempus esse mensuram, sed esse numerum motus. Ratio est, quod nos, dum determinamus *prius*, et *posterius* in motu corporis secundum partes spatii, quod sub eo successive occupari intelligimus, quantitatem motus numeramus, sumendo certam aliquam extensionem temporis, puta *horam*, aut *diem*, veluti unitatem, quae est principium numeri. (Cf Boyvin, *Op. cit.*, *Phys.*, pars I, Disp. III, c. 5, q. 3, p. 327, ed. cit.) S. Thomas, post Albertum M. (*De quatuor coaevis*, tract. II, art. 2), monuit numerum, qui est pars definitionis temporis, non esse numerum *numerantem*, sive absolute acceptum, puta *duo*, *tria*,

262. Vt haec definitio *temporis* clarior evadat, advertere iuvat cum Aquinate nostro [1] tempus a nobis intelligi non posse, quin simul quemdam fluxum, seu motum intelligamus, proindeque tempus cum motu ita coniungi, ut tempus, et motum simul cognoscamus. Id exemplo e dormientibus petito idem sanctus Doctor post Aristotelem declaravit; constat enim nos tempus, in quo dormimus, non advertere, quia, cum illud *nunc*, in quo a somno corripimur, experrefacti coniungamus cum illo *nunc*, in quo e somno excitamur, nullum, dum dormimus, motum, seu fluxum advertimus [2]. Atqui tempus ex motu, quocum coniungitur, ideo cognoscimus, quod *prius*, et *posterius* in motu determinamus, quia cum determinamus *prius*, et *posterius* in motu, aliquid fluere intelligimus; *prius* vero, et *posterius* in motu distinguere idem est, ac motum metiri. Tempus igitur *mensura motus secundum prius et posterius* recte definitur [3].

---

quatuor, sed numerum *numeratum*, seu numerum consideratum in rebus numeratis, puta *decem homines*, *aut equos*, quia tempus est numerus prioris, et posterioris non in se, sed prout in motu corporum consideratur. Ex quo patet Gassendum definitionem Aristotelis perperam ex eo reprehendisse, quod numerus est quantitas discreta; siquidem, « licet numerus, advertente s. Thoma, sit quantitas discreta, tempus tamen est quantitas continua propter rem numeratam, sicut decem mensurae panni quiddam continuum est, quamvis denarius numerus sit quantitas discreta »; *In lib. IV Physic.*, lect. XVII.

1) *In lib. IV Phys.*, lect. XVI; cf. Roselli, *Op. cit.*, 1ª 2ae, q. XII, art. 2, § 479, ed cit.

2) Vid. Arist., *Nat. Auscult.*, lib. IV, c. 11, § 1, ed. cit., et s. Thom., in h. l., lect. XVI.

3) Cf B. Alb. M., *Physic.*, lib. IV, tract. III, c. 4, et *De quatuor coaevis*, q. III; s. Thom., *In lib. IV Phys.*, lect. XVI; s. Bonav., *In lib. II Sent.*, Dist. II, pars I, a. I, q. 2 *resol.*, et *ad arg.*; Scot., *In lib. II Sent.* Dist VI, q. IV. Nonnulli, inter quos Corsinius (*Op. cit. Met.*, pars I, c. 5, § VII, t. V, p. 35) recensetur, hanc definitionem aristotelico-scholasticam obscuram esse tradunt, quia facilius intelligimus tempus, quam numerum, seu mensuram motus secundum prius, et posterius. Ast ipsi cognitionem existentiae temporis a cognitione essentiae eius satis non distinguunt. Sane, si tempus imperitis nominemus, ipsi sermonem nostrum intelligunt; sed si eis dixerimus tempus esse mensuram motus secundum prius, et posterius, certe non intelligunt, quid significare velimus. Ast hoc nemini negotium facessere debet, quia, uti ab initio diximus, tempus dari omnibus notissimum est, sed eius naturam nosse difficillimum. Hinc quaecumque definitio temporis concinnetur, vulgo hominum obscurior, quam ipsum tempus, evadat necesse est. Definitio aristotelica temporis iis, qui naturas rerum investigant, si probe expendatur, obscura esse nequit, quia naturam temporis satis explicat. Ceterum ipsa, etsi illa claritate destituatur, quae in definitionibus requiritur, tamen caeteris procul dubio praeferenda est, quia hae, uti ex dicendis patebit, dum quamdam speciem claritatis prae se ferunt, falsae sunt.

363. Statuta definitione temporis, opus est inquirere, quanam in re tempus proprie consistat. Ad cuius intelligentiam tria mente recolenda nobis sunt. Primum est, quod tempus ex partibus secum copulatis constat. Nam tempus, ut ex dictis facile perspicitur, est aliquod continuum, quia motus, cuius ipsum est mensura, perpetuus est [1]; atqui omne continuum ex partibus secum copulatis componitur; tempus igitur ex partibus secum copulatis constat. Alterum est, quod partes temporis ita secum copulantur, ut una alteri succedat. Etenim tempus, cum sit mensura motus, est continuum successivum; partes autem continui successivi ita inter se copulantur, ut una alteri succedat. Tertium est, quod in tempore, praeter partes, *instans*, seu *nunc* admittendum est. Et sane partes, ex quibus continuum constat, non possunt aliter inter se copulari, quam per sua extrema; atque haec, utpote extrema extensorum, ac divisibilium, sunt inextensa, atque indivisibilia. Hinc in tempore, praeter partes, quarum una alteri succedit, aliquod indivisibile esse intelligitur, quo ipsae partes inter se copulantur. Huiusmodi indivisibile est id, quod vocatur *nunc*, sive *instans*; hoc enim, cum sit finis praeteriti, ac initium futuri, veluti utriusque extremum intelligitur, ideoque, perinde ac punctum, quod est extremum lineae [2], indivisibile est [3].

364. Iam nemini dubium esse potest, quin tempus reale non in suis partibus, sed *in instanti* positum sit. Nam, quoniam natura entis successivi, quale, omnibus concedentibus, est tempus, expostulat, ut una pars alteri succedat, ideo ens successivum plures partes simul habere repugnat [4]. Atqui quaelibet pars temporis ob

---

1) « Continuitas, inquit s. Thomas, accidit tempori ex ratione motus, quem mensurat » (*In lib. I Sent.*, Dist. XIX, q. II, a. 1 *sol.*). Et clarius alibi: « Tempus est divisibile, et continuum propter motum; motus autem propter magnitudinem eius, in quo movetur; ex eo enim, quod illa magnitudo est quanta, et motus est quantus, et propter hoc, quod motus est quantus, sequitus tempus esse quantum » (*In lib. V Met.*, lect. I). Exinde sanctus Doctor infert (*ibid.*) motum, et tempus non esse species quantitatis, nam « dicuntur . . . quanta . . . ex eo quod dividuntur secundum quantitatem ad divisionem alicuius quantitatis . . . Vnde haec non solum per accidens quantitates dici possunt, sed magis posterius, in quantum quantitatis divisionem ab aliquo priori sortiuntur »; Cf Ioann. a s. Thom., *Op. cit.*, pars I, q. XVI, art. 3, p. 217 sqq.

2) « Eiusdem rationis est tempus componi ex nunc, et lineam ex punctis »; *In lib. I Sent.*, Dist. XXXVII, q. III, a. 3 *sol.*

3) « De ratione huius mensurae, quae est tempus, sunt duo, scilicet quod accipiantur ibi plura, ad minus duo, vel duo nunc, inter quae est tempus, vel duo tempora continuata per unum nunc; et quod illa sint succedentia »; *Op. cit.*, *ibid.*, Dist. XIX, loc. cit.

4) «Cum omnis mutatio habeat duos terminos, qui non possunt esse simul

spatium, quod corpus in motu positum occupat [1], plures partes habet, et solum instans, seu punctum, quod extrema partium occupat, est partium expers [2]. Ergo tempus reale in *instanti* dumtaxat positum est.

365. Tempus reale, si praeteritum, vel futurum sit, in *instanti* positum esse facile intelligitur; at nonnihil difficultatis de praesenti occurrere potest, quia praesens, eo quod praeteritum, et futurum secum coniungit, tum partem, quae praeteriit, tum partem, quae ipsi succedit, continere videtur. Verum sciendum est in praesenti, si in se spectetur, tempus per se non inveniri, quia in eo prius, et posterius non numerantur, sed tempus in ipso inveniri tantum ratione *instantis*, quia instans est id, quo prius, et posterius copulantur. Ex quo intelligitur, si tempus in praesenti invenitur, id non ex eo fieri, quod praeteritum et futurum in ipso continentur, sed ex eo, quod praeteritum, et futurum in ipso copulantur ratione instantis, quia instans, cum sit finis praeteriti, atque initium futuri, utrumque coniungit, et continuum non quidem permanens, sed successivum efficit. Quamobrem, etsi tempus non solum in praeterito, et futuro, sed etiam in praesenti invenitur, tamen ratio, seu essentia eius in *instanti*, seu *nunc* proprie posita est, quia in praesenti nonnisi ratione instantis, seu *nunc* invenitur [3].

366. Quo haec doctrina planior fiat, nosse oportet, quomodo intelligendum sit *instans*, in quo tempus reale positum esse diximus. Iam, quandoquidem tempus sine motu, et successione intelligi nequit, manifestum est *instans*, in quo tempus reale consistit, intelligendum non esse, ut s. Thomas monuit [4], veluti *nunc*, quod invariabiliter manet, sed veluti *nunc*, quod variabiliter fluit, seu veluti ali-

———

. . . , oportet cuilibet motui, vel mutationi adesse successionem ex hoc, quod non possunt duo termini esse simul, et ita tempus, quod est numerus prioris, et posterioris, in quibus consistit tota successionis ratio »; *Op. cit.*, *ibid.*, Dist. XXXVII, q. IV, a. 3 *sol.*

[1]) « Tempus non mensurat, nisi ea, quae aliqualiter sunt in loco »; *Contr. Gent.*, lib. II, c. 96.

[2]) « Si stricte, Leibnitius ait, loquamur, punctum, et instans non sunt partes spatii, aut temporis, neque ullas partes habent; sunt enim dumtaxat extremitates » (*N. E.*, lib. II, c. 14, § 10). Id, ni fallimur, ante Scholasticos, et Leibnitium docuerat s. Basilius, ubi ait: « Quemadmodum enim principium viae nondum est via, et principium domus nequaquam domus est: sic et temporis principium nondum tempus est, imo neque pars ipsius minima »; *Hexam.* Homil. I, n. 6.

[3]) Cf Alb. M., *Op. cit.*, tract. cit., q. V, a. 3.

[4]) Opusc. XLIV.

quid, quod, dum idem *subiecto*, hoc est, secundum substantiam manet, in toto decursu temporis *ratione*, hoc est, secundum modum variat [1]. Quod luculenter evincitur hoc modo: Cum tempus respondeat motui, *nunc* temporis, sive instans respondere debet corpori, quod movetur. Atqui corpus, quod movetur, in toto tempore manet idem secundum substantiam, et variat secundum modum. Ergo instans quoque idem manet secundum substantiam, sed, prout de priori in posterius fluit, secundum modum variat. Vnde tempus a s. Thoma etiam dicitur *fluxus ipsius nunc, secundum quod alternatur ratione* [2], seu continua, et successiva variatio eius, quod existit, et praesens est.

367. Haec rationis momenta ad evincendam doctrinam Stagiritae, et Scholasticorum non parum roboris, nostra quidem sententia, habent. Contra ea, caeterorum opiniones vel omnino absurdae, vel non satis exploratae nobis videntur. Atque in primis, ii, qui tempus esse aliquid corpus, uti Heraclitus, iique, qui esse aliquid incorporeum reale volunt [3], perinde falluntur. Namque notio temporis, ut inferius dicemus, non repraesentat aliquid, quod in natura rerum est, sed dumtaxat aliquid, quod in natura rerum, quae extra animam sunt, fundamentum habet. At, si tempus nihil repraesentat, quod extra animam, et in natura rerum invenitur, ipsum certe nec est corpus, nec aliquid incorporeum. Quod ad opinionem Epicuri [4] attinet, advertendum quoque est accidentia, quorum tempus esse quoddam accidens Epicurus voluit, esse res corporeas. Atqui accidens rerum corporearum nonnisi corporeum esse quit. Ergo tempus illo etiam modo, quo ab Epicuro explicatum fuit, incorporeum dici non potest.

368. Opiniones Gassendi, et Newtoni fere iisdem, ac eorum opiniones de natura spatii, vitiis laborant. Enimvero, quod spectat ad Gassendum, primo eedem momenta rationis, ex quibus vidimus monstrosum esse illud incorporeum, quod ipse spatium dixit, ostendunt quoque monstrosum esse illud incorporeum, quod tempus nuncupat. Praeterea ipse, quemadmodum spatium reale cum imaginario, ita tempus reale cum imaginario, de quo mox dicemus, confudit. Denique omnino absurdum est illud, quod pro certo,

---

[1]) Id sibi procul dubio voluit s. Augustinus, cum ait: « Praesens, si semper esset praesens, iam non esset tempus, sed aeternitas »; *Confess.*, loc. cit.

[2]) *Op. cit.*, ibid.; cf I, q. X, a. 4 ad 2. Hinc idem sanctus Doctor inquit: « Nihil est temporis nisi nunc . . . , non quia in ipso primo nunc sit tempus; sed quia ab eo incipit tempus »; I, q. XLVI, a. 3 ad 3.

[3]) Cf p. 205, not. 1.

[4]) Cf *ibid.*

et concesso sumsit, nempe tempus reale fuisse, antequam mundus existeret; et fore, etiamsi mundus esse desineret. Etenim tempus, quocumque modo explicetur, sine motu, et successione concipi non potest; et quoniam motus, et successio concipi nequeunt sine rebus, quae moventur, tempus reale existere non potest, nisi existant res, quae moventur, et sibi succedunt. Atqui hae res ante creationem mundi non existebant, et, si mundus in nihilum redigeretur, existere desinerent. Ergo haud possibile est tempus fuisse, antequam mundus crearetur, et fore, etiamsi mundus in nihilum redigeretur [1]. Newtonus autem 1° successionem in Deo posuit, quia, cum tempus sine successione intelligi non possit, is, qui tempus esse aeternitatem Dei asserit, successionem in Deo ponit. 2° Pantheismo favit, quia, eo ipso, quod tempus ab aeternitate non distinxit, mundum cum Deo confudit. Et sane, quoniam mundus est in tempore, ipse, ex Newtoni sententia, in aeternitate Dei est. Atqui aeternitas Dei est ipsemet Deus. Ergo, si tempus est aeternitas Dei, mundus est ipse Deus.

369. Demum sententia Leibnitii eisdem, ac eius sententia de spatio, scopulis impingit. Ipsa enim in primis notionem temporis non explicat. Nam tempus quidem sine successione rerum, quae aliquo ordine fit, intelligi nequit, sed eius essentia, sive, ut aiunt, notio in ordine illius successionis posita non est; siquidem non ex eo quod successionem in rebus ordine procedentem contemplamur, sed ex eo quod prius, et posterius in iis, quae sibi succedunt, metimur, notionem temporis adquirimus. Praeterea, opinio Leibnitii scepticismo favet. Et sane, quoniam ordo successivorum, perinde ac ordo coexistentium, Leibnitii iudicio, est quoddam *phaenomenum*, sive *apparentia*, inde fluit tempus non esse aliquid *reale*, sed *apparens*. Atqui haec, uti ex Sexto Emp. novimus, est opinio Scepticorum. Ergo opinio Leibnitii de natura temporis scepticismo favet.

---

[1]) Hoc argumento usus est, ne de aliis Patribus dicamus, s. Augustinus, qui ex eo quod « tempus sine aliqua mobili mutabilitate esse non potest », elicuit hanc conclusionem: « tempora non fuissent, nisi creatura fieret, quae aliquid aliqua mutatione mutaret, cuius motionis, et mutationis, cum aliud, atque aliud, quae simul esse non possunt, cedit, atque succedit, in brevioribus, vel productioribus morarum intervallis tempus sequeretur » (*De Civ. Dei*, lib. XI, c. 6; Cf *Confess.* lib. XI, c. 30, n. 40). Hinc tempus fuisse a Deo creatum, et, perinde ac omnem aliam rem creatam, initium habere, eodem s. Augustino monente, ad fidem pertinet. Vid. *De Gen. ad litt. liber imperfectus*, c. 3. n. 8 Sed de hac re rursus in *Cosmologia*.

ARTICVLVS TERTIVS

De origine notionis temporis

370. Sicut in natura temporis, ita in notionis eius origine assignanda Philosophi in plures, diversasque sententias discesserunt. Epicurus, quippe qui tempus « ab rerum motu, placidaque quiete » non distinxit, tempus, ope sensuum, a nobis cognosci autumavit [1]. Ast haec sententia manifeste absurda est, 1° quod perperam sumit tempus non distingui ab ipsis rebus, quae moventur; 2° quod statuit non tantum tempora particularia, et concreta, sed ipsum quoque tempus abstractum, et universale, ope sensuum, a nobis cognosci, cum notiones universales, uti ostendimus, intellectu, non vero sensibus adquirantur. Ex quo intelligitur etiam falli recentes Sensistas, qui, duce Condillacho, notionem temporis a sensatione originem ducere contenderunt.

371. Kantius docuit, quemadmodum spatium est *forma a priori* sensibilitatis externae, ita tempus esse *formam a priori immediatam* sensibilitatis internae, et *mediatam* sensibilitatis externae [2]. Verum haec opinio Kantii de tempore iisdem, ac eius opinio de spatio, difficultatibus premitur. Etenim ipsa 1° futili momento rationis innititur, quia nos principio res externas, internasque in tempore cognoscimus; deinde, postquam ab illarum successione notionem temporis nobis confecimus, ipsas in tempore esse intelligimus; 2° notionem temporis destruit, quia ipsam, uti Sceptici factitarunt, ad merum *phaenomenum* reducit.

372. Sine ullo examine mittimus opiniones Malebranchii, et Cousinii, propterea quod istae ex pronuntiatis philosophicis, quae saepe excussimus, derivantur. Enimvero tempus, secundum Malebranchium, nuperosque Ontologos, est notio, quam in Deo contemplamur, et secundum Cousinium, aliosque Eclecticos est notio, quam ratio impersonalis nobis suggerit [3]. Iam, quandoquidem tum intuitionem Ontologorum, tum rationem impersonalem Eclecticorum mera calentis phantasiae figmenta esse ostendimus, opiniones horum Philosophorum de origine temporis ipsae ex se ruunt.

---

1) Nec per se quemquam *Tempus* sentire fatendu' 'st
Semotum ab rerum motu, placidaque quiete.
Lucret., lib. I, w. 463, et 464.

2) *Critique* etc., *Aestet. transc.*, part. I, sect. II, § 6, ed. cit.

3) Vid. ll. citt. in p. 200, not. 6, et 7.

373. Scholasticorum doctrina, quam nos lubenter amplectimur, huc redit: Nos ex eo, quod prius, et posterius in motu rerum corporearum metimur, ad notionem temporis adsurgimus. Atqui hoc, ope sensuum, assequi non possumus, quia sensus prius, et posterius in motu rerum corporearum percipiunt, sed nexum, qui inter utrumque est, sive fluxum *instantis* de priori in posterius, in quo tempus positum est, assequi non valent. Restat igitur ut tempus cognoscamus intellectu, cuius proprium est, uti alibi ostendimus, nexus rerum cognoscere. Iam, quandoquidem intellectus notiones rerum sensibilium per abstractionem, quam super res sensibiles exercet, sibi comparat, temporis notionem ex abstractione oriri dicendum est. Quae quidem abstractio in eo posita est, quod intellectus in rebus corporeis, quarum una alteri in motu succedit, cunctis sepositis, solum motum considerat, eumque secundum prius, et posterius metitur. Hoc enim pacto ipse *mensuram motus secundum prius, et posterius*, sive tempus concipit, quin res singulares, quarum motus tempus metitur, consideret. Iam nemo certe non videt hanc sententiam Scholasticorum de origine notionis temporis esse veritati omnino consentaneam. Nam si detur, uti re ipsa ab illis omnibus datur, qui sensismo non favent, notionem temporis esse propriam intellectus, dandum quoque est intellectum illam sibi per abstractionem comparare, quia ipse, uti suo loco ostendimus, notiones rerum, nonnisi ope abstractionis, adquirere potest.

374. Hanc doctrinam aristotelico-scholasticam Lockius impugnare aggressurus, praefracte contendit nos ideam temporis acquirere non ex motu, quem in rebus extra nos positis observamus, sed ex successione nostrarum idearum, quam super actiones animi nostri reflectentes in rebus advertimus [1].

375. Ast haec Lockii sententia, quam s. Thomas iam reiecerat [2], his duobus argumentis facile exploditur. 1° Tempus, uti Leibnitius contra Lockium advertit [3], nosque ex sententia Scholasticorum ostendimus, est *continuum* et *uniforme*. Atqui in perceptionibus, quae in animo nostro sibi succedunt, nec constantem, nec uniformem continuationem deprehendimus. Ergo fieri non potest, ut ex successione perceptionum nostrarum notionem temporis adquiramus. Assumptio huius argumenti evidens nobis videtur; siquidem successio nostrarum perceptionum non est *constans*, quia interdum animus

---

1) *Op. cit.*, lib. II, § 6, t. I, p. 7. Cf c. 14, et 15 passim.
2) Vid. locum, quem inferius citabimus.
3) *N. E.*, lib. II, c. 14, § 16, p. 241, ed. Erdm.

noster in eadem idea, seu perceptione diu haeret; nec *uniformis*, quia perceptiones non eodem, sed celeriori, aut tardiori gradu sibi succedunt. Ad hoc confirmandum addere possumus successionem nostrarum perceptionum, seu idearum non efficere aliquid continuum, cuiusmodi esse tempus omnes fatentur, sed aliquid discretum. Nam cogitationes, quae in animo nostro sibi succedunt, non sunt invicem continuae, sed discretae, quia una operatio non colligatur cum altera communi vinculo, quemadmodum re ipsa colligantur partes quantitatis corporeae, in qua, Scholasticorum sententia, continuitas temporis fundatur [1].

2° Si tempus in successione cogitationum nostrarum existeret, ab eaque dignosceretur, nulla certe illius metiendi ratio nobis suppeteret. Omnibus enim exploratum est in eadem parte temporis, puta die, plures in uno homine, quam in alio, ideas, immo in eodem homine, in una die plures, in altera pauciores sibi succedere, quia ipsae in animo nostro modo celerius, modo tardius, ut vidimus, sibi succedunt. Atqui certam, communemque mensuram temporis dari indubium est. Tempus igitur nec in suecessione cogitationum positum est, nec ab ea dignosci potest. Contra ea, si tempus in successione phaenomenorum exteriorum fundari, ab eaque dignosci dicatur, facile est motum aliquem constantem, atque uniformem invenire in natura rerum, ex quo constans, atque uniformis ratio metiendi temporis sumi potest [2].

---

[1]) Cf p. 208, not. 1. Iam s. Thomas adnotaverat successionem cogitationum non quidem propria, et stricta, sed vulgari significatione tempus appellari. « Alio modo, inquit, dicitur tempus magis communiter numerus eius, quod habet quocumque modo prius, et posterius; et sic dicimus esse tempus mensurans simplices conceptiones intellectus, quae sunt sibi succedentes; et istud tempus non oportet quod habeat continuitatem, cum illud, secundum quod attenditur motus, non sit continuum » (*In lib. I Sent.*, Dist. VIII, q. III, a. 3 ad 4; cfs. Bonav., *In lib. III Sent.*, Dist. II, p. I, a. 2, q. I, *resol.*). De tempore ita sumpto intelligendus est ille locus, in quo sanctus Doctor inquit: « Quicumque autem percipit quemcumque motum sive in rebus sensibilibus, sive in anima, percipit esse transmutabile, et per consequens primum motum, quem sequitur tempus » (*In lib. IV Phys.*, lect. XVI). Vnde fit, ut operationes nostri intellectus in tempore quodammodo esse intelligamus, idem Aquinas praeclare explicuit his verbis: « Intellectus est supra tempus, quod est numerus motus corporalium rerum. Sed ipsa pluralitas specierum intelligibilium causat vicissitudinem quamdam intelligibilium operationum, secundum quam una operatio est prior altera. Et hanc vicissitudinem Augustinus nominat tempus, cum dicit lib. 8, c. 20 et 22 *super Gen. ad litt.*, quod Deus movet creaturam spiritualem per tempus »; I, q. LXXXV, a. 4 ad 1. Cf *In lib I Sent.*, Dist. XXXVIII, q. I, a. 3 ad 3.

[2]) Royer-Collard (*Fragmens* etc., ad calc. *Opp.* Reidii, t. IV, p. 347 sqq,

376. Obii. Lockius: Si homo, qui inter corpora quiescentia constitutus est, tempus percipit, hoc certe non ex successione phaenomenorum exteriorum, sed tantum ex successione phaenomenorum interiorum, hoc est, cogitationum suarum percipere potest; quia, dum inter corpora quiescentia constituitur, non alibi, quam in animo, successionem percipere potest. Atqui hominem, qui inter corpora quiescentia constitutus est, tempus percipere indubium est. Homo igitur tempus non ex successione phaenomenorum exteriorum, sed ex successione interiorum tempus cognoscit.

377. Resp., *Conc. mai.; neg. min.; neg. conseq.* Primo concedendum Lockio non est nos, dum inter quiescentia corpora constituti sumus, tempus percipere. Nam, quoniam successio cogitationum nostrarum, uti ostendimus, conceptum temporis nobis suppeditare non potest, consequitur nos, si motum rerum materialium non experimur, sed cognitiones nostras dumtaxat in nobis advertimus, certe aliquam successionem percipere, sed non illam, ex qua conceptum temporis adquirere possumus. Secundo, etiamsi daremus Lockio nos ex successione cogitationum nostrarum posse percipere, et re ipsa percipere tempus, inde inferre non posset animum nostrum notionem temporis non adipisci etiam ex motu, quo res materiales sibi succedere experitur. Etenim, si successio nostrarum cogitationum ideam temporis nobis praebere posse dicatur, nihil vetat, quin dicatur nos notionem temporis adquirere etiam posse ex motu, quem in rebus materialibus sibi succedentibus advertimus. Quin etiam ex motu successivo rerum materialium prius, et perfectius, quam ex successione cogitationum nostrarum, notio-

---

ed. cit.), Cousinius (*Cours de l' hist. de la phil. mod.*, II. citt. in p. 200, not. 7), Rosminius (*Psicolog*, part. 2, lib. III, c. 4, t. II, p. 189-205, ed. cit.), Garnierius (*Traiè des facult.* etc., lib. VI, sect. I, c. 5, § 8, t. II, p. 200, ed. cit.), aliique Lockio consenserunt asserenti tempus non ex successione rerum corporearum, sive phaenomenorum exteriorum, sed ex successione idearum, sive phoenomenorum interiorum cognosci; sed, secus ac Lockio visum fuit, contenderunt successionem phaenomenorum interiorum non constituere tempus, sed occasionem menti nostrae praebere, ut ad notionem temporis assurgat. Verum opinio Lockii illo etiam modo, quo ab hisce Philosophis emendata, atque enucleata est, defendi non potest. Nam si successio phaenomenorum interiorum notionem temporis non suppeditat, ipsa procul dubio menti nostrae ne occasionem quidem ad notionem temporis assurgendi praebere potest, quippe quod fieri nequit, ut duorum, quae nulla similitudine secum continentur, unum nobis occasionem cognoscendi alterum praebeat. Accedit, quod absurda sunt, ut saepe innuimus, placita de origine idearum, quorum ope Royer-Collard, aliique memorati Philosophi sententiam Lockii emendasse sibi adblanditi sunt.

nem temporis nos adquirere posse dicendum foret. Prius, quia, uti ante ostensum est [1], nos prius res extra animum nostrum positas, quam cogitationes nostras, cognoscimus; perfectius, quia motus successivus rerum materialium est constans, ac aequabilis, successio autem cogitationum est inconstans, et difformis. Illud tantum cum Leibnitio Lockianis concedendum est « mutationem perceptionum nobis occasionem praebere de tempore cogitandi [2] », non quidem antequam, sed postquam notione temporis potiti sumus. Nam, postquam notionem temporis ex motu, et successione rerum materialium eo, quo diximus, modo, adquisivimus, intellectus ex suis cogitationibus ad cogitandum de tempore excitari potest, quia inter ipsas quamdam successionem advertit. Lockiani fortasse in eo errarunt, quod, quoniam successio perceptionum nostrarum mentem nostram ad cogitandum de tempore excitat, notionem temporis ab ea effici concluserunt. Verum « consecutio perceptionum, ut laudatus Leibnitius ait, ideam durationis in nobis excitat, sed minime efficit ».

378. Obii. 2° Si tempus ex motu rerum corporearum cognosceremus, motus rerum corporearum mensura temporis non foret. Atqui consequens falsum est, quia homines tempus ex motu corporum coelestium manifeste metiuntur. Ergo falsum quoque est antecedens, nempe quod tempus ex motu rerum corporearum cognoscitur.

379. Resp., *Dist. mai.* Motus *intrinsecus* non foret mensura temporis, *conc. mai.*, motus *extrinsecus*, *neg. mai.*; *dist.* pariter *min.*; *neg. conseq.* Cum de tempore agitur, duplex motus distinguendus est, scilicet unus *extrinsecus*, alter *intrinsecus*. Motus extrinsecus est motus constans, et aequabilis alicuius corporis, qui sumitur veluti communis mensura omnium motuum particularium, puta motus solis; intrinsecus vero est motus particularis singularum rerum, quae sibi per partes succedunt, puta calefactionis, aut frigiferationis. Hac distinctione motus statuta, Lockio respondemus homines tempus metiri ex motu extrinseco, seu illius corporis, cuius motus constans, et aequabilis veluti mensura omnium motuum sumitur.[3], sed notionem temporis adquirere ex motu intrinseco, hoc est, ex motibus particularibus rerum, quas in natura observamus. Et sane, nos primum ex

1) Vol. I, *Dynam.*, c. III, art. 7, p. 323.

2) *Op. cit.*, loc. cit.

3) «Hic videri potest, inquit s. Augustinus, tunc coepta esse tempora, cum coelum, et luminaria coeli ordinatis itineribus currere coepissent; quod si verum est, quomodo poterant dies esse, antequam tempus esset, si a cursu luminarium tempus exorsum est? » *De Gen. ad litt. lib. imperf.*, c. 3, n. 8.

motu successivo rerum materialium, per methodum abstractionis, quam exposuimus, conceptum temporis nobis conficimus; deinde motum alicuius corporis, qui constans, ac aequabilis est, statuimus, ut tempora particularia rerum, quae sibi per partes succedunt, metiri possimus, atque illum tanquam communem mensuram, et normam omnium motuum, qui in rebus successivis occurrunt, sectamur[1]. Alius igitur est motus, ex quo tempus cognoscimus, alius vero, ex quo tempus metimur[2].

ARTICVLVS QVARTVS

Vtrum conceptus temporis sit subiectivus, an obiectivus

380. Philosophi, uti ex disputatis de natura temporis, et de origine notionis eius facile intelligi potest, in vi notionis temporis definienda tres contrarias sententias amplexati sunt. Namque alii senserunt tempus esse omnino reale[3], alii esse conceptum omnino logi-

---

[1]) Hinc Leibnitius (loc. cit.) contra Lockium advertit « motum esse mensuram temporis hoc sensu, quod motus aequabilis est mensura motus inaequabilis ».

[2]) Vnde Aristoteles non statuit duo, quae secum pugnant, cum ait: « Non solum autem metimur motum tempore, sed etiam motu tempus; quia se invicem definiunt. Tempus enim definit motum, cum sit eius numerus: ac motus tempus, dicimusque multum, ac paucum tempus, motu metientes » (*Op. cit.*, lib. cit., c. 12, § 5, ed. cit.). Quod duobus luculentis exemplis illustravit. Nam, dum nos ex rebus, quas numeramus, numerum intelligimus, ex numero res numeratas cognoscimus, quia, cum multitudinem rerum cognoscere volumus, illas numeramus. Item nos ex magnitudine motum, et ex motu magnitudinem extimamus, quia, si ambulatio est longa, inde iudicamus longum esse iter, et rursus, si longum est iter, ambulationem esse longam. Conimbricenses in h. l. inculcant illud a nobis iam statutum, nempe « quod tempus motum prius definiat, tempus vero a motu posterius mensuretur »; *In lib. IV Phys.*, c. 12. p. 126, Venetiis 1606.

[3]) Opiniones Philosophorum, qui tempus reale esse contendunt, diversis principiis innituntur, prout diversa sunt eorum placita de natura temporis. Nonnulli enim tempus esse reale arbitrantur, quia sentiunt tempus non esse aliud, nisi ipsas res, quae sibi succedunt, sive aliqua substantia, sive accidens sit. In horum censum veniunt Plato, Aenesidemus, Epicurus, et Zeno, quorum alii tempus esse substantiam realem, alii vero accidens, vel proprietatem substantiae realis voluere (cf ll. cit. p. 205, not. 1). In media aetate post s. Bonaventuram (*In lib. II Sent.*, Dist. II, p. I, a. 1, q. 2 *resol.*), aliosque Scotus (*In lib. II Sent.*, Dist. II, q. I) pro viribus contendit tempus esse aliquid, quod nemine cogitante, in natura rerum existit, quia ipsum est affectio, seu *passio* motus, qui est aliquid reale. Scoto assensus est Durandus (*In lib. II Sent.*, Dist. II, q. 4), licet hic ex eius schola non fuerit. Condillachus *Op. cit.*, *ibid.*) in recenti aetate ad Epicuri sententiam ac-

cum [1], alii autem esse conceptum mentis, qui in rerum natura fundamentum habet [2].

381. Postrema haec sententia ceteris procul dubio anteferenda est. Enimvero, quandoquidem tempus est mensura motus secundum prius, et posterius, liquet notionem temporis ex duobus elementis componi, quorum unum sunt res, quae secundum prius, et posterius numerantur, alterum est illarum mensuratio. Atqui ex his duobus primum ab intellectu nostro non pendet, quia res secundum prius, et posterius moventur, seu invicem sibi succedunt, quin nos de ipsarum motu, et successione cogitemus; alterum autem est actus nostri intellectus, quia intellectus prius, et posterius in motu rerum metitur. Notione igitur, sive, ut Scholastici aiunt, definitione temporis duo elementa continentur, nempe unum subiectivum, alterum obiectivum. Iam ex his duobus elementis subiectivum est proprie illud, quod notionem temporis constituit. Nam nos, ut ex disputatis de na-

---

cessit Gassendus, aliique pauci post eum putarunt notionem temporis esse realem, seu obiectivam, quia tempus est ens, quod in natura a ceteris rebus distinctum existit (vid. p. 205). Newtonus vero, Clarkeus, aliique Newtoni sectatores idem senserunt, illa ratione permoti, quod tempus est ipsa aeternitas Dei (vid. *ibid.*). Denique Giobertius (II. cit. p. 200, not. 6), quem nonnulli hodie sectantur, cum mentem nostram Deum mundum creantem intueri sibi persuasisset, nos tempus in Deo non modo, prout possibile in Eo est, sed etiam prout est reale in mundo, apprehendere autumavit.

[1]) Hanc sententiam, quam Antiphanes, et Critolaus (*Eclog. Phys.*, lib. I, c. 2, p. 19, ed. cit.) propugnarunt, et ad quam in media aetate aliqui non magni nominis Philosophi (cf Fr. Marc. Anton. Galitium, *Summ. phil. arist. ad mentem s. Bonaventurae*, pars I, lib. IV, tract. I, q. II, a. 3, p. 703, Romae 1635) accesserunt, Leibnitius, et Kantius ex suae philosophiae principiis facile collegerunt. Nam continuum, sicut in iis, quae coexistunt, ita in iis, quae sibi succedunt in natura, non esse reale, sed phaenomenicum ab ipso Leibnitio declaratur, atque ordo, qui cum inter illa, tum inter ista ab eo ponitur, nonnisi logicus esse potest, quia cum monades nullam in se vim exerant, ordo inter ipsas ab intellectu tantum poni potest. Kantius vero sine ulla ambage docuit tempus, perinde ac spatium, esse subiectivum, non vero obiectivum: sed, secus ac illi, qui tempus esse subiectivum tuebantur, docuit tempus non esse notionem intellectus, sed visionem puram sensibilitatis, cui nihil in natura rerum respondet.

[2]) Aristoteles, cui post s. Augustinum (*Confess.*, lib. XI, c. 27) Albertus M., s. Thomas, aliique Scholastici adhaeserunt, hanc mediam inter ambas e regione oppositas viam ingressus fuit. Eiusdem sententiae, ni fallimur, Cartesius fuit. Namque ipse (*Les principes de la phil.*, part. 2e, § 57, *Oeuvr phil.*, t. I, p. 257, et 258, ed. Garnier), dum asseruit tempus, si ad intellectum nostrum referatur, esse modum, quo res sibi succedere intelligimus, non negavit vere extra nos existere res, quae sibi invicem succedunt. Neque ab hac sententia Balmesius (*Fil fondam.*, lib. VII, c. 14, t. II, p. 207 sqq, ed. cit.), aliique nuperi multum abludere videntur.

tura temporis perspicitur, tempus in rebus, quae sibi succedunt, non ante concipimus, quam prius, et posterius in illarum successione metiamur. Sed mensuratio prioris, et posterioris in motu rerum est, ut modo diximus, actio intellectus, proindeque aliquid subiectivi. Ergo ex duobus elementis, quae notione temporis continentur, subiectivum illam proprie constituit. Verum, si elementum subiectivum notionem temporis proprie constituit, elementum obiectivum ei fundamentum praebet. Nam, quoniam intellectus noster notionem temporis sibi efformat per abstractionem super phantasmatis rerum, quas in mundo adspectabili sibi invicem succedere experimur, nemo non videt, etsi in mundo non sit illud, quod notionem temporis proprie denotat, in ipso tamen illud inveniri, ex quo nos notionem temporis nobis efformamus. Quare, si notio temporis est logica, et subiectiva, ipsa procul dubio reale, atque obiectivum fundamentum habet [1].

382. Quo id magis, magisque declaretur, breviter demonstrabimus notionem temporis non posse dici aut omnino obiectivam, seu realem, aut omnino subiectivam, seu logicam. Et primo, ipsa dici nequit omnino realis. Tempus enim, omnibus concedentibus, veluti reale intelligi non aliter potest, quam, ut Scholae aiunt, *ad modum entis successivi*, quippe quod procul dubio non habet in rebus *esse* fixum, sed fluens. Atqui in omni ente successivo non aliud *esse* reale intelligi potest, quam *instans*, sive, uti ante diximus, indivisibile motus, quia praeteritum, et futurum non sunt in natura rerum. Ergo in notione temporis nonnisi instans veluti reale intelligi potest. Iamvero notio temporis non in instanti, sed in fluxu instantis de priori in posterius, hoc est, in connexione instantis cum praeterito, et futuro posita est. Haec autem connexio ab intellectu ponitur, quia inter id, quod est in natura rerum, nempe *instans*, et ea, quae in ipsa non sunt, scilicet *praeteritum*, et *futurum*, realis, at-

---

[1]) Audiatur s. Thomas: « . . . positis rebus numeratis, necesse est poni numerum: unde sicut res numeratae dependent a numerante, ita et numerus earum. Esse autem rerum numeratarum non dependet ab intellectu animae: unde nec numerus rerum ab intellectu animae dependet, sed solum ipsa enumeratio, quae est actus animae, ab intellectu animae dependet » (*In lib. IV Physic.*, lect. XXIII). Scite igitur sanctus Doctor advertit *prius* et *posterius*, nempe instans, quod de priori in posterius fluit, et idem secundum substantiam manet (cf p. 209 210), esse *quasi materiale*, atque actum, quo intellectus prius, et posterius in motu metitur, esse *formale* temporis. « Illud, ait, quod est de tempore quasi materiale, fundatur in motu, scilicet prius, et posterius: quod autem est formale, completur in operatione animae numerantis »; *In lib. I Sent.*, Dist. XIX, q. II, a. 1 *sol.*

que obiectiva connexio inveniri non potest. Reliquum igitur est, ut dicamus tempus esse notionem subiectivam, quae in natura rerum fundatur [1].

383. Secundo, notionem temporis non esse omnino logicam perspicere licet cum ex modo, quo ipsam nobis efformamus, tum ex rebus, ad quas illam referri intelligimus. Et sane, si primum spectetur, intellectus notionem temporis sibi conficit ex phantasmatis rerum, quae in mundo re ipsa sibi invicem succedunt; sin alterum, experientia constat res, quas nos in tempore esse intelligimus, in mundo ita dispositas esse, ut una alteri succedat [2].

CAPVT OCTAVVM

De duabus postremis categoriis

ARTICVLVS PRIMVS

De situ

384. Quoniam res corporeae propter suam quantitatem locum occupant, huius partes quemdam ad ipsum locum ordinem habeant necesse est. E. g., corpus hominis nonnisi sedendo, vel stando, vel cubando in loco esse potest [3]. Iam illud accidens, quod ex comparatione partium corporis ad locum existit, *situs* appellatur. « Situs, inquit s. Thomas, est quidam ordo partium corporalium secundum locum [4] ».

---

1) Cf s. Thom., *In lib. IV Physic.*, lect. cit.

2) Haec pauca de duabus opinionibus, quae per oppositas vias doctrinam aristotelico-scholasticam aggrediuntur, in universum innuisse satis est; nam vitia, quibus singula Philosophorum placita, a nobis exposita, laborant, prorsus eadem sunt, ac ea, quae de vi notionis spatii adnotavimus. Enimvero, praeterquam quod absurda sunt pronuntiata, ex quibus pleraque eorum deducta sunt, Gassendus profitetur quemdam dualismum, sive, ut a Manete, praecipuo eius auctore, dicitur, manicheismum, quia aliud infinitum et absolutum reale, praeter Deum, admittit; Newtonus pantheismum, quia tempus cum aeternitate confundens res creatas in aeternitate Dei ponit, proindeque a Deo, qui sua ipsa aeternitas est, non distinguit; Leibnitius idealismum, quia ordo in rebus successivis, in quo tempus ponit, ex eius systemate non est, nisi opus intellectus; denique Kantius scepticismum, quem ex sua de tempore, perinde ac de spatio, doctrina fluere non negavit, immo professus est.

3) Cf s. Damascenum, *Dialect.*, c. 53.

4) *Quodlib.* III, a. 7 c. « Dispositio, alibi ait, in eo, quod importat ordi-

385. Ad huius categoriae intelligentiam inquirere opus nobis est, quid sit, quo situs a *positione*, et ab *ubi* discriminatur. Atque in primis *positio* ordinem partium quantitatis ad totum; non vero ad locum denotat [1]. E. g., ordo, quem caput, pedes etc. ad corpus animalis habent, quamvis nomine *situs* designetur [2], tamen ad categoriam situs non pertinet [3]. Hinc « situs, aiente B. Alberto M., per prius dicit ordinationem partium in loco, et per posterius dicit ordinationem in toto. Positio autem e converso per prius dicit ordinationem partium in toto, et per posterius dicit ordinationem in loco [4] ». Secundo, quoniam corpus dicitur esse *locatum*, prout in loco est, et dicitur esse *situm*, prout hoc, vel illo modo in loco est, *ubi* et *situs* diversas categorias constituunt. Hoc s. Thomas ex eo praecipue demonstrat, quod non mutato *situ*, potest mutari *ubi*; puta si homo sedens, permanente sessione, ab alio moveretur, ipse *ubi* quidem, sed non *situm* mutaret [5].

386. Ordo autem, quem corporis partes ad locum habent, considerari potest vel dumtaxat in ipso corpore, vel prout ad aliud corpus refertur. Inde situs divisio in *absolutum* et *relativum* exurgit. Situs absolutus potest esse vel proprius, seu *naturalis*, ut in homine esse erecto capite, in belluis prono; vel arbitrarius, ut stare, genuflectere, sedere ; vel *violentus* , ut inversio corporis in ipso homine. Situs autem relativus, si ratione longitudinis spectetur, *sursum*, vel *deorsum* ; si ratione latitudinis, *dextrorsum*, vel *sinistrorsum* ; sin denique ratione profunditatis, *antrorsum*, vel *retrorsum* appellatur [6]. Iam situs relativus, quemadmodum post s. Augustinum [7] s. Bonaventura adnotavit, nonnisi *ex motu progressivo* animalium enasci potest; hic enim in causa est, cur situs *proprie in animalibus*, in rebus autem inanimatis *nonnisi similitudinarie ponatur* [8].

---

nem alicuius habentis partes secundum locum, pertinet ad praedicamentum situs, qui est ordo partium in loco »; 1ª 2ªe, q. XLIX, a. 1 ad 3.

1) « Positio, ait Aquinas, est ordo partium in toto »; *Contr. Gent.*, lib. IV, c. 65.

2) De situ hac ratione accepto locuti sumus p. 125.

3) Cf Ripa, *Op. cit.*, c. 11, q. IV, art. 9, p. 312.

4) *De sex principiis*, tract. VI, c. 1.

5) Cf *In lib. IV Phys.*, lect. VII.

6) « Dextrum, et sinistrum, ait s. Bonaventura, dicunt terminos latitudinis, et sursum, et deorsum longitudinis, et ante, et retro profunditatis »; *In lib. II Sent.*, Dist. XIV, p. I, a. II, q. 2 *resol.*

7) *Qq. Octogintatres*, q. 29.

8) *Ibid.* Audiatur s. Thomas: « In animalibus sunt distinctae virtutes, ex quibus relatio dextri, et sinistri consurgit, propter quod talis relatio vere,

387. Denique, quoniam res spirituales, quemadmodum saepe dictum est, ex materialibus cognoscimus, inde fit, ut notionem *situs* e rebus materialibus ad spirituales transferamus, atque his quoque *situm* metaphorice accommodemus [1]. Hinc Deus, aiente Aquinate, dicitur sedens « propter suam immobilitatem, et auctoritatem, et stans propter suam fortitudinem ad debellandum omne, quod adversatur [2] ».

ARTICVLVS SECVNDVS

De Habitu

388. Exploratum omnibus est inter accidentia, quae substantiae corporeae adiacent, ea recensenda esse, quae illam non metiuntur, sed dumtaxat instar vestimenti, vel ornamenti ipsi accommodantur. Huiusmodi, e. g., illa sunt, ex quibus Socratem *tunicatum*, vel *loricatum* denominamus. Iam supremum genus, ad quod haec accidentia referuntur, illam categoriam constituit, quae nomine *habitus* designatur [3]. Haec categoria ab Alberto M. definitur, *Corporum, et eorum, quae circa corpus sunt, adiacentia* [4]. Qua in definitione, eodem B. Doctore monente, vox *corporum* id denotat, ad cuius commodum habitus spectat, puta esse togatum est hominis commodum. Voces, *eorum, quae circa corpus sunt*, significant materiam, ex qua habitus constat, e. g., toga est materia habitus, qui *esse togatum* dicitur. Denique vox *adiacentia* denotat ordinem, qui est inter corpus, circa quod aliquid est, et illud, quod est circa corpus,

---

et realiter in animali consistit, unde qualitercumque mutatur animal, semper relatio eodem modo manet, numquam enim pars dextera sinistra dicetur. Res vero inanimatae, quae praedictis virtutibus carent, non habent in se huiusmodi relationem realiter existentem, sed nominantur secundum relationem dexteri, aut sinistri ex eo quod animalia aliquo modo se habent ad ipsum; unde eadem columna nunc dextera, nunc sinistra dicitur, secundum quod animal ex diverso situ ei comparatur »; *Contr. Gent.*, lib. IV, c. 14. Cf I, q. XIII, a. 7 c.

[1]) « Quod est, ait s. Thomas, in corporalibus situs, est in spiritualibus ordo, nam situs est quidam ordo partium corporalium secundum locum »; *Quodlib.* III, a. 7 c.

[2]) I, q. III, a. 1 ad 4.

[3]) « Multis modis, inquit s. Augustinus, habitum dicimus. . . . vel habitum eorum, quae membris nostris accommodantur extrinsecus, secundum quem dicimus vestitum, calceatum, armatum, et si quod huiusmodi est »; *Qq. octoginta tres*, q. 73.

[4]) Perspicuum est *habitum*, prout hic accipitur, omnino differre ab habitu, quem *Log.* (p. I, c. I, art. 4, p. 35) esse quamdam qualitatis speciem diximus.

nempe inter habentem, et quod habetur, atque illud accidens constituit, quod *habitus* vocatur [1].

389. Ex his pronum est nonulla intelligere, quae ad notionem habitus declarandam plurimum iuvant. Primo ad efficiendam categoriam habitus duae substantiae requiruntur, quarum una circa aliam versatur; quapropter ex nullo accidente, quod substantiam afficit, categoria habitus effici potest. Hinc s. Damascenus, postquam habitum ita definivit, *Habitus est substantia circumstans substantiam*, illico pergit: « Si enim alterum quidem substantia sit, alterum autem accidens, uti scientia, ac sciens, minime ad praedicamentum *Habere* referuntur [2]». Secundo, essentia habitus non consistit in alterutra, aut utraque substantia, sed, ut Graeci aiebant, in *circumpositione* (ἐν περιθέσει) unius substantiae circa alteram, sive, ut s. Bonaventura inquit, « in adiacentia unius substantiae respectu alterius [3]». Ex quo vides Suaresium [4], aliosque non paucos vim huius categoriae haud probe intellexisse, cum essentiam huius categoriae esse vestem decreverunt, quia vestis est materia, ex qua habitus constat, sed etiam habitus haud constituit.

390. Tertio, quamvis habitus inter duas substantias sit; tamen id non impedit, quin sit accidens categoricum, quippe quod, ut iam advertit s. Thomas [5], positio unius substantiae circa alteram, in qua natura habitus consistit, est accidens.

391. Porro duo adnotanda sunt, quorum unum ex s. Augustino, et alterum ex s. Thoma nobis suppetunt. S. Augustinus docuit mutationes, quae in hoc accidente locum habent, eiusmodi esse, ut ad vestem, vel aliud huiusmodi, non ad ipsum corpus spectent [6]. S.

---

1) *De sex principiis*, tract. VII, c. I.

2) *Dialect.*, c. LXI.

3) *In lib. III Sent.*, Dist. VI, a. I, q. 3 *resol.* Cf Alb. M. (*loc. cit.*), et s. Thomam, qui ob id scripsit (*In lib. V Met.*, lect. XX, et 1a 2ae, q. XLIX, a. 1 c.) habitum *neque indumentum*, *neque habentem indumentum* esse, sed aliquid medium inter utrumque.

4) *Dispp. mett.*, Dist. LIII, sect. I, n. 3.

5) « Quod est in se substantia, non potest esse accidens alicuius, quamvis coniunctio unius substantiae ad alteram possit esse accidens, ut sic una substantia alicui accidentaliter advenire dicatur, sicut vestis homini » ; *In lib. III Sent.*, Dist. VI, q. III, a. 2 *sol.* Cf *ibid.*, lib. II, Dist. XXVI, q. I, a. 1 *sol.*

6) « Tertium genus, ait, est, cum ipsa, quae accidunt, mutantur ut habitum faciant, et quodam modo formantur ab eis, quibus habitum faciunt, sicut vestis ; nam cum reposita, vel proiecta est, non habet eam formam, quam sumit, cum induitur, atque inducitur membris. Ergo induta accipit formam, quam non habebat exuta, cum ipsa membra et cum exuuntur, et

Thomas vero advertit, quamvis animantia bruta vestibus, armis, aliisque huiusmodi naturaliter ornentur [1]; tamen nihil prohibere, quominus, si quid horum extrinsecus habeant, ab hoc, veluti praedicamento, aeque ac homines, denominari possint.

---

cum induuntur, in suo statu permanent »; *Qq. Octoginlatres*, q.73. Cf Albert. M., *De praedicam.*, tract. VI, c. 2.

[1]) Audiatur sanctus Doctor: « In aliis animalibus natura dedit sufficienter ea, quae ad conservationem vitae pertinent, ut cornua ad defendendum, corium grossum, et pilosum ad tegendum, ungulas, vel aliquid huiusmodi ad incidendum sine laesione. Et sic cum talia animalia dicuntur armata, vel vestita, vel calceata, quodammodo non denominantur ab aliquo extrinseco, sed ab aliquibus suis partibus. Sed huiusmodi non poterant dari homini a natura, tum quia non conveniebant subtilitati complexionis eius, tum propter multiformitatem operum, quae conveniunt homini, in quantum habet rationem, quibus aliqua determinata instrumenta accommodari non poterant a natura; sed loco omnium inest homini ratio, qua exteriora sibi praeparat loco horum, quae aliis animalibus intrinseca sunt. Vnde cum homo dicitur armatus, vel vestitus, vel calceatus, denominatur ab aliquo extrinseco, quod non habet rationem neque causae, neque mensurae, unde est speciale praedicamentum, et dicitur habitus »; *In lib. III Phys.*, lect. III.

COSMOLOGIA

INTRODVCTIO

1. Postquam singulas philosophiae subiectivae partes absolvimus, ratio propositi ordinis expostulat, ut ad partes philosophiae obiectivae exponendas progrediamur.

Partes philosophiae obiectivae, ut diximus, sunt quatuor, nempe *Theologia naturalis*, *Cosmologia*, *Anthropologia*, et *Ethica* [1]. Iamvero, missa Ethica, quae ad philosophiam practicam spectat, si rerum, circa quas reliquae versantur, vel praestantia, vel cognitio scientifica consideretur, Theologia naturalis primum inter omnes locum sibi vindicat, quia Deus est praestantissimum omnium obiectorum cognitionis, et cum sit causa omnium rerum, est causa, per quam perfecta, absolutaque scientia omnium rerum obtineri potest. At, si ordo, quo rerum cognitionem adquirimus, spectetur, Cosmologia locum caeteris praeripit, quippe quod nos, uti ante ostendimus, primo mundum sensilem cognoscimus; deinde ex cognitione illius in nos redeuntes naturam, et proprietates animi nostri scrutamur; denique ex mundi sensilis, animique nostri cognitione ad Dei, veluti primae Causae omnium rerum, cognitionem assurgimus.

2. Iam nos ordini cognitionis, quem in hoc opere sectari nobis proposuimus, insistere volentes, Anthropologiam Theologiae naturali, atque utrique Cosmologiam praemittemus. Nisi quod de Deo primum in seipso, secundo, prout res creatae ad Eum referuntur, agemus, ut hoc pacto cognitio mundi sensilis, animique nostri, quam in Cosmologia, et Anthropologia assequi statuimus, perficiatur. Itaque a Cosmologia initium facientes, quid sit, in quo ipsa versatur, principio declaremus oportet.

3. « Quem Graeci, Plinius ait, Κόσμον nomine *ornamenti* appellavere, eum et nos a perfecta, absolutaque elegantia, *mundum* dicimus [2]». Cosmologia igitur, si latine reddatur, idem valet ac *sermo*

---

1) Vid. vol. I, p. 4.

2) *Histor. natur.*, lib. II, c. 4. Cf Tertull., *Apolog.*, c. 17, et *Advers. Hermogenem*, c. 40; s. Hilar., *De Trin.*, lib. I, c. 7. Pythagoras, primus omnium, vocem Κόσμος ad rerum adspectabilem universitatem designandam

de mundo. Quid sit mundus, ex dicendis plane perspicietur; in praesentia satis est monere *mundi* nomine designari *universitatem rerum creatarum, quae coelo, terraque continentur* [1]. Ex quo intelligis, si nomen Cosmologiae, qua late patet, sumatur, Anthropologiam illius ambitu contineri, quia homo inter res, quae coelo, terraque continentur, invenitur [2]. Verum, quoniam numerus scientiarum naturalium per observationes, experimentaque, quae, plurimis saeculis labentibus, peracta sunt, valde succrevit, recentibus visum est non solum scientiam hominis a scientiis physicis segregare, sed etiam hisce omnibus scientiam veluti illarum vestibulum, sive, ut aiunt, *propaedeuticam* praemittere, in qua principia scientiarum physicarum communia, earumque studio inservientia exponuntur. Haec, quam *philosophiam*, vel *metaphysicam physicae* nonnulli nuperi vocant [3], illi fere respondet, quae *Cosmologia* praesertim a Wolfianis vocata fuit, quaeque, quoniam partem rationalem scientiarum physicarum exponit, inter partes philosophiae adnumerata est. Nos, ne ab hac methodo scientiarum dividendarum, et disponendarum sine gravi causa discederemus, Anthropologiam a Cosmologia secrevimus, atque ob rationum momenta, quae exposuimus, hanc illi praemittendam duximus.

4. Quamobrem Cosmologia, quo hodie a multis accipitur, et quo a nobis tractatur modo, circa res sensui obvias versatur, eaque complectitur, quae tum ad corpora vitae expertia, tum ad corpora vitam vegetativam, aut sensitivam habentia pertinent. Ipsa igitur definiri potest, *Scientia, quae suprema principia, supremasque rationes mundi sensilis exponit.* Quae quidem, uti ex dictis patet, hunc in ordinem digerenda nobis est, ut primo diversa genera rerum mundum constituentia, excepto homine, qui est anthropologiae obiectum, explicemus; deinde nexum, quo ipsa inter sese continentur, mundique

---

adhibuit. Cf Achillem Tatium, *Isagoge ad Phaenomena Arati*, c. 5, interp. Dionys. Petavio, Append. ad *Chronicon Eusebii*, *Opp.* Euseb. ed. Migne, t. I, col. 946, Parisiis 1857, et Stob., *Eclog. Phys.*, p. 48, ed. Canter.

[1]) « Mundus itaque est compages e coelo, terraque coagmentata, atque ex his naturis, quae intra ea continentur »; ita Auctor libri *De mundo*, c.2, inter *Opp. Arist.*, ed. Didot, vol. III, p. 628.

[2]) Hinc vides Wadigton-Kastum (*De la psych. d' Arist.*, part. II, c. 2, p. 294 sqq) immerito reprehendisse Aristotelem, quod tractatui *De Anima* in scientiis naturalibus locum assignavit.

[3]) Th. H. Martin egregium hac de re librum a nobis saepe laudatum evulgavit, quem *Philosophiam spiritualistam naturae* inscripsit, eumque veluti *Prodromum*, praemissum voluit *Historiae scientiarum physicarum in antiquitate*, in qua exaranda multis abhinc annis adlaborat.

systema efficiunt, exponamus; denique de mundi origine disseramus. In singulis autem capitibus non modo cosmologiae, de qua nunc agimus, sed etiam anthropologiae, quae cosmologiam consequetur, tractandis, perinde ac in dynamilogia factitavimus, rationem cum experientia coniungemus. Nam, quoniam scientia in cognitione causarum consistit, opus nobis est consulere primo experientiam, ut *facta* exploremus, deinde rationem, ut factorum causas detegamus. Historia philosophiae opportunitatem huius methodi mirifice comprobat. Namque, uti ex dicendis patescet, Rationalistae ob neglectum experientiae nonnisi hypotheticas, omnique vi obiectiva destitutas de naturis rerum, in primisque hominis, theorias tradiderunt; Empiristae vero, quippe qui soli observationi factorum fidebant, ab investigandis naturis rerum abstinuerunt, immo illarum investigationem non modo vanam, sed periculi quoque plenam esse autumarunt [1].

CAPVT PRIMVM

De natura corporum

ARTICVLVS PRIMVS

Discrimen inter corpora non viventia, et viventia explicatur

5. Quisquis ad rerum, quae in hoc mundo sensus percellunt, naturas, et differentias cognoscendas aciem mentis suae unquam intendit, procul dubio novit illarum alias non moveri, nisi cum ab aliquo principio extrinseco impelluntur, puta lapides, ferrum, ceteraque multa, alias vero eiusmodi esse, ut per se ipsa moveantur, puta *plantu*, *bruta*, et *hominem*. Iam illae sunt, quae corpora *non viventia*, seu *mortua* dicuntur; hae vero, quae *viventia* vocantur [2].

6. Quin vita in quodam motu reipsa posita sit, ne vulgus quidem hominum dubitat, quia vulgus dicit corpora *vivere*, cum in ipsis quemdam motum, licet vitae non proprium, observat, eaque *mori*, aut *extingui*, cum illo motu orbantur [3].

---

[1]) Id praeclare observarunt, ne plures nominemus, Vacherot, *Histoire de l' école d' Alex.*, part. 4e, c. 4, t. III, p. 357 sqq, ed. cit., et Peisse, *Préf. aux Fragm. de phil. de Hamilton*, p. XXIV-XXVII, ed. cit.

[2]) Cf vol. I, *Dynam.*, c. I, p. 212-213.

[3]) Hanc loquendi rationem non modo homines e vulgo, sed oratores quoque, et poetae, quibus, ornatus, aut delectationis causa, *translate* loqui fa-

6. At, si vulgus hominum quandoque putat viva esse etiam illa corpora, quae motu, quicumque is sit, cieri videt, Philosophis inquirendum est, quisnam sit ille motus, in quo proprie vita consistit, quippe non omnia eodem modo moveri exploratum cuique est.

7. Iam « ex his, ut sapienter s. Thomas ait, quae manifeste vivunt, accipere possumus, quorum sit vivere, et quorum non sit vivere. Vivere autem manifeste animalibus convenit . . . Vnde secundum illud oportet distinguere viventia a non viventibus, secundum quod animalia dicuntur vivere ». Postquam sanctus Doctor hanc methodum, veluti unice accommodatam ad notionem vitae assequendam proposuit, statim subdit: « Primo autem dicimus animal vivere, quando incipit ex se motum habere, et tamdiu iudicatur animal vivere, quamdiu talis motus in eo apparet; quando vero iam a se non habet aliquem motum, sed movetur tantum ab alio, tunc dicitur animal mortuum per defectum vitae. Ex quo patet, quod illa proprie sunt viventia, quae se ipsa secundum aliquam speciem motus movent. . . . ut sic viventia dicantur quaecumque se agunt ad motum, vel operationem aliquam; ea vero, in quorum natura non est, ut se agant ad aliquem motum, vel operationem, viventia dici non possunt, nisi per aliquam similitudinem [1] ».

8. Ex qua argumentatione intelligitur 1° vitam non inveniri in iis omnibus, quae moventur, sed dumtaxat in iis, quae per se ipsa moventur; unde *viventia* dicenda sunt illa corpora, quae sese ab aliquo principio intrinseco ad motum determinant, et *non viventia* illa, quae ab aliquo principio extrinseco ad motum determinantur [2];

---

miliare est, immo ipsi scientiarum naturalium cultores, quoties perspicuitas id expostulat, usurpare solent. Nihil enim frequentius apud ipsos occurrit, quam ut flammam *vivere* dicant, dum celeri partium motu splendorem, caloremque emittit, *mori* autem, cum ab illo motu cessat; aquam *vivam* appellent, dum erumpit e fontibus, atque inter aggeres decurrit, *mortuam* vero, dum in palude, aut stagno quiescit; ipsumque amorem vocent *vivum*, dum vehemens est, multumque operatur, et *mortuum*, dum segnis est, nihilque molitur. Cf s. Bonav., *In lib. 1 Sent.*, Dist. VIII, p. I, dub. 5, et s. Thom., I, q. XVIII, a. 1 ad 3.

[1]) I, q. XVIII, a. 1 c. Cf B. Alb. M., *De vegetabilibus, et plantis*, lib. I, tract. I, c. 2.

[2]) « Inanimum enim est, ait Cicero, omne quod pulsu agitatur externo: quod autem animal est, id motu cietur interiore, et suo: nam haec est natura propria animae atque vis » (*Somnium Scipionis*, c. 9, et *Qq. Tuscul.*, lib. I, c. 23). Quem locum ad verbum vertit e Platonis *Phaedro* (*Opp.* ed. H. S. t. III, p. 245). Breviter inter Scriptores Ecclesiasticos Achilles Tatius: « Est autem animantis hoc proprium a se ipso moveri »; *Op. cit.*, c. cit., p. 340.

2° motum, in quo vita consistit, late accipiendum esse, ita ut quamlibet operationem, quae a principio intrinseco operantis proficiscitur, complectatur [1].

9. Vt vero haec notio vitae evadat illustrior, advertendum est vitam posse duobus modis considerari, scilicet vel prout ipsum *esse* viventis denotat, sive, ut Scholae aiunt, *in actu primo*, vel prout operationem viventis denotat, sive *in actu secundo* [2]. Iam manifestum est in vita utroque modo considerata illud inveniri oportere, quod essentiam eius efficit, quodque, ut modo diximus, in eo positum est, ut ex se ad motum determinetur. Si priori modo consideratur, ipsa denotat, aiente s. Thoma, « substantiam, cui convenit secundum suam naturam movere seipsam, vel agere se quocumque modo ad operationem [3] ». Sin posteriori modo, significat operationes, quas operans ex principio intrinseco exerit, quaeque idcirco *vitales* dicuntur; unde idem sanctus Doctor: « opera vitae dicuntur, quorum principia sunt in operantibus, ut seipsos inducant in tales operationes [4] ».

10. Illud, ex quo corpora inter viventia numerantur, *principium vitale* vocatur. Huic principio latini nomen *Anima* tribuerunt, illudque a graeca voce Ἄνεμος, quae *ventum* significat, derivarunt, vel quod animalium vitam inspirato, expiratoque aere foveri, et conservari putarent, vel quod clarius vitae indicium in expirando, inspirandoque aëre consistit [5]. Hinc corpora viventia *animata*, et corpora non viventia *inanimata* quoque vocantur. Denique corpora viventia, seu animata *organica*, et corpora non viventia, seu inanimata *inorganica* dicuntur, quia illa organis, seu instrumentis pollent, quorum subsidio operationes vitales naturae suae consentaneas eliciunt; haec autem nullis organis instruuntur. Hinc eadem est divisio corporis in *viventia* et *non viventia*, vel *animata*, et *inanimata*, vel in *organica*, et *inorganica*.

---

1) Breviter idem s. Thomas: « Propria ratio vitae est ex hoc, quod est natum movere seipsum; large accipiendo motum, prout etiam intellectualis operatio motus dicitur. Ea omnia sine vita esse dicimus, quae ab exteriori tantum principio moveri possunt »; *In lib. II De Anim.*, lect. I.

2) « Vita dicitur dupliciter: uno modo ipsum esse viventis. . . alio modo ipsa operatio viventis, secundum quam principium vitae in actum reducitur »; 1a. 2ae, q. III, a. 2 ad 1.

3) I, q. XVIII, a. 2 c. — 4) Ibid. ad 2.

5) Vox *Anima* apud latinos non modo *ventum*, sed aerem quoque (vid. Horat., *Carm.*, lib. IV, Od. XII, v. 2) significat. Hanc ob rationem illa, quae vivunt, *spirare* dicuntur, atque anima, cum e corpore separatur, dicitur *efflari*. Idem fere valet vox Ψυχή, qua Graeci usi sunt, ipsa enim ἀπὸ τοῦ ψύχειν, *a refrigerando* originem ducit. De qua re vid. Arist., *De Anim.*, lib. I, c. 2, § 23.

11. Iam multa sunt capita, ex quibus corpora viventia a non viventibus discriminantur. Horum praecipua haec sunt.

Primo differunt *ex structura partium*. Nam, ut modo innuimus, corpora viventia ex partibus dissimilibus constant adeo concinnatis, ut ex iis instrumenta existant ad operationes vitales obeundas accommodata; corpora vero non viventia ex partibus conflantur, quae nullam peculiarem texturam habent. Hoc discrimen, ne nobiliores plantarum species nominemus, manifeste apparet, si ipsae *algae*, aliaeque eiusmodi plantae, quae sunt infimum viventium genus, cum ferro, sulphure, aliisque mineralibus comparentur. Secundo ex *figura*. Etenim corpora non viventia, puta *aurum*, *lapis*, et *ignis* sub qualibet figura, et vel exigua mole naturam, viresque suas retinent; sed viventia sine certa quadam figura, et mole nec existere, nec operari possunt. Tertio ex *origine et perpetuitate*. Nam corporum viventium alia ab aliis sibi similibus procreantur, et successiva sui generis propagatione perpetuantur; non viventia autem, quia omni semine carent, ideo sui simile corpus gignere non valent; quare nec per generationem originem habent, nec per successionem generationum perpetuantur, sed ex fortuito causarum diversi generis concursu efficiuntur, assiduasque vices subeunt. Quarto, ab *explicatione, et modo se conservandi*. Et sane, viventia ex vi sibi insita gradatim succrescunt, donec perfectionem sui propriam assequantur, iacturas suas per assimilationem elementorum, quae in substantiam suam convertunt, resarciunt, vitamque tandem naturali cursu amittunt; at non viventia ex se in eodem statu perseverant, nonnisi accessu novae materiae augentur, aut recessu materiae, quam habent, minuuntur, et nonnisi actione causae exterioris corrumpuntur [1].

12. Cum haec, aliaque, quae praeterivimus, capita discriminis sint inter corpora, quae viventia, et corpora, quae non viventia vulgo existimantur, liquet vehementer aberrasse cum inter veteres Taletem [2], aliosque e Ionia philosophos, Platonem [3], Stoicos [4], et Stratonem [5], tum inter recentes Tournefortium [6], ceterosque Carda-

---

[1]) Cf de hac re P. M. Liberatore, *Del composto umano*, c. 2, vol. I, p. 35 sqq, et passim, Roma 1862.

[2]) Cf Arist., *De Anim.*, lib. I, c. 2, § 14.—[3]) *Tim.*, p. 36, ed. H. S.

[4]) Vid. Cic., *De nat. Deor.*, lib. II, c. 11, et 22; Plut., *De placit. Phil.*, lib. I, c. 7; Laert., lib. VII, segm. 157.

[5]) Cic., *De nat. Deor*, lib. I, c. 13. De his, aliisque antiquis videsis Schmidt, *Universum et anima mundi secundum placita antiquorum* (germ.), Lipsiae 1835.

[6]) Tournefort, *Mém. de l' Acad. Royal.*, an. 1702.

ni [1], et Paracelsi [2] discipulos, Cornel. Agrippam [3], Henr. Morum [4], Robinetum [5], Spinosam [6], atque inter nuperos, ne de Pantheistis Germaniae dicamus, Sprengelium [7], Vireyum [8], Schlegelium [9], Tissotum [10], aliosque, quod cunctis corporibus aliquam vitam inesse autumarunt [11]. Quorum error, praeter ea, quae modo innuimus, ex dicendis in hac philosophiae parte omnino explodetur.

13. Corporum non viventium, prout non viventia sunt, nullae diversae species assignari possunt, quia corpora non viventia, cuiuscumque speciei sint, non aliud, quam omnis vitae negationem prae se ferunt, hoc est, non aliud, quam quod per se ipsa non moventur. At corporum viventium plures species, ut inferius videbimus, existunt, quia plures, diversaeque sunt operationes vitae, et plures, diversaeque facultates, quibus ipsae exercentur. Quamobrem nos primum de natura et proprietatibus corporum non viventium, sive inanimatorum in universum; deinde de natura, et proprietatibus singulorum generum viventium disseremus.

---

1) *Theonoston, seu de animi immortalitate*, lib. IV, *Opp.* t. I, p. 439, Lugduni 1663.

2) Vid. *De pestilentiis*, lib. II, p. 348, aliaque loca, quae Degerandus citavit, *Hist. comp. de la phil.*, ed. 2, part. II, c. 5, t. I, p. 210, et 211, Paris 1847.

3) Agrippa de Nettesheim, *De occulta philosophia*, lib. II, c. 12-15, Antuerpiae 1531.

4) *Enchiridion metaphysicum*, c. 19, Lond. 1671. Hic vitam, seu principium vitale mundi, quod Agrippa, Paracelsus, aliique *archaeam* vocarunt, *principium hylarchicum* dixit.

5) *Op. cit.*, lib. VI, c. 1, ed. cit.

6) *Ethic.*, Pars II, Prop. XIII, Schol., *Opp.* t. II, p. 89, ed. cit.

7) Sprengel, *Istituzioni di fisiologia*, trad. dal lat., Part. gener., c. 2, t. I, p. 98, Palermo 1817.

8) Virey, *De la puissance vitale*, Paris 1823.

9) Schlegel, *Philosophie de la vie*, trad. de l' allem. par Guènot, leç. VI, t. I, p. 280, Saint-Cloud 1837.

10) Tissot, *Anthropologie spéculative*, c. 4, et 5, t. I, p. 385 sqq, Dijon 1843.

11) Hi Philosophi, ut ex se patet, a diversis principiis theoriam de vita universali derivarunt. Alii enim, cum pantheismum profiterentur, cunctas res mundanas vivere rati sunt, quia mundum a Deo non distinxerunt; alii vero, a pantheismo abhorrentes, admiserunt principium quoddam vitae a Deo distinctum, et, secundum plerosque, ab ipso Deo productum, quod totum mundum permeat, et pervadit. Ioan. Bayer, quem nonnulli secuti sunt, ad id probandum capite secundo *Genes.* (v. 2) abusus est in op. *Physices ad lumen divinum reformatae synopsis*, p. 29, Lipsiae 1633.

ARTICVLVS SECVNDVS

Systema atomicum, seu mechanicum de elementis corporum exponitur, et refellitur

14. Naturam, seu substantiam corporis nosse volentibus in eo adlaborandum nobis est, ut principia essentialia investigemus, ex quibus corpora constant, quaeque *elementa* corporis vocantur. Cuius rei ratio est, quod corpora, omnibus fatentibus, sunt substantiae compositae, et substantia cuiuslibet rei compositae in principiis, quae ipsam efficiunt, posita est.

15. De natura elementorum, ex quibus corpora componuntur, diversae sunt Philosophorum opiniones. Atque in primis nonnulli veteres, et recentes, cum hanc investigationem, sola experientia duce, instituendam esse sibi persuasissent, eo pervenerunt, ut omne corpus ab aliis exiguis corporibus, quae *atomos* vocarunt, dumtaxat componi decernerent; unde eorum de hac re doctrina *systema atomicum*, seu *atomismus* dicta est.

16. Atomismum inter veteres post Leucippum [1], et Democritum [2] Epicurus propugnavit, cuius haec fuit sententia: Principia corporum sunt corpuscula *atoma*, nempe insecabilia, quae, quamvis partes habeant, in illas tamen dividi nequeunt [3], eaque ita exigua, ut omnem oculorum aciem effugiant, figuraque, magnitudine, gravitate, aliisque qualitatibus praedita, quae quantitatem consequuntur. Iam corpora ex atomorum concursu, commixtione, et compositione gignuntur, eo quod, cum atomi per inane vagentur, similes cum similibus cohaerent; corrumpuntur vero, cum atomi, ex quarum coniunctione effecta sunt, dissociantur; alterantur denique, si dispositio atomorum in ipsis quodammodo turbetur [4]. Epicuri doctrinam, quae suis non ca-

---

1) Arist., *De gen., et corr.*, lib. I, c. 8.

2) Vid. eius *Fragmenta* apud Ad. Frank, *Fragmens qui subsistent de Democrite*, *Mém. de l' Acad. Roy. de Nancy*, 1836, et Mullach, *Democriti Abderitae Fragmenta* etc., Lipsiae 1843. Praeter multos, qui post Magnenum (*Democritus reviviscens*, *seu Vita et Philosophia Democriti*, Papiae 1846) philosophiam Democriti illustrarunt, legere licet Ritterum, art. *Democritus* in *Lexico* Ersch, et Gruber (*germ.*), Lipsiae 1833.

3) Corpuscula, ex quibus corpora componuntur, dicta atomi sunt, non exigua sunt, quemadmodum nonnulli existimant, sed quia in partes, ex quibus reipsa constant, dividi nequeunt (cf Plut., *Op. cit.*, lib. I, c. 3). Enimvero vox ἄτομος (lat. *atomus*). componitur ex α privativo, et τέμνω, *seco*.

4) Praeter fragmenta Democriti iam citata legere licet ea, quae Aristote-

ruit fautoribus [1], omnino emortuam inter recentes Gassendus exsuscitavit [2], eamque magna ex parte Cartesius [3], et post eum diversa ratione Newtonus longe celebriorem reddiderunt [4]. Neque deest theo-

---

les in libris *Nat. Auscult.*, *de Generat. et Corrupt.*, *de Coelo*, aliisque, e deinceps Laertius, lib. X, segm. 41 sqq, Plutarchus, *De Placit. Phil.*, lib. I passim, aliique tradiderunt.

[1]) Cf Lafaist, *Dissert. sur la philosophie atomistique*, Paris 1833, et Swellengrebel, *Veterum de elementis placita*, c. 3, p. 47 sqq, Traiecti ad Rhenum 1844. Leucippus, omnium primus, teste Laertio (lib. IX, segm. 30), atomos esse principia corporum dixit.

[2]) *Syntagma phil.*, pars II, *Phys.*, sect. I, lib. III, c. 8, *Opp.* t. I, p. 280 sqq, Lugduni 1658. Nisi quod duo, utpote Fidei Catholicae repugnantia, reiecit, nempe atomos increatas, per sese mobiles, et temere in vacuo volitantes, atque mundum ex fortuita atomorum concursione genitum.

[3]) Eius sententia huc redit: 1° Deus sub initium rerum ingentem massam materiae, eamque in particulas proxime inter se aequales, ac, ne ullum vacuum esset, cubicas divisam creavit. 2° Hisce innumeris particulis duplicem motum indidit: unum, quo circa se ipsas volverentur; alterum, quo plures illarum coniunctae circa centrum commune moverentur, pluraque idcirco centra constituerent. 3° Ex priori motu, confractis, contritisque cubicarum particularum angulis, tria inde materiae genera effecta sunt; scilicet una *subtilis*, ac *ignea*, veluti scobs, qua omne vacuum oppletur, altera *globosa*, ac *aetherea*, quae ex angulis particularum cubicarum abrasis enata est; tertia *crassa*, ac *terrestris*, quam particulae irregulares, diversisque figuris praeditae, ac ad motum minus aptae componunt; ex posteriori autem motu tot *vortices* enati sunt, quot centra plures particulae simul constituerunt. 4° A primo genere materiae ortum habuerunt *sol*, et *stellae fixae*; a secundo *coelum*; a tertio denique *terra cum planetis*, *et cometis* (vid. *Les princ. de la phil.*, Part. 3e, § 44 sqq, et *Traité du monde*, § 8-10). Cartesius initio hanc suam *cosmogoniam*, sive theoriam *de origine mundi*, veluti meram hypothesim, proposuit (*Les Princip. de la phil.*, Part. 3e, § 44); sed paulatim eo provectus est, ut ipsam pro historia de origine mundi unice vera haberet; *Op. cit.*, Part. 4e, § 206.

[4]) Newtonus in origine mundi explicanda ab Epicuri, et Gassendi placitis non longe discessit. Etenim 1° docuit Deum particulas materiae, ex quibus corpora constituenda erant, adeo duras, omnisque meatus expertes creasse, ut nec deteri possent unquam, nec minui, praetereaque iis magnitudinibus, figuris, et proprietatibus pollentes, ut rationi spatii responderent, in quo futurum erat, ut moverentur, finesque sibi statutos assequerentur. 2° Quoniam adeo durae sunt particulae, ex quibus corpora constituta sunt, inde confecit corpora non posse disrumpi ex eo, quod eorum particulae franguntur, sed ex eo tantum, quod separantur, proindeque omnes corporum mutationes per varias solummodo separationes, novasque coniunctiones particularum durabilium fieri. 3° Denique asseruit particulas illas primigenias, praeter vim inertiae, quam habent, motum perpetuo accipere *a quibusdam principiis actuosis*, cuiusmodi sunt, *gravitas*, *et causa fermentationis*, *et cohaerentiae corporum*. Cf *Optices*, lib. III, q. 31, ed. cit.

riae atomorum in hac nostra aetate patrocinium; nonnulli enim, ceteroquin praeclarissimi, Physici omnem varietatem corporum non ab aliis principiis repetunt, quam ab atomis, et a motu exteriori, quo atomi pelluntur [1]. Quandoquidem recentes [2] post Gassendum non alium motum, nisi exteriorem, seu *mechanicum* [3] atomis concedunt, systema, quo ipsi productionem corporum explicant, *mechanicum* quoque audiit.

17. At theoria systematis atomici, quocumque modo exponatur, prorsus absurda est. Id, caeteris omnibus omissis, evinci potest ex duplici capite, quod atomi sive considerentur in se, sive prout ad effectionem corporum, secundum Atomicos, concurrere debent, principia constitutiva corporum esse nequeunt.

18. 1° Atomi, si in se spectentur, principia constitutiva corporum esse non possunt. Namque atomi, ipsis Philosophis, contra quos pugnamus, docentibus, *magnitudine* et *figura* pollent. Atqui quidquid magnitudinem, et figuram habet, ex partibus conflatur, quia id, quod est *magnum*, seu *quantum*, ex partibus ipsum integrantibus efficitur [4], et *figura* non aliud est, nisi dispositio partium [5]. Ergo atomi ex partibus conflantur [6]. At vero principia *constitutiva* sive *intrinseca* corporum ex partibus constare repugnat [7]. Nam principia con-

---

1) Huius atomismi cl. P. Secchium e S. I. (Secchi, *L' unità delle forze fisiche*, Roma 1864) fautorem esse P. Cornoldi eiusdem S. I. modo ostendit in egregio opusculo, quod, dum has plagulas corrigebamus, in nostras manus incidit, *I sistemi meccanico, e dinamico circa la costituzione de' corpi*, Verona 1864.

2) Recentes, inquimus, quia veterum Atomicorum sententia non satis explorata est. P. Cornoldi, modo laudatus, censet (*Opusc. cit.*, c. 1, § 7) Democritum, et Epicurum in ea sententia versatos esse, quod motus atomis extrinsecus adveniret. At res aliter se habere nobis videtur, quippe quod Cicero cum alibi, tum maxime in libro *De Fato* (c. 10, et 20, ed. cit.) saepe inculcavit motus, ex Democriti, et Epicuri sententia, esse *naturales* atomis, eosque non posse ab ulla exteriori causa turbari.

3) Notum est motum a Physicis dici *mechanicum*, cum a vi exteriori in corpore producitur, et *physicum*, cum a vi ipsi corpori insita proficiscitur.

4) Cf p. 146.

5) Cf vol. I, *Log.*, c. I, art. 4, p. 36.

6) Hoc defensores atomismi non negant, quippe qui, ut modo vidimus, tradunt atomos esse vera, germanaque corpora, licet *perexigua*, atque *insecabilia*.

7) « Oportet enim, Aristoteles ait, principia nec ex se invicem esse, nec ex aliis, et ex ipsis esse omnia » (*Nat. Ausc.*, lib. I, c. 3). Idem Plato inculcavit (vid. *Parmenid.*, et *Phaedr.*). Et sane, si non omnia *ex ipsis* construerentur, non forent prima omnium principia; si essent *ex aliis*, ne ullius quidem rei prima principia essent, quia principia illis priora darentur;

stitutiva corporum debent esse prima; id autem,quod ex partibus componitur, non est primum principium [1], sed, ut Scholae aiunt, *principiatum*, quia partes, ex quibus componitur, principia ipsius sunt [2], et repugnat quidquam esse simul *principium*, et *principiatum*. Atomi igitur, si in se spectentur, principia constitutiva corporum esse nequeunt. Revera, atomi, uti a nupero Philosopho observatum est [3], admitti possunt in chymia veluti limes, ultra quem analysis chymica non progreditur; verum in metaphysica veluti principia constitutiva corporum haberi non possunt,quia,cum ipsae quoque ex partibus componantur,in metaphysica adhuc quaerendum est, quo modo formentur, et usque eo quoad intellectu resolvi possint.

19. 2° Atomi, quacumque ex parte considerentur, corpora constituere non possunt. Principio haud possibile est,quemadmodum multi post Lactantium [4] observarunt, atomos, quaecumque esse dicantur, inter se ita cohaerere, ut corpus constituant. Nam, cum Epicurus, aliique veteres Atomici, tum Gassendus, eiusque sectatores docent atomos inter se coire, et corpora constituere ex eo quod duplici motu, scilicet *ad perpendiculum*, et *ad declinationem*, sive, ut aiunt, *perpendiculari*, et *declinatorio* pollent. Non aliud inter veteres, et Gassendum, aliosque recentes intercedit, quam quod illi duplicem motum, quem diximus, atomis per se inesse, hi vero a Deo ipsis inditum esse arbitrantur. At duplici illo motu, ut iam adversus Epicurum Tullius advertit, explicari non potest, quomodo atomi ad corpora constituenda coire queant. Non motu ad perpendiculum. Nam, si gravitate feruntur ad perpendiculum atomi, evenit profecto, ut una alteram perpetuo insectetur, sed fieri nunquam potest, ut una alteram contingat, quia omnes eadem vi deorsum feruntur. Nec motu ad declinationem. Etenim declinatio atomorum non aliter fieri posset, quam si una atomus ab alia depelleretur. Atqui hoc

---

si demum *ex se mutuo* essent, non omnia essent prima principia. Hinc liquet ea, quae ex partibus constant, cuiusmodi sunt atomi, non posse esse principia constitutiva corporum, quia ea, quae ex partibus constant, *ex aliis* sunt.

1) Hinc s. Thomas inquit: « Non omne principium est primum principium »; 1ª 2ae. q. VI, a. 1 ad 1.

2) Nomine principiati, ait idem sanctus Doctor, non utimur. nisi in his, quae sunt constituta in esse per principium »; *In lib. III Sent.*, Dist. XI, q. I, a. I ad 5.

3) P. Gius. Romano d. C. d. G., *La scienza dell' uomo interiore, e delle sue relazioni con la natura, e con Dio*, Cosmol., Part. I, c. 2, § 24, t. IV, p. 37 sq, Napoli 1849.

4) *De ira Dei*, c. 10, ed Gallaeus, Lugd. Batav 1660.

haud possibile est; nam, quoniam atomi, ut modo ostendimus, ob motum ad perpendiculum, quo pollent, sese contingere non possunt, fieri nequit, ut una aliam depellat [1]. Ergo motus ad declinationem atomis inesse nequit; tantum abest, ut per ipsum atomi ad corpora constituenda coire queant.

20. Ceterum, etsi Atomicis detur atomos posse se contingere, ipsi ne rationem quidem reddere possent, quomodo atomi corpora constituant. Et sane omne corpus quadam unitate per se, et proprie dicta gaudere debet, ita ut, dum ipsum in partes divisibile est, actu sit indivisum, sive per se unum [2]. Iam huiusmodi unitas in corpore ex contactu atomorum effici non potest, quia contactus quidem congeriem, seu multitudinem atomorum efformare valet, sed efficere nequit, ut illa multitudo atomorum unicum individuum constituat, quia congeries multarum rerum constituit unum *per accidens*, non vero *per se*, cuiusmodi est corpus [3]. Hinc necesse est, quemadmodum Leibnitius advertit, esse in corpore, praeter extensionem, aliquam vim primitivam [4], hoc est, aliquod principium simplex, quod partes eius complectatur, atque ad unitatem reducat. Atqui atomismus hanc vim, uti ex dictis intelligitur, non admittit, neque atomis aliud, nisi motum ad perpendiculum, et ad declinationem concedit. Ergo ex contactu atomorum effici nequit illa unitas, seu actualis indivisio, sine qua corpus intelligi non potest [5].

21. Praeterea, ut ab eodem Lactantio antiquis Atomicis obiectum fuit [6], si atomi primordia rerum esse dicantur, intelligi non potest, unde diversae naturae rerum existant, et quomodo generatione perpetuentur. Et sane dubitari non potest, quin res naturales et secundum substantiam differant, puta homo a bellua, bellua a planta, plantaque a lapide, et secundum substantialem generationem

---

1) Cf Cic., *De Fato*, c. 10, et 20, ed. Ernesti, Rotterodami 1804.

2) Ad rem s. Augustinus: « Nihil est esse, quam unum esse »; *De mor. Man.*, lib. II, c. 6; cf p. 63.

3) « Fit unum, ait s. Thomas, ex multis . . . ordine, et compositione. Sed hi duo modi non competunt ad constitutionem unius naturae ex pluribus »; *Contr. Gent.*, lib. IV, c. 35.

4) *Lettre à un ami sur le cartesianisme*, p. 123, ed. Erdm.

5) Leibnitius (*Système nouveau de la nature* etc., p. 124) scripsit se ex eo, quod in atomis principia verae unitatis non inveniri vidit, permotum esse ad reiiciendam doctrinam de atomis, et vacuo, quam initio amplexus fuerat. Legesis ea, quae contra doctrinam atomorum disseruit *Remarques sur la perception réelle, et substantielle du Corps, et du Sang de Notre Seigneur*; *Opp.* ed. Dutens, t. I, p. 30, Genevae 1768.

6) *Op. cit.*, ibid.

perpetuentur. Iamvero ex fortuita atomorum coitione, et conglobatione nullam in rebus substantialem diversitatem produci, nullamque novam substantiam generari posse manifestum est. Namque atomi, antiquorum, recentiumque Atomicorum iudicio, eaedem secundum substantiam sunt, nec nisi motu, figura, situ, aliisque huiusmodi differunt, quae sunt mera accidentia. Atqui accidentia nec diversitatem substantialem in rebus, nec ullam novam substantiam efficere possunt, quia in effectu nequit plus contineri, quam in perfecta, et completa causa eius continetur. Ergo, si ex atomis omnia efficerentur, haud possibile foret explicare, unde diversae naturae rerum existant, et quomodo generatione perpetuentur.

22. Ceteras atomismi noxas praeterimus, quippe quod ipse, ne de antiquioribus Patribus dicamus, a Lactantio, et s. Augustino, qui illum, perinde ac Lactantius, saepe vexavit, ne refutatione quidem dignus est habitus. Re vera ille inquit: « et quidem vereor, ne non minus delirare videatur, qui haec putet refellenda [1]»; hic vero: « Sed iam pudet me ista refellere, cum eos non puduerit ista sentire. Cum vero ausi sint etiam defendere, non iam eorum, sed ipsius generis humani me pudet, cuius aures haec ferre potuerunt [2] ».

ARTICVLVS TERTIVS

De systemate chymico

23. Ad systema *atomicum* facile revocari illud potest, quod *chymicum* [3] vocatur.

Huius praecipua capita haec sunt: 1° Corporum sensibilium alia dicuntur *simplicia*, alia *mixta*, seu composita. Simplicia sunt, quae in alia corpora *heterogenea*, seu diversae naturae, adhuc resoluta non sunt, puta *hydrogenium*, et *ferrum*; mixta autem ea, quae in corpora *heterogenea* resolvuntur, puta *aqua*, aut *lignum*; unde haec ex simplicibus diversae naturae componuntur, illa non item. 2° Cuncta corpora, sive simplicia, sive mixta in partes dividuntur, quae, si sint homogeneae, nempe eiusdem naturae, dicuntur *moleculae integrantes*, quia corpus ab ipsis integrum efficitur, sin heterogeneae, nempe diversae naturae, *moleculae constituentes* vocantur. E.g., in aqua moleculae, ex quibus massa visibilis aquae constat, sunt *integran-*

---

1) *Op. cit.* ibid.—2) *Epist.* CXVII, c. 4, n. 31.

3) *Chymicum* dictum est a verbo χύω, vel χέω, *fundo*, quia Chymici, praesertim ope calorici, et electrici, corpora mixta fundunt, eaque hoc pacto in corpora simplicia, ex quibus constant, resolvunt.

tes,et moleculae *hydrogenii*,et *oxygenii* sunt *constituentes*, quia ab harum copulatione natura aquae efficitur.3° Vis,qua moleculae integrantes uniuntur, *coahesio* audit,et vis,qua moleculae constituentes coniunguntur, *affinitas chymica* vocatur. Vtraque ab officio, quo fungitur,nomen attractionis *molecularis* sumit, atque haec ab attractione universali fortasse distinguenda est.4° In corpore simplici non aliae moleculae inveniuntur,quam integrantes, sed in corpore mixto tum integrantes,tum constitutivae,quia in ipso et massa visibilis eius, et simplicia diversi generis,ex quibus natura ipsius efficitur,considerari possunt. Ita in hydrogenio non alias moleculas, quam partes ipsius hydrogenii,nanciscimur;ast in aqua cum partes aquae,tum duo corpora simplicia,nimirum hydrogenium,et oxygenium invenimus. 5° Vltimae particulae, ad quas in divisione molecularum integrantium pervenitur, quaeque humana arte insecabiles sunt, *moleculae*, aut *atomi primitivae* dicuntur.His positis,fautores systematis chymici decernunt 1° corpora esse quasdam coagmentationes substantiarum compositarum;quia,cum atomi non sint in alio,tamquam in subiecto, partesque habeant, verae substantiae corporeae sunt;2° diversitatem corporum ex diversitate molecularum constituentium enasci.

24. Hoc systema ab atomico, ut patet, duplici ex capite maxime differt. Namque in primis systema atomicum repetit diversitatem corporum a diversitate figurae,aliorumque accidentium,quibus atomi inter se differunt, vel a diversis modis, quibus atomi aggregantur;systema autem chymicum a diversis naturis simplicium,ex quibus mixta efformantur. Praeterea systema atomicum,eo saltem modo,quo a recentibus propugnatur,atomos omni vi sibi insita expoliat, corporaque ex ipsis nonnisi per motum exteriorem componi statuit [1]; at systema chymicum in moleculis quandam vim *cohaesionis*, aut *affinitatis* agnoscit, quae *molecularis* vocatur. Systema chymicum, praeter multos chymiae cultores, duo Patres e S. I. Romanus [2], et Tongiorgius [3] hodie dilucide exponunt,et propugnant,neque ab ipso p. Ramiereus ex eadem S. I. multum abhorrere videtur [4].

---

[1]) Re vera P. Secchi, quem atomismo favere vidimus (p. 234, not. 1), admonuit (*Op. cit.*, c. 1, § 14) se voces *affinitatis* , *attractionis* , aliasque eiusmodi adhibere , ne a consueta loquendi ratione recederet , sed ipsas nonnisi *metaphorice*, seu translate accipere, quia proprie sumtae non aliud denotant, nisi figmenta, sive, ut scholae aiunt, *entia rationis*. E re autem fore dixit, si illis cunctis vocibus unica vox *motus* substitueretur.

[2]) Cf *Op. cit.*, *Cosmol.*, part. I, c. 2, n. 36 sqq, t. IV, p. 58 sqq.

[3]) Tongiorgi, *Inst. phil.*, *Cosmol.*, c. 2, art. 5, t. II , p. 232 sqq , Bruxelles 1862.

[4]) Ramière, *La matière, et la forme*, art. 2, in Ephem. *Revue des scien-*

25. Hoc systema non minus, quam atomismus, a veritate alienum est. Et sane methodus, quam Chymici ad corporum elementa indaganda adhibent, ad quaestionem, de qua agimus, exsolvendam non est accommodata. Nam Chymici non aliis mediis utuntur, quam *analysi*, et *synthesi*, seu, resolutione, et compositione, quae chymicae dicuntur. Enimvero ipsi primo corpus mixtum in alia *resolvunt*, quae amplius resolvere non valent, quaeque idcirco *simplicia* vocant; deinde melius perspecturi, num ex his simplicibus corpus componatur, simplicia, ad quae in resolutione mixti pervenerunt, *componunt*, et, si ex horum compositione mixtum rursus efformari vident, illa simplicia esse huius mixti elementa statuunt [1]. Iamvero manifestum est simplicia, ad quae analysis, seu resolutio chymica desinit, esse ipsa quoque corpora [2], quae a mixtis non alia ex causa differunt, quam quod minus composita sunt, atque ob minorem compositionem partium analysi chymica resolvi nequeunt, sed dumtaxat actione mechanica in partes minutiores secari possunt. Atqui elementa, de quibus quaestio est, nempe principia constitutiva corporum esse ipsa quoque corpora repugnat, quia, si quodlibet elementum est per se corpus, non potest concurrere ad constituendam aliquam rem, prout haec est corpus [3]. Patet igitur methodum, qua Chymici ad indaganda elementa corporum utuntur, ad quaestionem de principiis constitutionis corporis resolvendam non esse opportunam. Accedit, quod huiusmodi quaestio non ad chymiam, aut ad aliam, quaecumque sit, specialem scientiam naturae, sed ad metaphysicam spectat. Nam chymia, quoniam, perinde ac ceterae speciales scientiae naturales, intra experientiae fines sese continet, non aliam compositionem in corporibus spectare potest, nisi quae ex con-

---

ces ecclésiastiques, t. IX, p. 337 sqq, Paris Octob. 1864. Hic profitetur quidem se non magis systemati *chymico*, quam systemati scholastico *de materia, et forma* favere, sed re ipsa ita disserit, ut ad systema chymicum propendere manifeste prodat.

[1]) Hinc chymia dicta quoque est *Spargyrica* a vocibus σπάω, *extraho*, seu *resolvo*, et ἀγείρω, *congrego*, seu *compono*; vid. Vossium, *Etymol.*, h. v.

[2]) S. Thomas elementa corporum, licet simplicia, corpora vocavit. Enimvero elementa definivit, « corpora, in quae alia resolvuntur, ipsa vero non resolvuntur in alia » (*In lib. III de Coel.*, lect. VIII), eaque, perinde ac corpora mixta, quae ab ipsis componuntur, ex materia, et forma componi dixit. « Elementorum corpora, ait, sunt simplicia, et non est in eis compositio, nisi materiae, et formae »; *Cont. Gent.*, lib. III, c. 23.

[3]) Rationem discito a s. Thoma : « Quidquid consequitur ad esse perfectum, non est constitutivum illius rei »; *In lib. I Sent.*, Dist. XXVIII, q I, a. 2 *sol.*

iunctione simplicium efficitur, quia haec dumtaxat experientiae subiicitur. Verum quaestio de principiis constitutivis corporis, de qua agimus, ad essentiam corporis definiendam spectat, et quoniam cognitio essentiarum, ut vidimus [1], ab experientia quidem proficiscitur, sed nonnisi ratiocinatione solvi potest [2], ipsa ad metaphysicam pertinet [3].

26. Praeterea simplicia, ad quae analysis chymica corporis pervenit, non *actu*, seu per proprium principium formale in corpore existunt, sed per aliud principium formale in novam, ac unicam substantiam corpoream transmutantur. Atqui, si ita res est, liquet simplicia chymica, prout in corpore existunt [4], non esse, nisi principium materiale, seu, ut quoque aiunt, *passivum* corporis, opusque eis esse aliquo principio formali, seu *activo*, ex quo ad corpus constituendum determinantur. Ergo elementa chymica per se non constituunt corpus mixtum, sed dumtaxat sunt huius principium materiale. Propositio huius argumenti, quam P. Romanus, aliique negant [5], demonstratur hoc duplici argumento: 1° Exploratum est Chymicis alias esse vires, proprietatesque corporum simplicium, cum seorsum existunt, alias vero corporis mixti, quod ex illis componitur [6]. Atqui dif-

---

1) Vid. vol. I, *Dynam.* passim.

2) Hac in re dissentientes non habemus nobiliores Chymicos; hi enim non intimae naturae corporis notitiam tradere, sed ea tantum, quae analysi chymica, aut divisione mechanica detegunt, exponere profitentur.

3) Quod quidem ab ipsis Scholasticis observatum est. Ipsi enim, cum, secus ac Atomici, et Chymici, principia, quae naturam rei constituunt, ab elementis corporum accurate distinguerent, illa invenienda esse ratiocinatione, haec analysi, et synthesi opinati sunt. Vid. prae ceteris s. Thom., (*In lib. De Coelo*, lect. VIII). Idem sanctus Doctor compositionem per essentiam, quae ratione invenitur, a compositione per mixtionem, quae experientia patescit, luculenter discriminavit hoc in loco: « Aliquid venire in compositionem alicuius contingit dupliciter; aut per essentiam suam, per modum principii materialis, et formalis. . . . , aut per mixtionem, sicut ex elementis efficitur mixtum »; *In lib. II Sent.*, Dist. XVII, q. III, a. I *sol.*

4) De hac re plura inferius.

5) Romano, *Op. cit.*, vol. cit., p. 57, et Tongiorgi, *Op. cit.*, vol. cit., p. 238.

6) « In mixto, inquit Aquinas, impediuntur qualitates unius elementi per qualitates alterius » (*Qq. dispp.*, *De Pot.*, q. V, a. 7 c. 1). Idem sanctus Doctor (Opusc. XXXII *De mixtione elementorum*), enumeratis sententiis aliorum de modo, quo qualitates elementorum sunt in mixto, pro viribus tuetur qualitatem corporis mixti esse aliam, ac qualitates elementorum simplicium, atque has illa contineri *virtute*, hoc est, quia nova qualitas corporis mixti qualitates elementorum simplicium *eminenter* continet. Cons. Ferrariensem, *In lib. III Cont. Gent.*, c. 56.

ferentia rerum, et proprietatum nonnisi ex diverso principio, quod rerum naturam determinat, oriri potest, siquidem a natura vires,et proprietates proficiscuntur. Ergo aliud est principium,quod determinat naturam singulorum simplicium,ex quibus mixtum componitur, cum seorsum existunt; aliud autem principium, quod determinat naturam illorum,cum in mixto existunt [1].Quandoquidem autem principium,quod rei naturam determinat,substantiam illius efficit,liquet simplicia in mixto non inveniri *actu*,hoc est,per propriam formam, sed per aliud principium formale, ex quo in novam unicam substantiam transmutantur. Apposite s. Thomas: « Quae miscentur, mixtione iam facta, non manent actu, sed virtute tantum; nam, si actu manerent, non esset mixtio, sed confusio tantum; unde corpus mixtum ex elementis nullum eorum est [2] ». 2° Exploratum etiam est moleculas simplicium in mixto ita se permeare, ut in nullo vel minimo spatio una sine altera inveniatur. Puta in quolibet puncto spatii aliqua particula aquae, sed non aliqua atomus oxygenii, vel hydrogenii existit. Atqui hoc explicari ex eo nequit, quod illae moleculae inter se compenetrantur; quaelibet enim molecula corporum simplicium corpus est, corpora autem inter se compenetrari naturaliter non possunt.Ergo dubitare nefas est, quin simplicia non sint per propriam formam in mixto, sed omnia per novum principium formale in novam, atque unicam substantiam corpoream transmutentur [3].

---

[1]) Hoc adversus Averroem s. Thomas luculenter inculcavit, probavitque hoc modo: « Averroes *in III lib. De coelo* dicit quod formae elementorum sunt mediae inter formas accidentales, et substantiales, et quod recipiunt magis, et minus, et sic formis elementorum remissis, et quodam modo ad medium redactis, quodammodo fit mixtio. Sed hoc non est possibile . . . , nam forma substantialis est terminus quidam esse specifici, unde in indivisibili est ratio formae, sicut ratio numeri, et figurae; nec est possibile, ut intendatur, vel remittatur, sed omnis additio, vel subtractio facit aliam speciem »; *Quodlib.* I, a. 6 ad 3. Cf I, q. LXXVI, a. 4 ad 4.

[2]) *Contr. Gent.*, lib. II, c. 56, n. 2; cf *ibid.*, lib. IV, c. 35. Hinc *mixtionem* definivit *miscibilium alteratorum unionem* (*In lib. II Sent* Dist. XVII, q. III, a. 1 *sol.*, et *In lib. I De gener. et corrupt.*, lect. XXV; cf s. Bon., *In lib. II Sent.*, Dist. VIII, pars 2, dub. 5). Illud porro adnotandum est, cum sanctus Doctor docuit elementa in mixto manere virtute, non hoc sibi voluisse, quod *potentialiter* in eo sunt, et non *actu*, sed quod illorum qualitates tantummodo *virtualiter* remanent.« Ad hoc ut sit mixtio, ait, necessarium est. quod miscibilia non sint simpliciter corrupta, nec sint simpliciter eadem, ut prius; sunt enim corrupta quantum ad formas, et remanent quantum ad virtutem »; *In lib. I De gener., et corrupt.*, lect. XXV.

[3]) Ad rem s. Thomas: « Commixtum ex duobus neutrum miscibilium est,

ARTICVLVS QVARTVS

De systemate dynamico

28. *Dynamicum* vocatur systema illorum Philosophorum, qui, cum, deserta experientia, quaestionem de natura elementorum, solius rationis ope, hoc est, *a priori* resolvendam suscepissent, decreverunt unumquodque corpus conflari ex substantiis simplicibus, quae *monades*, sive *unitates* nuncupantur.

29. Hoc de natura elementorum systema, cuius vestigia in philosophia Pythagorae inveniuntur [1], Leibnitius in recenti aetate ex industria exposuit, et propugnavit [2]. Ipse, quoniam pro certo habuit non posse dari ullam substantiam compositam, sed omnem substantiam esse simplicem [3], mordicus pertendit principia, seu elementa corporum esse substantias simplices, et corpora non aliter esse

---

sed utrumque transit in quoddam tertium ex his compositum »; 3, q. LXXVII, a. 8 c. Cf *Quodlib.* cit., ibid.; et I, loc. cit.

[1]) Quin Pythagoras docuerit, numeros esse principia, ex quibus omnis universitas rerum componitur, dubitare non sinunt, praeter Aristotelem (*Met.*, lib. XIII, c. 3, § 2), aliosque ethnicos, in primis Sext. Empiricum (*Pyrrh. Hyp*, lib. III, c. 18, sect. 152 sq, et *Adv. Math.*, lib. X, sect. 248 sqq), s. Iustinus (*Ad Graec. Cohort.*, c. 4), et s. Irenaeus (*Adv. haeres.*, lib. II, c. 14, n. 6, ed. Massuet). Verum disputatur, num eius numeri cum *monadibus*, seu unitatibus Leibnitii consentiant. Asserentem opinionem, quae valde probabilis est, Sigism. Gerdil erudite defendit in suo Op., *Introduzione allo studio della religione*, lib. II, § 3, *Opp.*, t. II, p. 147 sqq, Napoli 1853.

[2]) Leibnitius, ut diximus (p. 236, not. 5), principio systema mechanicum amplexus fuerat; deinde, cum illud argumentis metaphysicis confirmari non posse advertisset, ad systema dynamicum se convertit; denique, hoc etiam, ut inferius videbimus, magna ex parte relicto, ad theoriam scholasticam de materia, et forma tandem devenit.

[3]) Cuius ratio, Leibnitii iudicio, in eo posita est, quod, quidquid est compositum, ex simplicibus componatur necesse est, quippe quod, si componentia essent ipsa quoque composita, rursus componentia uniuscuiusque horum quaerenda essent, atque hoc modo progressio in infinitum fieret. Iam, quoniam simplicia, ex quibus compositum conflatur, non possunt esse, nisi substantiae, consequens est omne compositum ex complexione substantiarum simplicium constitui, proindeque non dari ullam substantiam compositam, sed omnem substantiam esse simplicem (cf Leibn., *Principes de la nature, et de la grace*, § 1, p. 714, et maxime ea, quae Wolfius pro hac theoria Leibnitii disseruit in *Ontol.*, pars II, sect. II, c. 1, § 686, et c. 2, § 789-794, ed. cit.). Sed de principio, ex quo Leibnitius ad substantias compositas tollendas permotus est, alias disseremus.

substantias compositas, quam quod sunt complexiones substantiarum simplicium. Hinc substantias simplices, ex quibus corpora efficiuntur, *monades*, nempe unitates vocavit, quia sicut unitas est indivisibilis, et principium numeri, qui ex unitatibus componitur, ita substantiae simplices sunt indivisibiles,et principia corporum, quae ex substantiis simplicibus componuntur. Quomodo autem plures monades ad corpus efficiendum concurrant, explicuit hoc modo: Monades, ex quibus quodlibet corpus constat, 1° utpote simplices nec extensionem,et figuram habent,nec spatium occupant,nisi fortasse punctum. 2° Sunt dissimiles,quia duae res similes dari nequeunt [1], atque infinitae in qualibet particula corporis, quia materia est in infinitum divisibilis [2]. 3° Repraesentatione totius mundi gaudent, quia haec essentiam cuiuslibet monadis constituit,sed quoniam monades, ex quibus corpora componuntur, infimum gradum entium tenent, repraesentatio totius mundi in ipsis est obscura, et confusa, hoc est,sine conscientia, perinde ac est in anima nostra, dum in profundo somno versamur,aut in deliquium labimur [3];ex quo consequitur mundum universum vivere, vel, si mavis, esse collectionem viventium. 4° At monades, si conscientia, sive apperceptione perceptionis universi carent, appetitu, nempe principio intrinseco activitatis pollent, ex quo omnes mutationes in ipsis fiunt. 5° Quandoquidem monas non potest quidquam in aliam monadem agere, sed actio cuiusque monadis in ipsa monade manet, consequens est monades non posse ad corpus efficiendum aggregari ex mutua in se ipsas actione, sed opus esse aliqua causa exteriori, ex qua congregentur. 6° Causa, ex qua monades congregantur, est Deus, quia Deus monades ita inter se coniunxit, ut internae mutationes cuiusque monadis cum mutationibus internis omnium aliarum conspirent,atque hoc pacto, quamvis aliae in alias nihil agant, tamen aliae ab aliis determinari videantur [4].

30. Quandoquidem hoc systema romanensi fabellae simillimum

---

1) Cf p. 74.

2) Cf 4me *Lettre à Clarke*, p. 758; *Ad R. P. Des Bosses*, *Epist.* XVI, p. 666, et 667; *Réponse à la lettre de Foucher*, p. 118, ed. Erdm.

3) Cf vol. I, *Dynam.*, c. III, art. 7, p. 326.

4) Cf, prae multis aliis locis,*Lettres à Mons. Arnauld sur la métaphysique, et sur la physique*, p. 107; *Système nouveau de la nature*, *et de la communication des substances*, p. 126; *Monadologie*, p. 705-712; *Principes de la nature. et de la grace*, p. 714, ed. Erdm. Hinc « Leibnitii iudicio, Balmesius ait, mundus minorum est horologiorum congeries, quae ea perfectione Creator struxit,ut uniuscuiusque motus aliorum motibus adamussim, mutuoque respondeat »; *Cursus philosophiae elementaris*, *Hist. phil.*, n. 51, p. 127, Barcinone 1850.

est, ut mox videbimus, Wolfius, et plerique Leibnitiani multa illius placita reiecerunt. Hi enim elementa corporum esse simplicia non negarunt, sed voluerunt ea praedita esse vi motrice activa, qua singula in singula agunt, a singulisque in singula reagitur, ob eamque mutuam aliorum in alia actionem et secum copulari, et, ne sese penetrent, praepediri [1]. Verum Boschovichius e S. I. doctrinam leibnitianam de monadibus adeo perpolivit, ac concinnavit, ut multos ad illam amplectendam pertraheret. Cl. Auctor, aliter ac Leibnitius, contendit, 1° materiam non esse divisibilem in infinitum; 2° monades in quolibet corpore esse procul dubio innumeras, sed non infinitas; 3° monades, ex quibus corpora componuntur, perceptione, atque appetitu non gaudere. Modum vero explicaturus, quo monades ad efficienda corpora secum copulantur, quin sese penetrent, in ipsis vim attractricem simul, et repultricem agnovit, qua monades certis intervallis disiunctae in se mutuo agunt, et pro horum intervallorum ratione sese modo ad mutuum accessum, modo ad mutuum recessum determinant. In maioribus intervallis fere sola attractio agit, unde phaenomena gravitatis oriuntur; in minoribus vero alternae sunt vices accessus, et recessus; imminutis denique in infinitum intervallis, in infinitum crescit vis repultrix, ita ut omnem contactum in natura excludat. Cohaesio autem elementorum ex eo efficitur, quod monas, cum a repulsione ad attractionem transit, in limites quosdam incidit, quos cum praetergredi nequeat, nec accedere amplius, nec recedere potest [2]. Res per Wolfium, Boschovichium, aliosque sensim eo devenit, ut fere omnes fautores simplicitatis monadum docerent elementa corporum, secus ac Leibnitio visum fuerat, pollere vi activa, per quam in sese invicem agunt, corporumque varietates nonnisi ex varia illorum multitudine, et dispositione enasci, quippe quod ex illis similibus elementis moleculae, quae constituunt corpora simplicia, atque ex corporibus simplicibus varie dispositis corpora mixta efficiuntur [3].

---

1) Vid. Wolfium, *Cosmologia*, sect. I, c. 1, et 2, ed. cit.

2) Boschovich, *Philosophiae naturalis theoria reducta ad unicam legem virium in natura existentium*, Venetiis 1763. Iuvabit de hac theoria consulere Leopoldum Biwald ex eadem S. I., *Physica Generalis*, Part. 2, sect. I, Graeciae 1767.

3) Vid. Dugald Stewart, *Essais phil.*, Ess. 2, c. 1, p. 157 sqq, trad. par Huret, Paris 1828; Maine de Biran, *Sur les rapports du physique, et du moral de l'homme*, p. 301 sqq, Paris 1838; Cousin, *Fragm. phil.*, Préf. de la 1re ed., *Oeuvr.* t. II, p. 37, Bruxelles 1841; Damiron, *Hist. de la phil., au XIX siécle* art. *Cousin*, p. 354, ed. cit.; Vbaghs, *Du dynamisme*, Louvain 1852; De-saint-Venant, *Memoire sur la question de savoir, s' il exi-*

31. At systema dynamicum, licet nobilium Philosophorum auctoritate glorietur, multis, iisque gravissimis premitur difficultatibus. In placitis, quae Leibnitii propria sunt, refellendis non immorabimur, quia ipsa partim iam refutata sunt, partim adeo sunt absurda, ut Leibnitius Philosophos suum de monadibus systema serio expendisse aliquando miratus sit [1]. Enimvero, Leibnitius, 1° cum monades perceptione ac appetitione pollere dixit, omnia, quae in mundo sunt, vivere cohaerenter docuit [2], proindeque ea, quae vivunt, non specie, sed gradibus differre sumpsit. 2° Numerum infinitum *actu* admisit, quia unumquodque corpus ex infinitis monadibus conflari statuit. 3° Actiones transeuntes nec esse, nec dari posse putavit; unde omnes mutationes, quae in monade fiunt, ex vi ipsis insita fieri contendit. Atqui haec tria pronuntiata, quae fundamenta sunt theoriae leibnitianae, uti a nobis ostensum est, sunt prorsus absurda [3]. Ergo theoria Leibnitii de elementis constitutivis corporum absurda est.

32. Praeterea, caeteris omissis, ab hac theoria leibnitiana duo absurda fluunt, quae in praesentia adnotanda nobis esse censemus. Primum est, omnium corporum massas aequales inter sese esse, ita ut vel minima corporis particula, si elementa, ex quibus constat, spectentur, totum mundum exaequet. Iam hoc nemo non videt adeo absurdum esse, ut confutatione non egeat. Alterum est, monades, quae nullam extensionem habent, sed punctum solummodo occupant, ita sese contingere, ut nullum vacuum inter ipsas interiaceat. Atqui id

ste des masses continues, et sur la nature probable de dernières particules des corps, p. 10, Paris 1844; Couchy, quem De-saint-Venant laudavit, *ibid.*, p. 11, et 12. Galluppius noster ad eamdem sententiam proxime accessit, *Lezz.* etc., lez. LXXXIV, p. 225.

1) En quid de se ipso scripsit in *Epist.* ad Pfaffium: « Ita prorsus est, V. S. R., ut scribis de Theodicea mea, rem acu tetigisti, et miror neminem hactenus fuisse, qui lusum hunc meum senserit; neque enim Philosophorum est rem serio semper agere, qui in fingendis hypothesibus, ut bene mones, ingenii sui vires experiuntur ». Hunc locum Leibnitii primo evulgavit Pfaffius in *Dissert.*, *de morte naturali*, § 5, p. 17, Tubingae 1720; deinde tota epistola prodiit in *Actis Erudit.*, mens. Mart. 1728. Qua de re cons. Des Mazeaux, *Recueil de diverses pièces* etc., Avertissement, p. XXIII sqq, ed. cit., et Leclerc, *Bibl. anc.*, *et mod.*, t. XV, part. I, art. XVI, p. 179.

2) *Systéme de la nature, et de la grace*, § 1, p. 714, ed. cit. Et sane, « Vita, inquit s. Thomas, maxime manifestatur duplici opere, scilicet cognitionis, et motus »; I, q. LXXV, a. 1 c.

3) Cf p. 152, et p. 164 166. Viventia specie differre, quod vix innuimus (p. 231), inferius ostendemus.

omnino abnorme est. Namque duo puncta, uti Aristoteles contra Zenonem advertit [1], quae ita se contingunt, ut nullum inter se vacuum interiectum relinquant, in unum coalescunt, omniaque alia, quae illis duobus adduntur, in unicum illum punctum coalescant oportet. Cuius rei ratio in eo posita est, quod indivisibilia, cuiusmodi sunt puncta, sese nonnisi secundum se tota tangere possunt, quia, cum expertia partium sint, non inveniuntur in ipsis extrema, et medium. Atqui, si tangunt sese secundum se tota, inter se compenetrentur, atque idem spatium occupent necesse est. Ergo puncta, si sese tangant, in unum coalescunt. Ex quo intelligitur, si theoria leibnitiana de monadibus admitteretur, nullam continuitatem in mundo dari posse non modo realem, quam nos, secundum philosophiae christianae placita, tuebimur, sed ne phaenomenicam quidem, quam Leibnitius, eiusque discipuli tuiti sunt [2].

33. Systema dynamicum ne ab hisce quidem noxis, quas recensuimus, purgatum, et, quo Boscovichius illud exposuit modo, acceptum defendi potest.

1° Et sane, systema dynamicum, quocumque modo propugnetur, non modo extensionem *realem*, sed *phaenomenicam* quoque tollit. Phaenomenicam quoque diximus. Nam Boscovichius, eiusque sectatores, cum ex elementis inextensis realem extensionem oriri haud posse perviderent, statuerunt extensionem corporum non esse realem, sed phaenomenicam, sive apparentem, atque huiusmodi phaenomenum, sive apparentiam ex eo oriri, quod, cum distantia, quae inter simplicia aliquod corpus componentia existit, sensu non percipiatur,

---

1) *Natur. Auscult.*, lib. VIII, c. 5, § 4, ed. Didot. Apposite s. Thomas: « Contiguum requirit distinctionem in situ »; I, q. LXVII, a. 2 c.

2) Cf Tongiorgi, *Op. cit.*, *Cosmol.*, c. 2, art. 2, § 48, ed. cit. Vt haec magis perspicua fiant, adnotandum est cum s. Thoma, *indivisibile* esse duplex « unum, quod est terminus continui, ut punctus in permanentibus. . ., aliud, quod est extra genus quantitatis » (I, q. VIII, a. 2 ad 2, et *ibid.*, q. LII, a. 2 c). Iam indivisibile, priori significatione acceptum, « habet situm determinatum in continuo, ultra quem porrigi non potest » (*Contr. Gent.*, lib. II, c. 56), et « non potest esse in pluribus partibus loci, vel in pluribus locis » (I, q. VIII, *loc. cit.*); quapropter nihil prohibet, quin sit, uti diximus (p. 148), principium quantitatis continuae. At, si altera significatione sumatur, quemadmodum in systemate monadum, sive unitatum re ipsa sumitur, ex eo continuitatis ratio reddi nequit. Etenim ipsum « non applicatur ad continuum, sicut aliquid eius, sed in quantum contingit illud sua virtute » (I, *ibid.*); huiusmodi autem tactus non est « solum secundum ultima », sed « est ad totum quod tangitur. . . , et facit substantiam tangentem esse intra id, quod tangitur, et incedentem per ipsam absque impedimento »; *Contr. Gent.* ibid.

impulsiones, quas sensus ex simplicium actione recipiunt, quamdam repraesentationem continui efficiunt. Verum, praeterquam quod extensio, ut inferius videbimus, realis, non vero apparens est, ab inextensis boschovichianis ne apparentem quidem extensionem oriri posse certum nobis videtur. Et sane, quemadmodum extensio sine continuitate nec esse, nec intelligi potest; ita phaenomenum extensionis sine phaenomeno continuitatis effici nequit. Atqui ab inextensis phaenomenum continuitatis effici non potest. Nam, si inextensa, seu simplicia sese contingant, perspicuum est ex ipsis phaenomenum continuitatis oriri non posse, quia simplicia, quae sese contingunt, in unum, uti ante ostendimus, punctum coalescere debent. Sin quamdam inter se distantiam, ut Boschovichius voluit, servent, ipsa profecto in unicum punctum non coalescunt, sed non idcirco phaenomenum continuitatis efficere possunt. Et sane, cum nec partes, seu inextensa, quae corpus componere dicuntur, continuae sint, nec totum, seu corpus, quod ab eis componi dicitur, sit continuum, omne fundamentum phaenomeno continuitatis deest. Intelligi profecto potest, quomodo obiectum non omnino continuum ex eo, quod interstitia sensus effugiunt, visui, et tactui omnino continuum appareat, quia, cum ultimae eius partes reapse continuentur, reale fundamentum illius apparentiae existit. At nullo modo intelligi potest, quomodo phaenomenum, seu apparentia continuitatis, ex pluribus inextensis fiat, quae nec ipsa continua sunt, nec totum, quod ex ipsis componi dicitur, continuum efficere valent. «Simplicitas, ad rem inquit s. Bonaventura, non admittit magnitudinem molis [1] ».

2° Omnino repugnat in singulis inextensis existere vim attrahendi, et repellendi, ex qua distantiam, atque ordinem inter ea Boschovichius repetivit. Nam, cum attractio, et repulsio sint vires naturaliter oppositae, quis vel minimum dubitare potest, quin repugnet inveniri in eadem indivisibili molecula corporis unicam vim quae modo attractrix, modo repultrix sit ? Cl. Boscovichius oppositos eiusdem vis effectus, ut diximus, ex diversitate distantiae, quam inextensa inter se habent, derivavit. At vero distantia, prout maior, vel minor est, causa esse potest, cur quantitas effectus augeatur, aut minuatur, sed nunquam efficere valet, ut effectus priori omnino oppositus producatur. Iamvero, si repugnat esse in inextensis boscovichianis unicam vim, quae modo attractionis, modo repulsionis munus obit, consequitur non posse inter illa inveniri distantiam, ex qua phaenomenum continuitatis oriri Boschovichius censuit.

---

1) *In lib. I Sent.*, Dist. XVII, p. II, a. 1, q. 1 *ad arg.*

3° Si unica vis attractionis, et repulsionis inextensis boscovichianis concederetur, admittenda quoque foret actio *in distans*, quia ipsa, Boschovichii sententia, dum sese non contingunt, se mutuo attrahunt, et repellunt. Atqui actio in distans haud possibilis est; siquidem « oportet, aiente Aquinate, omne agens coniungi ei, in quod immediate agit, et sua virtute illud contingere [1] ». Ergo vel ex hoc capite vires attractionis, et repulsionis, per quas Boschovichius phaenomenum continuitatis explicare voluit, reiiciendae sunt [2].

---

[1]) I, q. VIII, a. 1 c.; cf *Contr. Gent.*, lib. III, c. 68.

[2]) Kantius, cuius theoriam, praeter alios Philosophos Germaniae, Remusatius (*Essais* etc., Ess. IX, c. 4, t. II, p. 287-306, ed. cit.), et Iavary (*De la certitude*, lib. V, c. 2, p. 491 sqq, Paris 1847) sectantur, dynamismo leibnitiano, et boschovichiano, quem imperfectum esse putavit, novum dynamismum sufficere voluit. Itaque putavit in hac universitate rerum inveniri non modo *finalitatem externam*, illam nempe, qua diversae res sibi invicem subiiciuntur, et subserviunt, sed etiam *finalitatem internam*, qua singulae res se ipsas gignunt, conservant, et perficiunt. Inde confecit praeter leges *mechanicas*, illas nempe, quibus machina mundi componitur, eiusque phaenomena universalia explicantur, admittendas quoque esse leges *plasticas*, illas nempe, quibus singulae res *plasmantur*, sive efformantur, quarumque ope ratio phaenomenorum particularium reddi potest (Vid. *Elementa metaphysica physices*, c. 2, *Dynamice*, *Opp. lat.* vert. Born., t. II, p. 172, 218, Lipsiae 1796, 1798). Contra quam Kantii theoriam haec satis sit adnotare. Primo ipsemet Kantius monuit sua de principiis rerum theoria non res, quales in se sunt, nempe *noumena*, sed quales nobis apparent, nempe *phaenomena* explicari, ita ut, si quis intellectus corpora, qualia in se sunt, intelligeret, fortasse aliam ad illorum constitutionem explicandam viam sibi ineundam esse cognosceret. At nos, perinde ac ii omnes, qui scepticismo kantiano haud litant, non quaerimus causas, ex quibus phaenomenum, seu apparentia corporum in animo nostro efficitur, sed principia, ex quibus realis illorum natura constituitur. Secundo, finalitas interna, sive, ut a Philosophis Germanis hodie appellatur, *teleologia immanens*, ob quam Kantius vires plasticas in corporibus agnovit, ut inferius dicemus, a veritate non uno ex capite abhorret. Tertio, sciendum est corpora, Kantii sententia, non esse aliud, nisi vires motrices, quae in toto spatio disseminatae inveniuntur; hae enim, cum sint attractivae, et repulsivae, in se invicem agunt, atque hoc pacto phaenomenon extensionis efficiunt. Ast hae vires ne phaenomenicum quidem corpus, quod dumtaxat a nobis cognosci Kantius dixit, constituere possunt. Etenim vires motrices attractionis, et repulsionis existere nequeunt sine subiecto, in quo sunt, et a quo exercentur, et sine obiecto, quod attrahunt, aut repellunt. Atqui cum subiectum harum virium, tum obiectum, quod hae vires attrahunt, et repellunt, non sunt, secundum Kantium, nisi corpus. Ergo et vires, et harum actiones corpus iam constitutum expostulant; tantum abest, ut ipsum constituant.

ARTICVLVS QVINTVS

Systema Aristotelico-scholasticum exponitur

34. Ii philosophi, qui in natura elementorum, ex quibus corpus conflatur, investiganda rationem cum observatione coniunxerunt, omne corpus ex *materia*, veluti *principio passivo*, et *forma*, veluti principio activo, componi pugnarunt; unde eorum systema *materiae et formae* nuncupatur [1].

35. Theoria de materia, et forma, de qua tantopere in media aetate disputatum est, a Platone inter veteres inchoata [2], atque ab Aristotele ad umbiculum perducta est [3]. Ipsa deinceps fautores ex ethnicis Stoicos [4], Plotinum [5], eiusque nobiliores discipulos [6], atque e christianis « ingentem, ut Moshemius ait, veterum Doctorum numerum [7] », in primis s. Augustinum [8] habuit. Denique Doc-

---

1) Ad hoc systema quodammodo accedit atomismus dynamicus, quem Henr. Martin velut medium inter atomismum purum, et dynamismum purum proposuit, defenditque. Clar. Auctor (*Op. cit.*, part. II, c. 14, t. I, p. 351-376) ex puro atomismo, aut puro dynamismo multa incommoda enasci putavit, quia dynamismus purus atomos non aliud, nisi vires esse vult, atque atomismus purus, si in atomis vires quasdam, quibus invicem attrahuntur, aut repelluntur, agnoscit, hasce vires accidentales, non vero essentiales illis esse, in solaque extensione essentiam atomorum consistere contendit. Haec incommoda non aliter vitari posse ei visum est, quam si statuatur atomos natura sua esse substantias extensas, sed vi dynamica gaudere, qua motum *in distans* ducunt, ipsumque quadam impulsione secum communicant. Hoc pacto in atomo nec vis sine subiecto, in quo consistat, nec extensio sine vi, qua actu pollet, agnoscitur. Diximus *quodammodo accedit*; nam materia, et forma, ut mox videbimus, aliud sunt, ac materia, et vis resistendi, quas Hen. Martin admisit.

2) Cf *Tim.*, passim, et praesertim p. 534, ed. H. S., et p. 133, ed., et trad. Martin, Paris 1841, et *Phileb.*, p. 26-27, ed. H. S.

3) *Met.*, lib. VII, c. 3, lib. VIII, c. 1, et lib. XII, c. 2.

4) Plut., *De repugn. Stoic.*, p. 1054, ed Xiland. Cf Ravaisson, *Sur le Stoïcisme*, Mém. de l' Acad. des Inscript., t.XXI, p. 15.

5) *Enn.* I, lib. VIII, *Enn.* II, lib. IV-VII, et *Enn.* III, lib. VI, ed. cit. Cf Ravaisson, *Essai sur la metaph. d' Arist.*, t. II, p. 328 et 331, p. 382, 384, et Steinhart, *Meletemata Plotiniana*, p. 21, Namburgi 1840.

6) Puta Porphyrius, *Sententiae ad intelligibilia ducentes*, ed. Creuzer, et Moser ante *Ennead. Plot.*, § 22, p. XXXIV, Paris 1855, et Proclus, e cuius *Commentariis* in *Tim.*, *Parm*, et *Alcibiad.* multa loca protulit Berger, *Proclus, exposition de sa doctrine*, Paris 1840.

7) *Adnot.* in Cudworti *Systema intellectuale*, lib.V, sect. II, § 27, p. 947, Ienae 1733.

8) *Confess.*, lib. XII, c. 3-6, n. 3-6, et lib. XIII, c. 33, n. 48; *De Genes. cont. Manich.*, lib. I, c. 7, n. 11.

tores mediae aetatis illam adeo perpoliverunt, et illustrarunt, ut systema, quod ipsam defendit, *aristotelico-scholasticum* iure, meritoque nuncupetur. Verum, postquam in recenti aetate systema atomicum veterum, Cartesii praesertim opera, rursus in scenam prodivit, « hoc dogma, ut Moshemii verbis utamur, prae caeteris explosum, et summae dementiae postulatum fuit », et fere cunctis Philosophis visum est ipsum « tam absurdum, et ineptum esse, ut aures statim sapienti ad eius auditum claudendae sint [1] ». Nec potuit huic recentium intolerabili petulantiae froenum iniicere vel ipse magni inter suos nominis Leibnitius, qui primum a systemate atomico, ut diximus [2], ad dynamicum gradum fecit; deinde, hoc etiam relicto, ad systema scholasticum de materia, et forma confugit [3]. Nisi quod ob diuturnas, vehementesque pugnas, quibus recentes Atomici, et Dynamici se mutuo lacessivere, tandem effectum est ut non pauci, iique praesertim scientiarum naturalium studiosi, ad corporum constitutionem explicandam non aliud systema suppetere posse sibi persuaderent, quam quod *materiam*, seu principium passivum, et quamdam *vim*, seu principium activum admittit. Cui systemati cum nihil melius, quam theoria de materia, et forma aristotelico-scholastica satisfaciat, paulatim ad hanc tuendam, vel tolerandam hisce postremis annis deventum est. Inter Italos commemoratione digni sunt, quantum scimus, Brentazzolius [4], Contius [5], Tommasius [6], Santius [7], Liveranius [8], Franceschius [9], et qui hisce omnibus palmam facile praeripuit P. M. Li-

---

1) *Ibid.* p. 948.—2) Cf p. 242, not. 2.

3) Vid. *Systema theologicum*, p. 202, ed. cit. Quod cum saepe alibi inculcavit, tum maxime in *Epist.* XXIX ad Patrem des Bosses, ubi ait: « Et in hoc me prorsus cum Scholasticis sentire arbitror, eorumque materiam primam et formam substantialem, potentiam nempe passivam, et activam, primitivas compositi, et completum ex his resultans, revera arbitror esse illud vinculum substantiale quod urgeo »; *Opp. phil.*, ed. Erd. 739.

4) Brentazzoli, *Tracce d' uno studio intorno alla vita*, p. 16, Bologna 1857.

5) Conti, *Evidenza, Amore, e Fede, o i Criterii della filosofia*, vol. I, p. cxxxvi, Firenze 1858.

6) Tommasi, *La Chimica e la Fisiologia*, in ephem. *La Rivista contemporanea di Torino*, vol. XI.

7) Santi, *Sulla forma de' viventi corporei, e sulle differenze, che dipendentemente appunto dalla forma in essi si osservano*, in ephem. *Giornale Scientifico, Letterario, Agrario di Perugia e sua Provincia*, Nuova Serie, an. 1859, Disp. VI, p. 484; *Materia e forma, ossia Principii costitutivi de' corpi* Perugia 1865.

8 Liverani, *Su i principii del moderno Ippocratismo*, p. 6, Fano 1859, et *Considerazioni in occasione d' un discorso* etc., p. 45, et 47, Fano 1861.

9) Franceschi, apud Santi, *Materia, e Forma* etc., p. 13.

beratore e S. I. Hic praeclarus Philosophus in saepe laudato opere [1] hanc philosophiae peripateticae theoriam et validis e rationis penu petitis argumentis communire, et cum exploratis recentium Physicorum inventis componere, et a difficultatibus, quibus nonnulli et Physici, et Philosophi ipsam oppugnare non desinunt, vindicare pro viribus conatus est. Nec desiderantur omnino hodie in Gallia, atque in Germania eius fautores, inter quos Barthol. Saint-Hilaire, accuratus interpres, atque eruditus adnotator operum Aristotelis, asseruit theoriam materiae, et formae esse simplicem, et veram [2], eamque theoriis Cartesii, et Leibnitii esse praeferendam [3].

36. Iam Scholasticos, a quibus, ut modo diximus, haec theoria Aristotelis valde perpolita, et declarata est, audiamus.

Sciendum in antecessum est Scholasticos, ut compositionem corporum explicarent, causas intrinsecas universales eorum a particularibus accurate distinxisse. Atque id quidem sapienter. Nam quaelibet res materialis considerari potest et in universum, prout est corpus, et singillatim, prout est corpus determinatum, nempe hoc corpus, non vero aliud. Puta ferrum, si in universum spectetur, est corpus, non aliter, ac aurum, argentum, aes, aut aliud eiusmodi; sed si spectetur, prout est iis omnibus praeditum, propter quae omnes illud vocitant ferrum, atque ab auro, argento, et aere discriminant, est corpus determinatum, nempe ferrum, non vero aurum, aut argentum, aut aes, aut aliud simile. Hinc patet sciscitanti, quaenam sint causae compositionis rerum, non posse uno modo satisfieri, cum quaestio et de causis intrinsecis universalibus omnium corporum, et speciatim de quibusdam determinatis corporibus versari possit. Scholastici causas intrinsecas universales rerum *principia*, et causas particulares *elementa* [4] appellarunt, atque elementa ex principiis, non vero principia ab elementis conflari docuerunt. Quae cum ita sint, nemo non videt theoriam aristotelico-scholasticam, de qua agimus, non posse probe intelligi, nisi quid, Aristotelis, et Scholasticorum iudicio, elementum a principio, et causa differat, et, num quaestio circa principia, an circa elementa versetur, clare definiamus.

37. Quid principium sit, quidque a causa differat, in *Ontol.* secundum s. Thomam, aliosque Scholasticos explicuimus [5]. Hic cum

1) *Del Composto umano*, Roma 1862.

2) *Physique d' Aristote*, trad. en franç. Préf. p. XXVIII, Paris 1862.

3) *Ibid.*, p. CXXI.

4) S. Thomas alicubi (*In lib. III De Coelo*, lect. VIII) causas universales nuncupat *elementa universalia*.

5) P. 168.

eodem Aquinate, qui de notione principii ad huius controversiae intelligentiam rursus disseruit, in memoriam nobis revocamus principium esse « omne id, a quo incipit motus », nempe id, a quo res quocumque modo originem habet; sed causam « solum dici de illo principio, a quo consequitur esse posterius », nempe a quo res producitur, sive *esse* suum accipit [1]. Quamobrem notio principii, ut diximus [2], latior est notione causae, quia illa notionem genericam originis, haec autem notionem specificam illius originis, quae productio dicitur, significat.

38. Elementa, non solum Aristotelis, sed etiam, uti Albertus M. advertit, omnium antiquorum iudicio, sunt « ultima illa, in quae dividuntur resoluta corpora, ita quod illa ultima non resolvantur in alia a se specie differentia [3] ». Ex qua notione elementi s. Thomas post Aristotelem [4], eumdemque Albertum M. [5] confecit tria ad notionem elementi constituendam requiri: 1° Vt primum omnium compositionem corporis ingrediatur, quia elementa sunt ea, ex quibus prima compositio corporis, prout hoc, vel illud corpus est, efficitur [6]. 2° Vt corpore, cuius elementum est, contineatur, quippe quod elementa, uti ante vidimus, cum compositionem corporis ingrediuntur, non corrumpuntur omnino, sed remanent *virtute*. 3° Vt sit ultimum, in quod corpus resolvitur [7], ipsum vero in alia specie differentia resolvi nequeat, quemadmodum ea dividuntur, quae partes diversas habent [8]. Afferamus e recenti physica exemplum *hydrogenii*, et *oxygenii*, quae sunt elementa *aquae*. Namque primo eis nihil prius invenitur, quod compositionem aquae ingreditur; tum ea, si non *actu*, *virtute* aqua continentur, quia ex proprietatibus utriusque natura aquae existit; ultima denique sunt, in quae aqua resolvitur, quia qualibet pars hydrogenii, et oxygenii et ipsa verum hydrogenium, et oxygenium est [9].

---

1) Vid. Opusc. XXXI *De principiis naturae*.

2) P. cit. Cf s. Thom., *In lib. I Sent.*, Dist. XXIX, a. 1 ad 2.

3) *In lib. V Met.*, tract. I, c. 4.

4) *Met.*, lib. IV, c. III, § 1, et 2, et *De Coelo*, lib. III, c. 3, § 2, ed. Didot.

5) *Loc. cit.*

6) Cf s. August., *De quant. an.*, c. I, n. 2.

7) S. August., *ibid.*

8) Vid. s. Thom., *De principiis naturae*, et *In lib. III De Coelo*, lect. cit.

9) Aristoteles (*Met.*, lib., et c. citt.), ut idem luculentis exemplis illustraret, advertit elementa vocis non esse syllabas, sed litteras, quia in has vox ultimo loco resolvitur, et elementa demonstrationum esse syllogismos simplices, quippe quod hi, cum non plus contineant, quam quod ad concludendum requiritur, nempe tres terminos, sunt ultimi, ad quos demonstra-

39. Ex his nonnulla perspicere licet, quae ad intelligentiam doctrinae aristotelico-scholasticae de constitutione corporum plurimum conferunt. Primum est, quod cum principia, tum elementa sunt causae intrinsecae [1] corporis; illa quidem universales, haec autem particulares, propterea quod ex illis natura omnium corporum communis constituitur, atque ex his illa natura singularibus proprietatibus determinata gignitur. Alterum est, quod, quamvis elementa non sint per se principium constitutivum corporis, tamen, cum in corporis constitutione proprias formas amittunt, atque unicam corporis formam induunt, principium materiale, seu *materia* corporis evadunt; unde Aristoteles elementum *ut materiam* consideravit [2]. Tertium est, quod, cum Scholastici inquirunt causas, ex quibus corpus universe spectatum constituitur, hoc est, cum quaestionem metaphysicam de constitutione corporum instituunt, causas universales eorum, non vero particulares quaerunt, quia harum investigatio ad speciales scientias physicas, non vero ad metaphysicam physicae, quam physicam generalem quoque vocant, spectat. Qua de re theoria Scholasticorum, quam expositur sumus, non de elementis, sed de principiis corporum versatur. Postremum est, quod, cum elementa corporum et ipsa, Scholasticorum sententia, corpora sint [3], haec quaestio de principiis non solum corpora, sed etiam eorum elementa, hoc est, non modo mixta, sed etiam simplicia complectitur.

---

tio in resolutione sistit. Cf Bonitz, In cit. loc. *Met. Arist.*, *Met.*, Pars poster., p. 227, ed. cit. et quod ad syllogismos attinet, Waitz, *Organ.*, t. II, p. 362.

1) Intrinsecae, inquimus, ut illas distingueremus a causis agente, et finali, quae non ingrediuntur compositionem corporis, sed extra corpus, quod producunt, existunt. Cf s. Thom., *In lib. II Sent.*, Dist. I, *Expos. text.*

2) Re vera ipse (*Met.*, lib. VI, c. 17, § 10, ed. cit.) dixit elementum esse aliquid, *quod inest ut materia* (ἐνυπάρχων ὡς ὕλην), atque ita *elementum principio* (στοιχεῖον ἀρχῇ) sicut *materia formae* (ὕλην εἴδει) opposuit (vid. Vaitz, t. II, p. 362). Quod s. Thomas quoque aperte docuit his paucis: « Elementum significat aliquid primum, et simplex in genere causae materialis » (*Qq. dispp.*, *de Pot.*, q. X, a. 1 c.). Id autem, quemadmodum Bonghius (*Met. di Arist.*, lib. V, c. 3, p. 231, not. 2, ed. cit.) advertit, intelligendum est de materia, prout per formam iam determinata est, sive in materia, quam, ut mox dicemus, Scholastici *secundam* vocant. Porro ex dictis facile intelligis Aristotelem elementum modo *principium* (*Met.*, lib. I, c. 3, § 2), modo *causam* (ibid., lib. XI, c. 5, § 4), modo utrumque (*ibid.*, lib. V, c. 1, § 1), iure vocasse, quia elementum ex eo, quod compositionem corporis ingreditur, est causa intrinseca eius, atque ex eo, quod ipsam ingreditur ut materia, est principium corporis constitutivum. Vid. Bonitz, *Comm. cit.*, p. 225-227, et Waitz, *Op. cit.*, t. I, p. 317 sqq, et t. II, p. 362 sqq.

3) Vid. p. 239, not. 2, et s. August., *De quant. an.*, c. 1, n. 2.

40. Iamvero Scholastici in hac sententia versati sunt, duplex substantiale principium ad corporis constitutionem concurrere, eorumque unum esse *passivum*, ex quo, ceu radice, extensio corporis exurgit, alterum vero *activum*, ex quo activitas emergit. Primum vocarunt *materiam primam* et alterum *formam* [1].

---

[1]) Sciendum est plerosque graecos Philosophos, secus ac a recentibus factitatum est, aliud vocabulo ὕλη (*materia*), aliud vocabulo σῶμα (*corpus*) significasse, quia materiam esse ἀσωμάτου (*incorpoream*), et corpus ex ὕλῃ (*materia*) et μορφῇ (*forma*), sive ποιότητι (ut Cicero vertit, *qualitate*) constitui docuerunt. Certe, haec distinctio non modo apud Aristotelem, cui auctori vulgo tribuitur, sed etiam apud Timaeum Locrum, vel Auctorem, quisquis sit, libelli *De Anima mundi* (cum adnott. Ioan. Serrani, Inter *Opuscula mythologica*, ed. Theoph. Galeus, p. 544, Amstel. 1688), Platonem (ll. citt., in quibus tamen non adhibuit vocem ὕλη, sed τόπος, vel χώρα, *locus*), Stoicos (a quibus id, quod a Platone, ac Aristotele μορφή, dictum erat, ποιότης, *qualitas*, vocatum est, ut videre licet apud Plut., *Op. cit.*, ibid., et Ravaisson, *Op. cit.*, ibid.), Plotinum (*ll. cit.*), Porphyrium (*Op. cit.* ibid.), Chalcidium (*Comment. in Tim.*, q. XIII, ed. Meursius, Lugd. Batav. 1617), aliosque multos occurrit. Quid vero vocabulis materiae, et formae, seu qualitatis, ex quibus corpus efficitur, in universum intellexerint, discere iuvat e Cicerone, qui de Platonicis, et Peripateticis loquens, diserte scripsit: «De natura autem. . . ita dicebant, ut eam dividerent in res duas; ut altera, esset efficiens, altera autem quasi huic se praeberet, ea, quae efficeretur aliquid. In eo, quod efficeret, vim esse censebant; in eo autem, quod efficeretur, materiam quamdam; in utroque tamen utrumque; neque enim materiam ipsam cohaerere potuisse, si nulla vi contineretur, neque vim sine aliqua materia. Nihil enim est quod non alicubi esse cogatur. Sed quod ex utroque, id iam corpus, et quasi qualitatem quamdam nominabant» (*Acad. quaest.*, lib. I, c. 6, ed. Ernesti). Atque inferius: «Sed subiectam putant omnibus sine ulla specie qualitatem, atque carentem qualitate . . . materiam quamdam, ex qua varia egressa, atque effecta sunt» (c. 7, ed. cit.; cf Plut., *De placit. Phil.*, lib. I, c. 9, *Opp.* t. I, p. 882, ed. Xiland.). Ex quibus patet quodlibet corpus, nobiliorum graecorum Philosophorum sententia, ex duobus principiis constare, scilicet uno passivo, quod per se spectatum commune cunctis corporibus est, altero autem activo, quo principium passivum ad hoc, vel illud corpus constituendum contrahitur. Haec adnotasse operae pretium duximus, quippe quod, ut hoc philosophiae peripateticae caput dilucide exponi, defendique possit, vocabula, quae Aristoteles, eiusque sectatores adhibuerunt, adamussim declaranda sunt, et summa eius a quaestiunculis, quibus nonnulli posteriorum aetatum Scholastici ipsam obruerunt, diligenter est seiungenda. Quod quidem Moshemius, Scholasticis ceteroquin valde infensus, tum saepe monuit, tum maxime his in locis: «Ego vero mihi prope persuadeo, qui tam acriter in hoc dogma invecti sunt, viri ceteroquin meis laudibus superiores, verba potius, et vocabula, quibus illud exponi solet, spectasse, quam rem ipsam, ac Scholasticorum insanis saepenumero de prima materia quaestionibus, et concertationibus maxime commotos fuisse, ut tam duram ferrent sententiam». Et, paucis interiectis: «Non putem hoc dogma tam absurdum, et ineptum esse, ut

41. A notione materiae primae exponenda ordiamur. Scholastici materiam pro duobus diversis modis, quibus ipsam considerarunt, in *primam*, et *secundam* diviserunt. Materia ab eis vocata est *prima*, cum consideratur in se, hoc est, prout nullam ex se habet formam [1], ob idque ad quamlibet formam in se recipiendam indifferens est; *secunda* autem, cum consideratur, prout iam formam in se recepit, et, quamdiu ipsam retinet, ad determinationes accidentales, quas natura, vel ars in ipsam inducere possunt, in se recipiendas apta est. Scholastici, hac divisione materiae praestituta, sapienter docuerunt materiam concurrere, tanquam principium substantiale, ad corpus efficiendum, prout est *prima* [2], non vero prout est *secunda*; namque ipsa, prout est secunda, corpus ab eius cum forma copulatione iam constitutum expostulat. Materiae autem *primae* duae definitiones ab eis post Aristotelem traditae sunt, quarum una est negans [3], altera vero asserens. Nos utramque exponemus, ut notionem materiae et luculentius tradere, et a recentium obiectionibus tueri possimus.

42. Materiam priori modo Aristoteles [4] definivit, cum illam esse dixit, *quae per se ipsam neque quid, neque quantum, nec aliquid aliud quidpiam dicitur, quibus ens determinatur*. Quibus verbis significat materiam primam non esse per se ullam speciem determinatam entis, quia nec quidditatem, seu essentiam completam rei,

---

aures statim sapienti ad auditum eius claudendae sint, modo vocabula seponat, quibus id exponi solet, et inanes quaestiunculas, quas homines quidem iusto auctiores cum eo coniunxerunt, a summa rei seiungat »; *Op. cit.*, ibid.

1) Cf s. Thom., I, q. LXVI, a. 1 c.

2) Hanc divisionem materiae in *primam*, et *secundam* probavit Leibnitius, qui inter recentes philosophiae novatores principem locum facile obtinet. « Sed responderi, ait, commode potest ex recepta non minus, quam vera philosophia materiam intelligi vel secundam, vel primam; secundam esse quidem substantiam completam, sed non mere passivam; primam esse mere passivam, sed non esse completam substantiam; accedereque adeo debere animam, vel formam animae analogam »; *De ipsa natura, sive de vi insita, actionibusque creaturarum*, § 12, p. 158.

3) Notio materiae primae melius negatione, quam affirmatione exponitur. Nam cum quaelibet res, prout est ens, intelligatur, materia, quae, secundum s. Thomam, *debile esse habet* (*Qq. dispp*, *De Ver.*, q. III, a. 5 ad 1), seu, ut s. Augustinus (*Confess.*, lib. XII, c, 6, n.6) ait, est *prope nihil*, melius negando de ipsa omnem perfectionem, quam aliquid minimum perfectionis designando cognoscitur. Cf Suarez, *Met.*, disp. XVI, sect. 6, et Marc. Ant. Galitium, *Op. cit.*, pars I, lib. I, tract. II, q. 3.

4) *Met.*, lib. I, c. 3, § 4, ed. Didot.

nec aliquid eorum, quibus essentia in qualibet re determinatur, prae se fert; sed esse in potentia ad ea omnia, quibus essentia completa rei constituitur, et determinatur [1].

43. Materiam autem posteriori modo Aristoteles definivit, *primum cuiusque rei subiectum, ex quo insito fit aliquid, et non per accidens* [2]. Et sane, materia prima intelligitur velut *subiectum*, quia subiicitur cuilibet formae, quam in se recipit, et a qua determinatur; praetereaque velut subiectum *primum*, quia, cum sit id, quo ens primo constituitur, non expostulat aliud subiectum, in quo et ipsa sit [3]. Dicitur vero, *ex quo insito fit aliquid*, ut excludantur causae exteriores, nempe efficiens, finalis, atque exemplaris; hae enim, uti alibi vidimus, ad constituendam rem ita concurrunt, ut essentiam eius non ingrediantur. Denique additur, *et non per accidens*, quia ex copulatione materiae cum forma fit unum per se, et substantiale, non vero *per accidens*, seu accidentale, cuiusmodi fit ex corpore iam constituto, et forma, quam ars in ipsum inducit [4].

44. Quod si ambae definitiones prae oculis habeantur, inde perspicitur materiam primam definiri posse: *Aliquid, quod cum per se ab*

---

[1]) « Id communiter, ait Aquinas, materia prima nominatur, quod est in genere substantiae, ut potentia quaedam intellecta praeter omnem speciem, et formam, et etiam praeter privationem; quae tamen est susceptiva et formarum, et privationum » (*Qq. dispp.*, *De Spir. creat.*, a. 1 c.). Atque alibi: « Primum principium materiale imperfectissimum est. Cum enim materia, in quantum huiusmodi, sit in potentia; oportet quod primum principium materiale sit maxime in potentia, et ita maxime imperfectum » (I, q. IV, a. 1 c.). Hanc notionem negantem materiae primae iam tradiderat Plato in *Tim.* (p. 534, ed. H. S.), ubi praeter alia statuit *matrem*, *et receptaculum earum rerum, quae genitae, et conspicabiles sunt*, esse oportere invisibilem quamdam speciem, quae omni forma destituatur » (Cf Plut., *Opp.*, t. I, p. 882, ed. Xiland.). Omissis Stoicis (cf p. 249, not. 4), Plotino (*Enn.* II, lib. IX, c. 10-15), aliisque Neoplatonicis, audiamus s. Augustinum, quem Moshemius (*loc. cit.*, p. 948) laudavit: « Nonne Tu, Domine, docuisti me, quod priusquam istam informem materiam formares, atque distingueres, non erat aliquid, non color, non figura, non corpus, non spiritus? Non tamen omnino nihil. Erat quaedam informitas sine ulla specie »; *Confess.*, lib. XII, c. 3, n. 3.

[2]) *Nat. Ausc.*, lib. I, c. 9, § 4, ed. cit.

[3]) « De ratione materiae, ait s. Thomas, est quod ipsa sit primum subiectum »; *Qq. dispp.*, *De Sp. cr.*, a. 2 c. Cf I, q. III, a. 2 ad 3.

[4]) Haec notio positiva materiae quoque passim occurrit apud veteres, inter quos Plato (*Tim.*, p. 534) asseruit materiam esse *naturam*, *quae recipit omnia corpora* (. . . φύσιν τά πάντα δεχομένην σώματα), et Plotinus (*Enn.* II, lib. IV, c. 1, ed. cit.) illam *subiectum quoddam, et receptaculum specierum* (ὕλην ὑποκείμενόν τι καὶ ὑποδοχὴν εἰδῶν) vocavit.

omni essentia [1], *et proprietate vacet, in potentia ad recipiendum in se quamlibet essentiam, aut proprietatem est* [2].

45. Haec de definitione materiae [3]. In definitione formae tradenda longe brevioribus nobis esse licet, quia, quid sit forma, ex iis, quae de diversis causarum generibus in *Ontologia* statuimus [4], facile perspici potest.

46. Principio monemus nos hic disputationem non de alia forma instituere, quam substantiali, quia principia inquirimus, quae naturas rerum constituunt [5], et non de alia forma substantiali, quam quae ad materiam aliquam determinandam, seu, ut Scholae aiunt, *actuandam* destinatur, quia omnia, quae in hoc mundo aspectabili sunt, materia, et forma conflantur [6]. Iam haec ab Aristotele dicta fuit *ratio quidditatis* [7], scilicet id, quod *quidditatem*, seu naturam

---

1) « Materia, ait s. Thomas, proprie loquendo non habet essentiam, sed est pars essentiae totius » (*Qq. dispp., de Ver.*, q. III, a. 5 ad ult.). Huc etiam spectat illud s. Bonaventurae : « Materia incompleta est de se »; *In lib. I Sent.*, Dist. I, a. 3, q. 1 *ad arg.*; cf *ibid.*, Dist. XIX, p. 2, a. 1, q. 3 *ad arg.*

2) Haec definitio delucide continetur hisce s. Augustini verbis: « Mutabilitas rerum mutabilium ipsa capax est formarum omnium, in quas mutantur res mutabiles. Et haec quid est? numquid animus? numquid corpus? numquid species animi, vel corporis? Si dici posset, nihil aliquid, et, Est non est, hoc eam dicerem: et tamen iam utrumque erat, ut species caperet istas visibiles et compositas » (*Confess.*, lib. XII, c. 6, n. 6). Clarius fortasse ubi Manichaeos materiam esse malum asserentes refutavit. « Sed *hylen*, ait, dico quamdam penitus informem, et sine qualitate materiem, unde istae, quas sentimus, qualitates formantur, ut antiqui dixerunt . . . Nec ista ergo *hyle* malum dicenda est, quae non per aliquam speciem sentiri, sed per omnimodam speciei privationem cogitari vix potest. Habet enim et ipsa capacitatem formarum: nam si capere impositam ab artifice formam non posset, nec materies utique diceretur » (*De nat. boni cont. Manich.*, lib. un. c. 18). Quem secutus s. Bonaventura, materiam ita definivit: « Materia est indistincta, et passibilis ad distinctionem per formam »; *In lib. I Sent.*, Dist. XIX, p. 1, a. 1, q. 3 *resol.*

3) De qua, si plura cupis, legesis B. Alb. M., *De quatuor coaevis*, tract. I, q. 1, art. 1. — 4) Cf p. 169.

5) « Forma constitutiva, inquit s. Bonaventura, dicitur ad materiam »; *In lib. I Sent.*, Dist. XIX, p. II, a. 1, q. 3 *ad arg.*

6) Id iuvenes monitos volumus, ut intelligant nos hic non agere de *substantiis separatis*, hoc est, de Angelis, quorum existentia, ut saepe diximus, Divina Revelatione nobis innotescit; hi enim, cum ad corpus informandum non destinentur, sunt formae, quae per se existunt; unde *formae subsistentes* vocantur. Cf s. Thom., *Qq. dispp.*, q. un. *De Sp. creat.*, a. 1 ad 6. Anima autem humana, etsi dissoluto corpori superstes sit, tamen ad illud semper ordinem retinet.

7) *Nat. Auscult.*, lib. II, c. 3, § 1.

rei constituit [1], propterea quod, cum materia per se non sit *actu* aliquid eorum, quae in re sunt, liquet ipsam non posse ad essentiam rei constituendam concurrere, nisi ab aliqua forma determinetur. Quamobrem essentia rei non a materia, quae per se ad omnia indifferens est [2], sed a forma repetenda est [3].

47. Haec modo voce ἐνέργεια (*energia*), modo voce ἐντελέχεια [4] (*entelechia*), quam Leibnitius valde probavit, ad suaeque monadologiae usum adhibuit [5], modo aliis huiusmodi, quae *vim*, *actum*, aut *activitatem* significant, ab Aristotele designata est, quia forma efficit, ut res *actu* sit. Ex his intelligis formam substantialem, de qua hic agimus, secundum doctrinam Aristotelis breviter definiri posse, *actum primum materiae* [6]. Et sane ipsa, quia est actus, distinguitur a *materia*, quae, ut mox dicemus, est mera *potentia*; quia est *actus primus* [7], distinguitur cum ab *actu existentiae*, hoc est, ab actu, quo res *esse* suum accipit [8], tum a formis accidentalibus, quae essentiam rei iam constitutam quibusdam modis afficiunt [9]; denique quia est

---

1) « Forma, ait s. Thomas, est. . . constituens ipsam naturam rei in his, quae sunt composita ex materia, et forma »; 3, q. XIII, a. 1 c.

2) Ad rem idem sanctus Doctor: « Materia prima, secundum se considerata, est in potentia ad omnes formas naturales » (*In lib. II Sent.*, Dist. XII, q. 1, a. 1 *sol.*

3) Hinc s. Augustinus aiebat: « Omnia, quae sunt, forma penitus subtracta, nulla erunt »; *De lib. arb.*, lib. II, c. 17, n. 45.

4) Scaliger (*Exercitationum* etc., Exercit. LXXX, sect. 4, ed. cit.) putavit hanc vocem compositam esse ab ἐν (*in*), τέλος (*finis*, vel *perfectio*) et ἔχω (*habeo*), quia forma id in se habet, ex quo materia perficitur, ipsaque omnis perfectionis, qua res gaudet, fons est. Illam ad verbum *perfectihabiam* vertit Hermolaus Barbarus, de quo videsis Naudaeum, *Apologia virorum magiae suspectorum*, c. 13.

5) Vid. *Lettre au P. Bouvet*, p. 146; *De ipsa natura* etc., § 12, p. 158; *Replique aux reflexions de Bayle*, p.187; *Epist.* II ad P. des Bosses, p. 436, et *Epist.* XVII, p. 667; *Monadolog.*, § 48, et passim, p. 709 sqq.; *Systema theol.*, p. 208, ed. cit., etc.

6) « Materia. . . . ait s. Bonaventura, est propter sustentationem formae, quae est eius actus »; *In lib. II Sent.*, Dist. I, p. I, a. 1, q. 1 *ad arg*

7) « Actus . . primus . . , inquit s. Thomas, est forma » (*Qq. dispp.*, *de Pot.*, q. 1, a. 1 c.). Quo in loco illud etiam monet, quod « nomen actus primo fuit attributum operationi, sic enim quasi omnes intelligunt actum; secundo autem exinde fuit translatum ad formam, in quantum forma est principium operationis, et finis ».

8) « Manifestum est, ait s. Thomas, quod esse per se consequitur formam, unumquodque enim habet esse per propriam formam » (*Qq. dispp.*, q. un. *De anim.*, a. 14 c.) Et alibi: « Comparatur forma ad ipsum esse, sicut lux ad lucidum, vel album esse »; *Contr. Gent.*, lib. II, c. 54, n. 3.

9) « Forma accidentalis a substantiali differt, quia forma substantialis fa-

actus materiae, distinguitur a *substantiis separatis*, sive Angelis, de quibus nos hic non agere diximus; hi enim sunt *formae subsistentes*, hoc est, *actus sine materia*, quia ad nullum corpus informandum destinantur [1].

48. Ex iis, quae ad notiones materiae, et formae explicandas statuimus, haud difficile est perspicere, quomodo materia, et forma ad efficiendum corpus concurrant. Primo, quandoquidem materia est per se indifferens ad quamlibet formam in se recipiendam, et forma efficit, ut materia ad hoc, vel illud corpus efficiendum determinetur [2], consequens est materiam ceu quamdam *potentiam*, et formam ceu *actum* eius, ad corpus efficiendum concurrere, quia res dicitur esse in potentia ad aliquid, si illud in se *actu* non habet, sed ad illud assequendum naturaliter comparata est; atque illud dicitur esse *actus* rei, quod efficit, ut res actu habeat illud, ad quod habendum in potentia est. « Materia, s. Thomas ait, per formam est ens actu, cum de se sit potentia tantum [3] ». Id Aristoteles exemplo e rebus artificiosis petito declaravit. Ait enim materiam ita se habere ad ens naturale, ut lignum se habet ad rem artificiosam, quia sicut lignum, cum nullam per se figuram artificiosam habeat, in potentia ad omnes recipiendas est, ita materia, cum nullam quidditatem, proprietatemque per se habeat, ad quamlibet quidditatem, proprietatemque in se recipiendam in potentia est.

49. Secundo, materia ad effectionem corporis concurrit veluti

---

cit hoc aliquid, forma autem accidentalis advenit rei iam hoc aliquid existenti »; *Qq. dispp.*, q. un. *De sp. cr.*, a. I ad 9. Cf I, q. LXXVI, a. 4 c.

[1]) Vid. p. 257 not. 6. Cf s. Thom., I, q. L, a. 2 c. Aliquando potentia ad *esse* nomine *materiae*, et *actu esse* nomine *formae* designantur. Quocirca, cum formae creatae, quae in materia non subsistunt, *sint in potentia, in quantum habent esse finitum, et limitatum* (*Qq. dispp.*, *De sp. cr.*, a. 1 ad 1), dici quoque potest, quod « in ipsis est compositio potentiae, et actus, et per consequens materiae, et formae. . . ; sed tamen hoc non est proprie dictum secundum communem usum loquendi »; *ibid.* in *sol.* Cf I, loc. cit. ad 3, et *Quodlib.* III, a. 20 c., necnon s. Bonav., *In lib. II Sent.*, Dist. XVII, a. I, q. 2 *resol.*

[2]) Apposite s. Thomas: « Materia per formam contrahitur ad determinatam speciem » (I, q. XLIV, a 2 c.); et rursus (*ibid.*, q. L, a. 2 c.): « Materia recipit formam, ut secundum ipsam constituatur in esse alicuius speciei, vel aeris, vel ignis, vel cuiuscumque alterius ».

[3]) *In lib. VII Met.*, lect. II. Cf I, q. VII, a. 2 ad 3. Ex his intelligitur potentiam materiae « esse ad ipsum esse substantiale, et non potentiam operativam, seu ad esse accidentale » (I, q. LIV, a. 3 ad 3). Hinc « potentia, quae est in genere substantiae, materia est, sicut forma actus »; *Qq. dispp.*, *De Sp. cr.*, a. 3 ad 21.

principium passivum, forma autem veluti principium activum [1]. Hoc alterum pronuntiatum est primi consectarium. Nam, cum omnis operatio *esse* consequatur, illud concurrit veluti principium omnis actionis ad corpus constituendum, quod principium est, ex quo corpus est id, quod est; illudque vero veluti principium passivum, quod ab alio efficitur id, quod est. Atqui forma substantialis, uti ex dictis patet, est principium, quo materia est id, quod est, nempe quo ad corpus constituendum concurrit; et materia est principium, quod efficitur id, quod res est [2]. Ergo forma veluti principium activum, et materia veluti principium passivum ad corporis effectionem concurrunt [3].

50. Tertio, ex materia, et forma substantiali unum corpus per se, et sine interventu ullius medii efficitur [4]. Cuius rei ratio est, quod illud, quo aliquid est ens, est quoque unum [5]; atqui forma per se ipsam efficit, ut res sit in actu; ergo forma per se ipsam efficit, ut ex ea, et materia unum corpus fiat [6]. Adde quod materia, et

---

1) « In materia nulla potentia activa est, sed pure passiva » (*In lib. II Sent.*, Dist. XVIII, q. I, a. 2 *sol.*); et rursus (*ibid.*, Dist. XXX, q. II, a. 2 *sol.*). « Virtus activa non est ex parte materiae, sed magis ex parte formalis principii ».

2) « In omnibus illis, in quibus est compositio ex materia, et forma, est etiam compositio ex quo est, et quod est »; *In lib. I Sent.*, Dist. VIII, q. V, a. 2 *sol.*

3) Id etiam calculo suo Leibnitius comprobavit, et paucis hisce complexus est verbis: « . . . essentiam tamen corporis consistere in materia, et forma substantiali, hoc est, in principio passionis, et actionis; substantiae enim est agere, et pati posse. Itaque materia est prima potentia passiva, forma autem substantialis est actus primus, sive prima potentia activa »; *Syst. theol.*, p. 194, ed. cit.

4) Ne ab hac quidem doctrina Scholae recessisse videtur Leibnitius, quippe qui non esse aliud medium inter materiam, et modificationem, nisi *ipsum esse substantiatum*, putavit. Vid. *Ad des Bosses* Epist. XXVIII, p. 728, ed. Erdm.

5) Cf p. 236.

6) Audiatur s. Thomas: « Sic dicitur aliquid unum, quomodo et ens. Forma autem per seipsam facit rem esse in actu, cum per essentiam suam sit actus, nec dat esse per aliquod medium. Vnde unitas rei compositae ex materia, et forma est per ipsam formam, quae secundum seipsam unitur materiae, ut actus eius » (I, q. LXXVI, a. 7 c. Cf *Qq. dispp.*, q. un. *De Anim*, a. 9 c.) Brevius alibi: « Illa, quae sunt composita ex materia, et forma, statim sunt ens, et unum, quia materia est ens in potentia, et fit ens actu per adventum formae, quae est ei causa essendi» (*Qq. dispp.* q. un. *De Sp. cr.*, a. 1 ad 5). Quare, eodem sancto Doctore monente, « omne, quod efficitur forma alicuius, fit unum cum illo » (*In lib. III Sent.*, Dist. XXVII, q. I, a. 1 *sol.*), ita ut idem sit « esse formae, et materiae, et hoc idem sit esse com-

forma se ad se ipsas veluti potentia, et actus invicem habent; atqui potentia, et actus unum per se efficiunt, quia illud ipsum, quod est in potentia, fit in actu; ergo materia, et forma sine ullius rei interventu corpus efficiunt [1].

51. Hactenus de corpore substantiali in se spectato, nempe prout ab *esse*, quod in rerum natura habet, seiunctum intelligitur. At, quandoquidem in quolibet corpore, praeter compositionem principiorum, ex quibus natura eius efficitur, alia est compositio naturae, et τοῦ *esse*, quo natura existit [2], oportet, ut corpus, prout *esse* in natura rerum accipit, sive, ut Scholae aiunt, *in fieri*, et prout *esse* iam accepit, sive *in facto esse* exponatur.

52. Si corpus posteriori modo, hoc est, prout iam in natura rerum constitutum existit, consideretur, ipsum non ab aliis principiis substantialibus, quam quae diximus, nempe materia, et forma, iisque, nulla re media copulatis, componitur. Sed primo monendum est nec unquam materiam corporis sine forma, nec unquam formam corporis sine materia in rerum natura esse posse. Nam re-

positi »; 1ª 2ae, q. IV, a. 5 ad 2. Cf *In lib. II Sent.*, Dist. I, q. II, a. 4 ad 2, et *Contr. Gent.*, lib. IV, c. 80.

[1]) « Vnde, ait Aquinas, simile est quaerere, quae est causa alicuius rei, et quae est causa, quod illa res sit una, quia unumquodque, in quantum est, unum est: et potentia, et actus quodammodo unum sunt. Quod enim est in potentia, fit in actu: et sic non oportet ea uniri per aliquod vinculum, sicut ea, quae sunt penitus diversa. Vnde nulla causa est faciens unum ea, quae sunt composita ex materia, et forma, nisi quod movet potentiam in actum » (*In lib. VIII Met.*, lect. V). Ex quibus postremis verbis patescit, cum corpus ex materia, et forma sine ullius medii interventu effici dicitur, id intelligendum esse de principio interno, non de principiis externis. Nam, cum materia, ut mox dicemus, numquam sine aliqua forma existat, ipsa non potest amittere formam, a qua *actu* determinatur, novamque adquirere, nisi ad ipsam in se recipiendam a quibusdam causis, sive, ut aiunt, agentibus exterioribus disponatur. « Materia, ait idem sanctus Doctor, prout nuda consideratur, se habet indifferenter ad omnes formas, sed determinatur ad speciales formas per virtutem moventis »; *Qq. dispp.*, q. un. *De Sp. cr.*, a. 3 ad 2.

[2]) « In quibus (*rebus materialibus*) invenitur duplex compositio. Prima quidem formae, et materiae, ex quibus constituitur natura aliqua. Natura autem sic composita non est suum esse, sed esse est actus eius. Vnde ipsa natura comparatur ad suum esse, sicut potentia ad actum » (I, q. L, a. 2 ad 3). Alibi autem: « In rebus compositis est considerare duplicem actum, et duplicem potentiam. Nam primo quidem materia est in potentia respectu formae, et forma est actus eius; et iterum natura constituta ex materia, et forma est in potentia respectu ipsius esse, in quantum est susceptiva eius »; *Qq. dispp.*, q. un. *De Sp. cr.*, a. 1 c.

pugnat existere in rerum natura aliquid, quod est *actus* sine eo, cuius est actus, cuiusmodi est, forma sine materia. « De ratione formae, inquit s. Thomas, est quod sit in eo, cuius est forma [1] ». Item repugnat aliquid existere, quod est tantum in potentia, cuiusmodi est materia sine forma. « Materia prima, sanctus Doctor subdit, non potest in rerum natura existere, quin aliqua forma formetur; quidquid enim in rerum natura invenitur, actu existit, quod quidem non habet materia, nisi per formam, quae est actus eius [2] ». Id, quod post Aristotelem Plotinus [3] tradidit, s. Augustinus in rerum creatione re ipsa evenisse advertit. « Cum aliud, ait, sit coeli et terrae materies, aliud coeli, et terrae species; materiem quidem de omnino nihilo, mundi autem speciem de informi materia; simul tamen utrumque fecisti, ut materiem forma, nulla morae intercapedine, sequeretur [4] ».

---

[1]) I, q. XL, a 1 c.; unde alibi ait: « Forma, non incipit esse, nisi in materia » (*Qq. dispp.*, *De Pot.*, q. V, a. 1 c.). Aquinati nostro adde, ceteris sanctis Doctoribus omissis, s. Bonavent., ex quo satis est exscribere haec pauca: « Forma illa, quae cum materia facit compositum, numquam sine materia reperitur »; *In lib. II Sent.*, Dist. XII, a. 1, q. I *ad arg.*

[2]) *Qq. dispp.*, *De Pot.*, q. IV, a. 1 c.; Cf *De Sp. cr.*, q. un., a. 10 ad 5, et s. Bonav., *In lib. IV Sent.*, Dist. XI, Pars I, a. I, q. 2 *resol.* Ex his, monente Aquinate, duo consequuntur. Primum est, « quod materia causa est formae aliquo modo, in quantum sustentat formam, et forma est aliquo modo causa materiae, in quantum dat materiae esse actu » (*Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. XXVIII, a. 7 c.) Alterum est, quod « materia, cum non possit esse sine forma, non potest esse in potentia ad non esse, nisi quatenus, existens sub una forma, est in potentia ad aliam formam » (*Op. cit.*, *De Pot.*, q. V, a. 3 c.). Inde pronum quoque est intelligere, qua ratione materia sit prior forma, et vicissim. Si ordo generationis spectetur, forma est posterior materia, quippe quod, quoniam materia formam in se recipit, necesse est, ut prius esse intelligatur id quod recipit, quam id quod recipitur. Sin spectetur ordo naturae, forma est prior materia, quia materia *esse* suum a forma accipit, cum per se non sit, nisi in potentia ad *esse*. Hanc theoriam s. Thomas significavit his paucis: « Dicendum quod forma, secundum quod est recepta in materia, est posterior via generationis, licet sit prior natura »; 1ª 2ae, q. XX, a. 1 ad 3. Cf *ibid.*, q. LXII, a. 4 c.

[3]) *Enn.* II, lib. IV, c. 10.

[4]) *Confess.*, lib. XIII, c. 33, n. 48. Uberius, et disertius alibi: « Sicut vox materia est verborum, verba vero formatam vocem indicant; non autem qui loquitur, prius emittit informem vocem, quam possit postea colligere, atque in verba formare; ita Creator Deus non priore tempore fecit informem materiam. et eam postea per ordinem quarumque naturarum, quasi secunda consideratione formavit; formatam quippe creavit materiam » (*De Gen. ad litt.*, lib. I, c. 15, n. 29; cf s. Thom., *In lib. II Sent.*, Dist. XII, q. I, a. 4 *sol.*). Scoto (*In lib. II Sent.*, Dist. XII, q. 4), eiusque discipulis visum est fieri Divina virtute posse, ut materia omni forma spolietur. Sed

Quare, si materia, et forma seorsum considerentur, illarum notiones non sunt, nisi abstractae, proindeque eiusmodi, ut nihil ipsis in rerum natura respondeat [1]. Principia autem substantialia, ex quibus corpora componuntur, seorsum considerare nihil incommodi habet [2], immo, ad naturam corporis intelligendam non modo utile, sed necessarium quoque est, quippe quod, quemadmodum tum in tractatu de methodo, tum in tractatu de origine idearum ostendimus, non licet nobis scientiam ullius rei adipisci, nisi rem in principia, ex quibus constat, resolvamus, et quomodo ex ipsis principiis constituatur, investigemus.

53. Secundo sciendum est materiam, et formam ita secum copulari, ut materia a forma determinetur, et forma a materia limitetur.

---

id negavit s. Thomas. En eius argumentatio: « Quod aliquid simul sit, et non sit, a Deo fieri non potest, nec aliquid contradictionem includens; et de huiusmodi est materiam esse in actu sine forma. Omne enim, quod est actu, vel est ipse actus, vel est potentia participans actum; esse autem actu repugnat notioni materiae, quae secundum propriam rationem est ens in potentia. Relinquitur ergo quod non possit esse in actu, nisi in quantum participat actum; actus autem participatus a materia nihil est aliud quam forma; unde idem est dictu, materiam esse in actu, et materiam habere formam. Dicere ergo quod materia sit in actu sine forma, est dicere contradictoria esse simul; unde a Deo fieri non potest »; *Quodlib.* III, a. 1 c. Cf I, q. LXVI, a. 1, et *in lib. II Sent.*, Dist. XI, q. I, a. 2 *sol.*

[1]) Quisquis de hac re facile persuadere sibi vult, mente reputet cum s. Thoma nos materiam non aliter intelligere, quam veluti ultimum, ad quod in analysi, seu resolutione metaphysica corporis pervenimus, eamque non intelligere per se ipsam, sed per formam, a qua determinatur, sive, ut aiunt, *actuatur*. « Materia prima, sanctus Doctor scribit, est illud, in quo ultimo stat resolutio corporum naturalium, quod oportet esse absque omni forma, quia omne subiectum, quod habet formam, est divisibile in formam, et subiectum formae; et ideo, quia omnis cognitio est per formam, haec materia prima est scibilis, ut dicit Philosophus in *I Phys.*), secundum analogiam tantum, prout dicimus illud esse materiam primam, quod ita se habet ad omnia corpora, sicut se habet lignum ad lectum » (*In lib. II Sent.*, Dist. XII, q. I, a. 4 *sol.*; cf eiusdem *In lib. I Physic.*, lect. XIII, et s. Bonav., *In lib. II Sent.*, Dist. III, p. I, a. 1, q. 2 *resol.*). Iam, si notio materiae, prout haec seorsum a corpore consideratur, esset realis, et obiectiva, opus non foret ad materiam intelligendam *abstractione*, sive analysi, quae per abstractionem fit, materiaque per se cognosceretur, quia quidquid est reale, est eiusmodi, ut per se cognoscatur. Quod si materiam, veluti a forma seiunctam, nonnisi abstractione intelligere possumus, consequitur abstractione etiam opus nobis esse, ut formam a materia seiunctam consideremus.

[2]) Apposite de hac materia prima s. Thomas ait: « Quamvis materia secundum se esse non possit, tamen potest secundum se considerari »; *Q. dispp. De Ver.*, q. III, a. 5 ad 3.

Et sane, materia, cum per se qualibet essentia, omnique qualitate vacet, atque idcirco ad quamlibet essentiam, omnemque qualitatem sit indifferens, consequitur omnem determinationem sive essentiae, sive qualitatis, quam materia in corpore habet, a vi activa formae esse repetendam. Hinc s. Thomas: « Finitur materia per formam, in quantum materia, quae est in potentia ad diversas species, determinatur ad unam speciem per formam [1] ». Contra ea, quandoquidem forma per materiam, quam informat, proprietates individuales adquirit, ipsa non amplius naturam specificam repraesentat, sed quoddam individuum eius constituit [2]. Vnde idem s. Doctor: « Forma finitur per materiam, in quantum forma speciei, quae nata est esse in pluribus individuis, secundum quod recipitur in hac materia, determinatur ad individuum [3] ». E. g., in Socrate humanitas, quae est forma hominis, determinat materiam, quae in Socrate est; quia haec, uti ab humanitate ad Socratem constituendum determinata est, ita ab animalitate ad bucephalum effieiendum determinari poterat [4]. E contrario, humanitas in Socrate a materia limitatur, quia ipsa ex eo quod in Socrate ab hisce, et non ab aliis conditionibus materiae circumscribitur, non cuiusque hominis, sed Socratis propria est. Qua de re « creaturae materiales, ut s. Thomas ait, habent infinitatem ex parte materiae; sed finitatem ex parte formae, quae limitatur per materiam, in qua recipitur [5] ».

54. Sin corpus consideretur, prout *esse* substantiale in natura rerum accipit, sive, ut in Scholis loquendi mos est, *in fieri*, opus est praeter materiam, et formam, alio principio, per quod materia est capax novam formam in se recipiendi. Et sane, quandoquidem res corporeae, ut inferius dicemus, generantur transformatione, hoc est, transitu ab una ad aliam formam, certe nemo non intelligit aliquam rem corpoream non posse aliter generari, quam si formam, quam habet, amittat, novamque adquirat, quia duas formas in eodem composito esse repugnat [6]. Atqui id, quod res non habet, sed ad quod habendum

---

1) *Quodlib.* III, a. 3 c.

2) Cf p. 123 sqq.

3) *Quodl.* cit.

4) Cf p. 263, not. 2.

5) I, q. L, a. 2 ad 4. Vnde, monente eodem sancto Doctore, « infinitum, secundum quod attribuitur materiae, habet rationem imperfecti; est enim quasi materia non habens formam » (I, q. VII, a. 1 c.). Idem docuit s. Bonaventura: « Infinitum dicitur dupliciter, per privationem perfectionis, et sic materia dicitur infinita, et talis infiniti non est finire, sed potius finiri indiget »; *In lib. I Sent.*, Dist. I, a. III, q. 1 *ad arg.*

6) « Dicendum quod impossibile est in uno, et eodem esse plures formas

naturaliter comparata est, *privatio* vocatur [1]. Ergo, si corpus *in fieri* consideretur, tria principia ad illud efficiendum concurrunt, eaque sunt *ens in potentia*, quae in generatione substantiali est *materia prima*; 2° *non esse actu*, nempe *privatio*, quia *non esse* in eo, quod est aptum esse, privatio est; 3° id, per quod ens in potentia fit ens in actu, scilicet *forma* [2]. Privationem, veluti principium constitutionis corporum cum Peripateticis [3] agnovit s. Augustinus, quippe qui, ut paulo inferius videbimus, advertit non posse recte cogitari materiam, ex qua corpora fiunt, nisi cum *privatione* omnis formae [4], sive, ut alibi ait, *per omnimodam speciei privationem* [5].

55. Ex his perspicere licet, quid sit *generatio*, et quid ipsa a *creatione* et ab *alteratione* differat. Res incipit esse vel omnino ex nihilo, vel, ut mox dicemus, ex eo quod forma educitur a materia. Primum *creatio*, alterum *generatio* vocatur [6]. Ita mundus a Deo creatus esse dicitur, quia Deus, cum nihil extra ipsum esset, effecit omnipotentia sua, ut res, ex quibus mundus conflatur, esse inciperent, sive res, ex quibus mundus conflatur, ex nihilo fecit [7]. Contra ea, cinis ab igne generari dicitur, quia, cessante combustione ligni, abit forma ignis, eique forma cineris succedit, atque haec a materia ignis educitur, quia materia ignis ad formam cineris in se recipiendam in potentia est. Hinc vides, cum in compositis materialibus

---

substantiales, et hoc ideo, quia ab eodem habet res esse, et unitatem. Manifestum est autem quod res habet esse per formam, unde et per formam habet unitatem ; et propter hoc, ubicumque est multitudo formarum, non est unum simpliciter, sicut homo albus non est unum simpliciter »; *Quodlib.* I, a. 6 c. Cf *Qq. dispp.*, q. un. *De Sp. cr.*, a. 3 c.

1) Apposite s. Thomas: « Carentia formae in eo, quod est in potentia ad formam, est privatio »; I, q. LXVI, a. 2 c. Cf *Ontolog.* p. 21.

2) Vid. Arist. *Nat. Auscult.*, lib. I, c. 6 et 7, et *Met.*, lib. VII, c. 5, et lib. XI, c. 2, § 6, ed. cit.

3) « Privatio , ait s. Thomas, dicitur principium esse fiendi , sed non essendi » ; *Qq. dispp.*, *de Pot.*, q. III, a. 1 ad 16. Cf eumdem , *In lib. II Sent.*, Dist. I, q. II, *Expos. text.*; s. Bonavent., *In lib. I Sent.*, Dist. VIII, part. 2, dub. 5; Scot., *In lib. II Sent.*, Dist. XII, q. 1.

4) *Confess.*, lib. XII, c. 6.

5) *De nat. boni contra Manich.*, lib. I, c. 18.—6) Cf *Ontolog.*, p. 167.

7) « In prima corporalis creaturae productione non consideratur aliqua transmutatio de potentia in actum. Et ideo formae corporales, quas in prima productione corpora habuerunt, sunt immediate a Deo productae , cui soli ad nutum obedit materia, tamquam propriae causae. Vnde ad hoc significandum Moyses singulis operibus praemittit: Dixit Deus: fiat hoc, vel illud. In quo significatur formatio rerum per verbum Dei facta , a quo , secundum Augustinum , est omnis forma, et compago , et concordia partium »; I, q. LXV, a. 4 c.

forma a materia educi dicitur, id intelligendum esse, « in quantum materia, quae est in potentia ad formam, fit actu sub forma, quod est facere compositum[1] ».

56. Si actio, qua res omnino e nihilo fit, dicitur creatio, reductio totalis eius in nihilum dicitur *annihilatio*; et si eductio formae a materia dicitur *generatio*, separatio formae a materia *corruptio*[2] vocatur. Ita, si Deus mundum in nihilum, ex quo ipsum eduxit, redigeret, mundus a Deo annihilari diceretur[3], et cum ignis extinguitur, indeque cinis efficitur, ignis dicitur corrumpi[4].

57. Duo hic monenda sunt. Primum est, quandoquidem materia sine ulla forma existere nequit, materiam non posse amittere formam, quam habet, nisi aliam acquirat; ex quo fit, ut, uno composito destructo, aliud efformetur; atque, uno efformato, aliud destruatur[5]. Inde illa effata apud Scholasticos: *Generatio unius est corruptio alterius, et corruptio unius est generatio alterius*[6]. Alterum est generationem, et corruptionem, ut infra ostendemus, esse propria compositi, nec nisi ratione huius ad materiam, et formam pertinere. Vnde,

---

1) *In lib. VII Met.*, lect. VII. « Sic igitur, alibi ait, huiusmodi inferiora agentia corporalia non sunt formarum principia in rebus factis, nisi quantum potest se extendere causalitas transmutationis, cum non agant, nisi transmutando; hoc autem est, in quantum disponunt materiam, et educunt formam de potentia materiae » (*Qq. dispp. de Pot.*, q. V, a. 1 c. Cf 3, q. LXXV, a. 4 c.). Ex quo etiam illud intelligitur, quod idem sanctus Doctor statuit (*ibid.*, q. III, a. 4 ad 7): « Forma potest considerari dupliciter. Vno modo secundum quod est in potentia, et sic a Deo materia concreatur, nulla disponentis naturae actione interveniente. Alio modo, secundum quod est in actu; et sic non creatur, sed de potentia materiae educitur per agens naturale ».

2) « Nihil, s. Thomas inquit, corrumpitur, nisi per hoc, quod forma eius separatur a materia »; I, q. L, a. 5 c.

3) « Illa transmutatio, aiente s. Thoma, tantum potest dici annihilatio, cuius terminus ad quem esset nihil »; *In lib. IV Sent.*, Dist. XI, q. I, a. 2, *sol.* Cf I, q. IX, a. 2 c.

4) Vtile est nosse, quod s. Thomas advertit in hoc loco: « Alio modo haec (*generatio et corruptio*) communiter dicuntur pro quolibet exitu rerum in esse, et pro quolibet transitu in non esse; et sic etiam creatio, per quam aliquid ex nihilo ad esse deducitur, generatio dicitur, et ipsa rei annihilatio dicitur corruptio »; *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. V, a. 2 ad 6.

5) « Quia materia, ait s. Thomas, numquam denudatur ab omni forma, propter hoc quandocumque recipit unam formam, perdit aliam, et e converso »; *Qq. dispp.* q. un. *De Sp. cr.*, a. 3 c.

6) Cf s. Thom., 1ª 2ªᵉ, q. CXIII, a. 6 ad 2, et *In lib. II Sent.*, Dist. XII, q. I, a. 4 *sol.*

prout compositum formatur, aut dissolvitur, materia, et forma corrumpi, aut generari dicuntur.

58. Quid denique generatio ab alteratione differat, in promptu est perspicere, si memoria recolatur, praeter formas substantiales, per quas res simpliciter actu sunt, dari quoque formas accidentales, per quas res, quae sunt *actu*, sunt hoc, vel alio modo [1]. Iam, sicut immutatio formae substantialis generationem, vel corruptionem rei, ita immutatio formae accidentalis *alterationem* eius efficit [2].

ARTICVLVS SEXTVS

Expositi systematis veritas demonstratur

59. Postquam luculentam, ni fallimur, notitiam theoriae scholasticae de principiis substantialibus corporis tradidimus, haud difficile nobis erit illius veritatem ostendere, atque a recentium Philosophorum obiectionibus vindicare.

Quod ut dilucide, planeque praestemus, tum ex vero modo, quo corpora fiunt, et corrumpuntur, tum ex iis, quae in corpore iam constituto observantur, argumenta hauriemus. A primo capite ordiamur, quod praecipuum, immo fere unicum ad theoriam peripateticam evincendam a non paucis post Zabarellam [3] iure, meritoque existimatum est.

60. Res, quae in hoc mundo aspectabili sunt, vere oriri, atque interire nullus antiquus Philosophus, si Parmenidem, Melissum, aliosque paucos exceperis [4], umquam negavit. Iam omnes Philosophi,

---

1) Cf p. 258.

2) Cf s. Thom., I, q. LXVI, a. 1 c. Vid. Arist., *De gen., et corrupt.*, lib. 1, c. 4. § 2, et 3, ed. Didot. Praestat hanc rem exemplis illustrare, quae Ed. Corsinius attulit. « Dum, ait, grana tritici in farinam convertuntur, dum lignum, aut aqua calefit, dum crystallus in pulverem comminuitur, dum cera diversas figuras induit, etc., eiusmodi mutationes *alterationes* vocantur; semper enim subiecta illa sensibiliter eadem remanent, et solum secundum accidentia, et qualitates mutantur. At si grana tritici in cibum, et sanguinem demum convertantur, si aqua in aerem, cera igni iniecta in fumum evolet, si ex ligno ignis erumpat, etc., tunc aliquid generari, et corrumpi dicetur, quod eadem subiecta non solum accidentia diversa recipiant, sed omnem prorsus sensibilem substantiam amittant, et novam acquirant » (*Op. cit.*, *Phys. gener.*, tract. I. disput. IV, c. I, t. II, p. 87, ed. cit.). Ex quibus vides s. Bonaventuram apposite scripsisse : « In alteratione variantur accidentia sensibilia »; *In lib. IV Sent.*, Dist. XI, p. I, a. 1, q. 2 *resol.*

3) *De prima rerum materia*, c. 1, Francf. 1608.

4) Hi, cum quidquid est, unum atque immutabile esse sanxissent (*vid.*

qui ortum, interitumque rerum admittunt, ut optime observavit Ed. Corsinius [1], si non verbo, certe re in eo consentiunt, quod ad generationem corporis tria principia, scilicet *materia*, *privatio*, et *forma* concurrunt. Namque ortus rerum, sive per alterationem, sive per generationem, secundum diversas Philosophorum sententias, explicetur, non aliter esse potest, quam *transitus de non esse ad esse*. Atqui transitus *de non esse ad esse* concipi non potest, nisi intelligatur aliquod *esse*, quod adquiritur, aliquod *non esse*, quod relinquitur, et *subiectum*, quod a *non esse* ad *esse* transit. Horum autem primum, scilicet *esse*, dici potest *forma*, quia dat subiecto *esse*, quo a ceteris distinguitur; secundum, nempe *non esse*, procul dubio quaedam *privatio* est; tertium, nempe subiectum, vocari potest *materia*, quia est illud, quod *esse* in se recipit. Ergo ad productionem corporis, quocumque modo haec explicetur, tria concurrere debent, quae *forma*, *materia* et *privatio* dici queunt. Quod si Philosophi tria haec principia ad corporis productionem concurrere agnoverunt, illud quoque agnitum ab eis fuisse credendum est,duo in re iam producta principia superesse, nempe *materiam*, et *formam*, quia *esse*, nempe formam cum *non esse*, nempe privatione,in eodem subiecto inveniri non posse res per se manifesta est.

61. At, si omnes Philosophi tria illa principia in productione rei, et duo in re iam producta, non secus ac Peripatetici, agnoscunt,non eaedem notiones *esse*, et *subiecti*, sive, ut a Peripateticis dicebatur, *formae* et *materiae*, apud ipsos fuere; ex quo factum est,ut in ortu, interituque corporis explicandis valde inter sese dissiderent. *Privationem* omisimus, quia haec, cum *non esse* denotet, eadem apud eos esse debuit, immo, cum ad formationem corporis positive non concurrat, negligi etiam potuit.

62. Vt variae de ortu, ac interitu corporis Philosophorum sententiae intelligantur, mente reputandum est mutationem,per quam corpora oriuntur, aut intereunt, a Philosophis existimari potuisse aut *substantialem*, aut *accidentalem*; siquidem iudicari potest novum corpus produci vel ex eo,quod, una substantia pereunte, alia in eius locum omnino nova,et a priori distincta succedit; vel ex eo,quod vetus substantia,proprietatibus, affectionibusque sensibilibus,quas habebat,

---

Ontol., p. 30), cohaerenter inde confecerunt, nihil posse unquam oriri, aut interire. Cf Arist., *De Coelo*, lib. III, c. 1, § 2, et Plut., *De placit. Philos.*, c. 24.

[1]) *Op. cit. ibid.*, p. 81 sqq.

omissis, novas ab illis diversas induat. Si secundum admittatur, omne corpus per veteris substantiae immutationem, hoc est, per *alterationem*; sin primum, per novae substantiae productionem, hoc est, per *generationem*, oriri dicendum est [1]. Iam ex dictis nullo negotio intelligitur sententiam, qua productio corporum per alterationem explicatur, propriam esse tum Atomicorum, qui corpora ex concursu atomorum componi autumant, tum Chymicorum, qui ea ex simplicibus diversi generis coalescere sentiunt; sententiam vero, qua productio corporum per generationem explicatur, esse propriam illorum, qui corpus ex materia, et forma, ceu duobus principiis substantialibus, efformari arbitrantur. Et sane, Atomici sentiunt atomos ita permisceri, novaque ordine inter se perturbari, ut exinde nova proprietatum sensibilium congeries oriatur, quae sensibus nostris novam substantiam, hoc est, veterem substantiam novis proprietatibus sensibilibus praeditam exhibet. E. g., particulae cerae in aerem vi caloris disgregatae *fumum*, et corpuscula aquae simul concreta *glaciem*, scilicet nova, et diversa genera substantiae formare Atomicis videntur, quia particulae cerae, et aquae ex nova textura, figura, et ordine novas sensibiles proprietates acquirunt. Chymici autem tenent moleculas corporum simplicium, puta *hydrogenii*, ac *oxygenii*, cum ex vi affinitatis chymicae secum copulantur, novas proprietates adipisci, ita ut exinde substantia sensibiliter nova efficiatur.

63. Secundum haec Atomicorum, et Chymicorum placita *forma*, sive illud *esse*, quod in ipsa generatione rei acquiritur, et quo res genita a quacumque alia re distinguitur, nihil est aliud, nisi sola partium textura, vel combinatio chymica simplicium, ex qua novus affectionum sensibilium cumulus resultat, isque ita in re genita reperitur, ut in alia simul reperiri non possit. Materia autem, sive subiectum, quod novum *esse* in se recipit, est aliquod ens in genere substantiae completum, sive substantia, quae, praeter magnitudinem, et figuram, quae a corpore separari nequeunt, nullas sensibiles affectiones habet, sed omnes sensibiles affectiones ex varia partium textura, vel simplicium combinatione induere potest.

64. Contra ea, Aristoteles, ut nonnullos alios antiquos praetereamus, et Scholastici, cum corpora ab se *forma* differre, et formam esse principium substantiale rei putarent, e vetere corpore novum

---

[1]) « In mutationibus naturalibus, ait s. Thomas, invenitur . . . aliqua mutatio, in qua variatur illud, quod inest rei accidentaliter, scilicet quantitas, vel qualitas, ut patet in motu augmenti, et alterationis; aliqua vero mutatio est, quae pertingit usque ad formam substantialem, sicut generatio, et corruptio »; *In lib. IV Sent.*, Dist. XI, q. 1, a. 3, *sol.* 1 c.

non aliter posse produci statuerunt, quam quod, priori substantia pereunte, alia omnino nova exurgat. Et sane, quandoquidem forma est illud, quo res in sua specie constituitur, consequens est, si materia formam veterem amittat, novamque induat, veterem substantiam corrumpi, novamque generari.

65 Quae cum ita sint, cardo totius controversiae de principiis constitutivis corporis, ut Corsinius [1] post Goudinum [2] observavit, in eo vertitur, utrum productio corporum per mutationem accidentalem, an vero substantialem fiat. Nam si productionem corporis in mutatione substantiali re ipsa consistere demonstratum fuerit, non aliam theoriam, nisi aristotelico-scholasticam de principiis constitutivis corporis veritati consentaneam esse concludendum erit.

66. Iamvero, quin corpora per mutationem substantialem oriantur, et per mutationem substantialem intereant, dubitandum non est. Namque omnibus exploratum est, cum ex uno corpore mixto, seu composito aliud gignitur, in novo corpore mixto proprietates inveniri illis omnino oppositas, quae in vetere observabantur, aliasque esse proprietates corporis mixti, aliasque corporum simplicium, ex quibus mixtum conflatur, quia proprietates simplicium, ut diximus, non remanent *actu*, sed *virtute* tantum in mixto. Quod quidem manifestissime perspicies, si comparaveris proprietates ligni cum proprietatibus ignis, qui ex ligno producitur, atque proprietates aquae cum proprietatibus hydrogenii, et oxygenii, ex quibus aqua efficitur. Atqui id illustri argumento est aliam esse substantiam veteris corporis, aliam autem novi, quod ab ipso producitur, itemque aliam corporis mixti, alias autem corporum simplicium, ex quibus mixtum conflatur, quippe quod una, eademque substantia proprietatum, quae sibi invicem opponuntur, principium, et subiectum esse non potest [3]. Ergo cum ex novo corpore mixto aliud producitur, vel ex pluribus simplicibus mixtum conflatur, vetus substantia evanescit, novaque inde exurgit [4]. Quare per mutationem substantialem unum corpus interit, aliudque oritur.

---

[1]) *Op. cit.*, *Phys. gen.*, tract. I, c. 2, § I, t. II, p. 93, et 94, ed. cit.

[2]) *Op. cit.*, *Phys.*, Pars I, Disp. I, q. I, art. 6, § I, t. II, p. 63, et 64, ed. cit.

[3]) Hinc s. Thomas aiebat: « Generatio, et corruptio sunt ex ente contrario, et in ens contrarium »; *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. V, a. 2 ad 6. Cf *In lib. II Sent.*, Dist. I, q. 1, a. 4 *sol.*

[4]) « Generari, ait s. Bonaventura, dicit innovationem »; *In lib. II Sent.*, Dist. XI, p. I, a. 1, q. 6 *resol.*), atque (*ibid.*, Dist. XLIII, a. I, q. 4 *resol.*): « Natura dat novum modum essendi non tantum accidentalem, imo etiam

67. Hoc, quod brevi argumento ab ipsa rerum natura petito evicimus, vetus, et constans omnium hominum iudicium confirmat. Enimvero omnibus hominibus semper persuasum fuit novas subinde substantias in rerum natura produci, quae a veteribus non modo sensibiliter et apparenter, sed etiam intrinsecus, et essentialiter distinguuntur, ideoque corpora, quae in rerum natura sunt, non modo secundum accidentia, sed etiam secundum substantiam mutari. E. g. ipsi putant aliter ceram, aut lignum mutari, cum novam induunt figuram, aliter vero lignum, cum in ignem convertitur, quippe quod in cera, et ligno nova accidentia producuntur, quin ipsa substantia corrumpatur, sed substantia ligni perit, cum ignis ex illo efficitur [1]. Certe non modo omnes Philosophi, si antiquos, recentesque Pantheistas exceperis, sed etiam vulgus hominum discrimen inter alterationem, et generationem concorditer agnoscunt. Iamvero alteratio, uti ante innuimus, habetur, cum per formam accidentalem, quae corpori advenit, novum accidens in substantia corporea producitur, sed generatio habetur, cum per novam formam substantialem, quam materia, priori forma amissa, in se recipit, producitur novum corpus [2]. Ergo ortum, interitumque corporum per mutationem substantialem fieri vulgo hominum persuasum est.

68. Iam, si res ita est, inde facile intelligitur ad corporis productionem tria illa principia expostulari, quae *materiam*, *formam*, et *privationem* ab Aristotele, et a Scholasticis dicta fuisse vidimus. Et sane, quod ad primum attinet, si ab uno corpore aliud non aliter generatur, quam quod in illo, vetere substantia pereunte, nova exurgit, tria admittantur oportet. Primum est, in corpore, quod generatur, aliquid remanere, quod veterem formam in se recipiebat [3];

---

substantialem ». Cum quo consentit s. Thomas: « Illud, ad quod terminatur conversio . . , est substantia existens in actu » (*In lib. IV Sent.*, Dist. XI, q. I. a. I, *sol.* 3 c.). Idem Aquinas monuit hanc mutationem substantialem in ipsis productionibus artificiosis quodammodo agnoscendam esse. « Quamvis ars, inquit, non possit introducere formam substantialem per seipsam, potest tamen introducere virtute naturae, qua utitur in sua operatione, sicut instrumento; sicut patet in hoc, quod aquam in vaporem convertit; et aërem in ignem, igne mediante »; *ibid.* ad 3.

1) « Sic ex igne generatur ignis, dum ab igne corpus extraneum alteratur, et ad qualitatem, et speciem ignis perducitur »; *Contr. Gent.*, lib. IV, c. 11.

2) « Motus. . . ait s. Thomas, ad formam aliquam dicitur generatio, si sit forma substantialis, sicut quando ex aëre fit ignis; vel alteratio, quando est forma accidentalis, sicut in rarefactione aëris patet »; *In lib. I Sent.*, Dist. XVII, q. II, a. I *sol.*

3) « In omni mutabili, ait s. Thomas, est invenire aliquid, quod subster-

quia si, cum unum corpus ab altero generatur, nihil de vetere corpore in novo superesset, vetus corpus non transmutaretur, sed in nihilum reduceretur [1]. Secundum est, id, quod de vetere corpore in novo remanet, intelligendum esse tamquam *puram potentiam*, nempe aliquid, quod, cum nullam peculiarem formam habeat, est per se indifferens ad omnes formas in se recipiendas; alioquin plures formas, unam post aliam, in se recipere non posset [2]. Tertium est, substantiam novi corporis educi ex eo, quod de vetere corrupto in novo remanet, quodque ad quamlibet formam in se recipiendam indifferens est; quia si non educeretur ex hoc, educi deberet ex nihilo, seu, quod idem valet, non generaretur, sed crearetur [3]. Atqui hoc aliquid, quod de vetere corpore in novo remanet; ex quo substantia novi corporis educitur; et quod ad omnes formas recipiendas est per se indifferens, illud est, quod *materia* a Scholasticis post Aristotelem nuncupatum fuit. Ergo unum principium, ex quibus corpus efficitur, illud est, quod *materia* a Scholasticis dictum fuit [4].

---

nitur ei, quod per mutationem amovetur »; *In lib. I Sent.*, Dist. VIII, q. III, a. 2 *sol.*

[1]) Vnde s. Thomas advertit nihil naturaliter adeo mutari posse, ut ipsa materia pereat. En eius verba: « Naturalis mutatio non potest pertingere usque ad variationem materiae, quia operatur ex supposita materia, sicut quodlibet secundum agens operatur, suppositis his, quae data sunt sibi a primo agente; et haec principia oportet manere in operatione naturae »; *In lib. IV Sent.*, Dist. XI, q. I, a. 3, *sol.* I c.

[2]) « Principium mutationis, et causa est rei possibilitas » (*In lib. II Sent.*, Dist. VII, q. I, a. I *sol.*). Hoc, ni fallimur, innuit etiam s. Augustinus, ubi ait: « Et intendi in ipsa corpora, eorumque mutabilitatem altius inspexi, qua desinunt esse, quod fuerant, et incipiunt esse, quod non erant; eumdemque trasitum de forma in formam per informe quiddam fieri suspicatus sum »; *Confess.*, lib. XII, c. 6, n. 6.

[3]) « Agens naturale, inquit s. Bonaventura, perficit illud, quod erat in materia »; *In lib. IV Sent.*, Dist. XLIII, a. I, q. 4 *resol* Cuius rei sanctus Doctor praeclaram hanc dedit rationem: « Natura, cum agat in materiam, oportet quod producat formam; et cum materia non sit pars formae, nec forma fiat pars materiae, necesse est aliquo modo formas naturales esse in materia, antequam producantur »; *In lib. IV Sent.*, Dist. XLIII, art. I, q. 4 *resol.* Cf *Ontol.*, p. 165, et 166.

[4]) « Generatio, ait s. Thomas, praesupponit materiam, quae non generatur, sed per generationem completur in actum formae transmutata » (*In lib. II Sent.*, Dist. I, q. I, a. 2 *sol.*). Quod diserte tradiderat Origenes hoc in loco: « Ex rebus ipsis, ait, apparet, quod diversam, variamque permutationem accipiat natura corporea, ita ut possit ex omnibus in omnia transformari: sicut (verbi gratia dixerim) lignum in ignem vertitur, et ignis in fumum, et fumus in aerem . . . Materiam ergo intelligimus, quae

69. E re valde est idem ex modo, quo res accidentaliter mutantur, comprobare, quia res haec est, de qua inter omnes convenit. Puta, cum cera ex rotunda fit quadrata, primo in cera quadrata illud remanet, quod figura rotunda antea ornabatur, ideoque aliquid in cera est, quod sub diversis figuris, quae sibi succedunt, idem remanet. Secundo, id, quod in figuris diversis sibi succedentibus remanet, est per se indifferens ad diversas figuras recipiendas, ideoque veluti mera potentia ratione ipsarum intelligitur. Tertio, figura quadrata, quam cera, amissa rotunda, induit, certe non educitur ex nihilo, sed ex aliquo, quod in ipsa cera invenitur, hoc est, ex dispositione, quam cera ad quamlibet figuram in se recipiendam habet [1].

70. Ad alterum principium, nempe *formam*, progrediamur. Si in generatione corporis aliquod principium *potentiale*, seu *materiale* requiritur, aliud principium *actuale* seu *formale* in illa etiam admittendum est. « Vera generatio, s. Thomas ait, est per hoc, quod nova forma substantialis acquiritur materiae [2] ». Et sane, ad cuiuslibet rei generationem oportet concurrere aliquod principium, quo res ad certam entis speciem determinatur; quo a ceteris speciebus entis distinguitur; et ex quo eius proprietates emanant, sive, ut aiunt, *resultant*. Atqui hocce principium aliud, ac materiale, esse debet. Nam materia, si in se, et seiuncta ab omni alio principio consideretur, neque principium esse potest, quo res ad certam speciem entis determinatur, quia ipsa est mera potentia, atque ideo, ut ex s. Augustino diximus, *prope nihil*; neque principium, quo una res ab altera secundum speciem distinguitur, quia conceptus materiae aliquid, quod cunctis speciebus rerum commune est, denotat [3]; neque principium, ex quo proprietates rei emanant, quia, aiente s. Bonaventura, « dicit principium passivum [4] ». Ergo ad generationem rei, praeter principium materiale, aliquod principium admittendum est, quo res, quae generatur, ad certam entis speciem pertinet; quo una

subiecta est corporibus, id est, ex qua inditis, atque insertis qualitatibus corpora subsistunt »; *De principiis*, lib. II, c. 4, ed. cit.

1) Hinc s. Thomas statuit, quocumque modo corpus naturaliter convertatur, subiectum semper in eo permanere. « In qualibet, ait, conversione naturali manet subiectum, in quo succedunt sibi diversae formae, vel accidentales, sicut cum album in nigrum convertitur; vel substantiales, sicut cum aër in ignem, unde conversiones formales nominantur »: *Contr. Gent.*, lib. IV, c. 63.—2) *In lib. II Sent.*, Dist. I, q. I, a. 5 ad 4.

3) Cf p. 258, n. 2. Hinc s. Thomas ait: « Materia prima, prout consideratur nuda ab omni forma, non habet aliquam diversitatem »; *In lib. I Sent.*, Dist. VIII, q. I, a. 2 *sol.*

4) *In lib. I Sent.*, Dist. XIX, p. II, a. I, q. 3 *resol.* Cf p. 259-260.

res specie ab altera distinguitur; et ex quo proprietates eius emanant. Quoniam autem hoc principium est illud, quod *forma* a Scholasticis vocatur, nemini dubium esse potest, quin forma simul cum materia ad generationem corporis concurrat, eaque idcirco merito a Scholasticis *actus materiae* definiatur [1].

71. Iam illud manifestum est, quod modo advertimus, formam extrinsecus non advenire corpori, sed educi ex ipsa materia, hoc est, ex potentia, atque indifferentia materiae ad quamlibet formam. Enimvero materia omnes formas in se recipere potest, quia in potentia ad ipsas est. Atqui omnis res id, ad quod in potentia est, potentia in se continet. Ergo formae potentia in materia continentur. Iam manifestum est illud, quod potentia in alio continetur, non aliter ad actum perduci posse, quam quod ab eo, in quo potentia continetur, educitur [2]. Ergo formam substantialem, quae, vetere pereunte, corpori advenit, ab ipsa materia corporis educitur [3]. Quare s. Bonaventura, secundum s. Augustinum, scripsit in materia esse semina omnium formarum [4].

---

1) « Forma nihil aliud est, quam actus materiae »; I, q. CV, a. 1 c.

2) Apposite s. Thomas: « Actum extrahi de potentia materiae nihil aliud est, quam aliquid fieri actu, quod prius erat in potentia »; I, q. XC, a. 2 ad 2. Cf *In lib. I Sent.*, Dist. XVII, q. XI, a. 2 *sol.*

3) Hinc s. Thomas statuit formam corpoream in materia produci ex eo quod aliquod agens extrinsecum materiam ad actum reducit. « Sic igitur, ait, formae corporales causantur . . ., quasi materia reducta de potentia in actum ab aliquo agente composito » (I, q. LXV, a. 4 c.). Hinc idem sanctus Doctor sententias cum illorum, qui formas in materia latitare, proindeque *actu* esse, tum illorum, qui eas ab agentibus extra naturam produci autumarunt, erroris redarguit. Quod spectat ad primam, ita inquit: « Quidam posuerunt *formas* non incipere per actionem naturae, sed prius in materia extitisse, ponentes latitationem formarum. Et hoc accidit eis ex ignorantia materiae, quia nesciebant distinguere inter potentiam, et actum; quia enim formae praeexistunt, in materia in potentia, posuerunt eas simpliciter praeexistere » (I, q. XLV, a. 8 c.). Quod vero ad alteram: « Quia Platonici, et Avicenna non ponebant formas de potentia materiae educi, ideo cogebantur dicere, quod agentia naturalia disponebant tantum materiam; inductio autem formae erat a principio separato. Si autem ponamus formas substantiales educi de potentia materiae secundum sententiam Aristotelis, agentia naturalia non solum erunt causae dispositionum materiae, sed etiam formarum substantialium, quantum ad hoc dumtaxat, quod de potentia educuntur ad actum »; *Qq. dispp.*, *De Pot.*, q. V, a. 1 ad 5.

3) « Rationes, ait, seminales omnium formarum sunt in ipsa (*materia*) » (*In lib. IV Sent.*, Dist. XLIII, a. 1, q. 4 *resol.*; cf s. Thom., *In lib. II Sent.*, Dist. XVIII, q. I, a. 2, et I, q. CXII, a. 2 c.). En locum praeclarum s. Augustini: « Quaecumque nascendo ad oculos nostros exeunt, ex occultis seminibus accipiunt progrediendi primordia, et incrementa debitae

72. Qua ratione autem forma de potentia materiae educatur, facile ex iis, quae iam statuimus, explicatur. Cum agens naturale non producat ullam rem, nisi aliquam materiam transmutet de non *esse* ad *esse* alicuius formae, ad quam ipsa materia in potentia est [1]; liquet materiam ad productionem formae concurrere ex eo quod ipsa agens naturale ad productionem formae adiuvat. Quod quidem, monente s. Thoma, non est intelligendum, quasi materia aliquid agat [2], sed quod materia ad formam in se recipiendam apta est [3].

73. Ex his intelligitur 1° materiam existere oportere ante actionem, qua agens formam in illa producit, alioquin ipsa agens ad producendam formam non adiuvaret, nec ad generationem corporis cum

---

magnitudinis, distinctionesque formarum ab originalibus tamquam regulis sumunt » (*De Trin.*, lib. III, c. 8, n. 13). Advertendum vero est cum eodem Doctore formas corporum, prout sunt in materia, esse creatas a Deo. « Ista, ait, quippe originaliter, ac primordialiter in quadam textura elementorum cuncta iam creata sunt, sed acceptis opportunitatibus prodeunt. Nam sicut matres gravidae sunt foetibus, sic ipse mundus gravidus est causis nascentium: quae in illo non creantur, nisi ab illa summa Essentia, ubi nec oritur, nec moritur aliquid, nec incipit esse, nec desinit » (*ibid.*, c. 9, n. 16). Qua de causa s. Thomas docuit ***formam*, *secundum quod est in potentia*, *a Deo materia concreari*** (vid. p. 266, not. 1, et I, q. XCIV, a. 3 c.), proindeque, quemadmodum natura operibus artis, ita creationem operibus naturae fundamentum praebere. « Sicut, inquit, operatio artis fundatur super operationem naturae, in quantum natura praeparat arti materiam, ita et operatio naturae fundatur supra creationem, in quantum ministrat naturae materiam »; *In lib. II Sent.*, Dist. II, q. I, a. 3 ad 4.

[1]) « Cum agentia corporalia non agant, nisi transmutando, nihil autem transmutetur, nisi ratione materiae, causalitas agentium corporalium non potest se extendere, nisi ad ea, quae aliquo modo sunt in materia »; *Qq. dispp.*, *De Pot.*, q. V, a. 1 ad 5.

[2]) « Quidam ponunt, quod in qualibet materia naturali est aliquod activum principium; alioquin credunt, quod non esset transmutatio naturalis; in quo decipiuntur: quia transmutatio dicitur naturalis propter principium intrinsecum, non solum activum, sed etiam passivum . . . Nec est possibile, quod materia agat ad sui formationem; quia non est actu »; 3, q. XXXII, a. 4 c.

[3]) « Materia coadiuvat ad generationem non agendo, sed in quantum est habilis ad recipiendum talem actionem, quae etiam habilitas materiae dicitur, et inchoatio formae » (*In lib. II Sent.*, Dist. XVIII, q. I, a. 2 *sol.*). « In ipsa materia, s. Bonaventura subdit, aliquid est concreatum, ex quo agens, dum agit in ipsum, educit formam » (*In lib. II Sent.*, Dist. VII, p. II, a. II, q. I *resol.*). Ibidem (*ad arg.*): « Essentia materiae solum se habet per modum receptivi; sed seminarium inditum se habet quodam modo per modum activi, quodam modo per modum passivi, quoniam cooperatur agenti ».

forma concurreret [1]; 2° *esse* formae a materia pendere hoc modo, quod eius subiectum non est sola forma, sed forma cum materia [2]. Nam, cum fieri nihil aliud sit, quam *via ad esse*, et materia, ut vidimus, ad productionem formae agens adiuvet, consequitur *esse* non convenire formae in se spectatae, sed prout cum materia coniungitur. Quare *esse*, si proprie loqui velimus, non est formae, sed corporis, quod ex materia, et forma componitur [3], quia non forma, sed corpus, quod ex forma, et materia constat, proprie generatur [4].

---

1) « Forma, secundum quod est recepta in materia, est posterior via generationis, quam materia, licet sit prior natura » (1^a 2^{ae}, q. XX, a. 1 ad 3; cf p. 171, et p. 262, not. 2). Quandoquidem materia ordine generationis praecedit formae, liquet materiam non posse e potentia alterius educi (vid. s. Thom., *In lib. IV Sent.*, Dist. V, q. 1, a. 3, *sol.* 3 ad 3, et *Cont. Gent.*, lib. II, c. 20, n. 3); proindeque ipsam non generari, sed tantum a Deo creari (cf eundem, *In lib. II Sent.*, Dist. I, q. I, a. 4 *sol.*). Cave tamen, ne putes materiam ante generationem corporis existere oportere *actu*, nempe, ut scholae aiunt, *secundum actualem existentiam*, seu *per modum entis completi*, quia ipsa, uti ex dictis (p. 259 et 262) patet, non existit ante generationem corporis, nisi hoc modo, quod est in potentia ad formam in se recipiendam, nempe *secundum realitatem potentiae*, sive *per modum inchoationis entis* (cf s. Bonavent., *In lib II Sent.*, Dist. XII, a. I, q. I ad *arg.*). Hoc manifestum in creatione fit, quippe quod in creatione materia per formam determinata existit. Loco, quem ex s. Augustino iam adduximus, hunc addimus: « De nihilo a Te, non de Te facta sunt, non de aliqua non tua, vel quae antea fuerit, sed de concreata, idest simul a Te creata materia, quia eius informitatem sine ulla temporis interpositione formasti »; *Confess.*, lib. XIII, c. 33, n. 48.

2) Cf p. 262.

3) « Formae non habent esse, sed composita habent esse per eas; sic enim alicui competit fieri, sicut et esse » (I, q. LXV, a. 4 c.). Rursus (*ibid.*, q. XLV, a. 8 c.): « Cum fieri, et creari non conveniat proprie nisi rei subsistenti . . . , formarum non est fieri . . . Quod autem fit ab agente naturali, est compositum, quod fit ex materia ». Quapropter « formae incipiunt esse in actu, compositis factis »; *ibid.* ad 1. Cf *In lib. III Sent.*, Dist. VI, q. I, a. 2 ad 1.

4) « Proprie loquendo, ait s. Bonaventura, forma non generatur, sed compositum. Cum enim producitur forma non producitur in se, nec per se; sed ut in materia, et sic facit compositum, et ad illud terminatur generatio; nihilominus generatio, vel productio naturalis respicit compositum principaliter gratia formae » (*In lib. II Sent.*, Dist. VII, p. II, a. 11, q. I *ad arg.*). S. Thomas autem advertit non alia ratione formam terminum generationis dici posse, « nisi quia facit esse . . .; dato enim quod aliqua forma non faceret esse, non diceretur generari id, quod talem formam acciperet » (*Contr. Gent.*, lib. I, c. 26, n. 5), indeque fieri, ut *esse* rei tribuatur formae: « Esse, inquit, secundum se competit formae: unumquodque

74. De tertio principio corporis constitutivo nihil fere est, quod iam dictis adiiciamus. Enimvero intelligi non potest, quomodo subiectum possit aliquod novum *esse* adquirere, nisi illud *actualiter* non habere, hoc est, nisi esse cum *privatione* eius intelligatur; quocirca *transitus de non esse ad esse* sine privatione intelligi nequit. Atqui generatio est ille *transitus de non esse ad esse* [1]. Generatio igitur sine privatione intelligi nequit.

75. Nemo autem nobis cum peripateticae philosophiae osoribus obiiciat privationem, cum sit non ens, non posse quidquam conferre ad generationem entis. Nam privatio ad generationem corporis non concurrit tamquam principium, quod componit id, cuius est principium, hoc est, tamquam pars, quae ipsum genitum constituit, sed tamquam principium *a quo*, seu tamquam terminus, a quo generatio proficiscitur [2]. Et sane, quoniam generatio unius corporis per corruptionem alterius fit, consequitur generationem inde incipere, ubi corruptio desinit [3]; sed corruptio desinit in *non esse*, sive in privationem formae; ergo privatio est principium, a quo generatio incipit [4].

76. Nec opus nobis est, ut in corpore iam generato tertium, nempe privationem, non inveniri demonstremus. Etenim, quoniam privatio ad generationem corporis concurrit non veluti principium, quod

---

enim est ens actu, secundum quod habet formam; materia vero est ens actu per formam »; I, q. L, a. 5 c.

1) « Generatio, ait s. Thomas, est transmutatio de non esse in esse »; *Qq. dispp.*, q. un. *De Sp. cr.*, a. 3 c.

2) « Transitus, idem Aquinas ait, semper intelligitur a termino in terminum »; I, q. XLVI, a. 2 ad 6.

3) « Quod est ultimum in generatione, est primum in resolutione » (2^a 2^{ae}, q. CVII, a. 2 c.), atque ibidem (q. CLXII, a. 7 ad 3): « Quod est primum in generatione, est postremum in corruptione ».

4) En illustrem locum s. Thomae: « Dicitur etiam principium generationis, a quo incipit generatio; et hoc modo principium, vel initium generationis est privatio formae inducendae, et huic principio terminus oppositus est forma per generationem inducta; sicut etiam in dealbatione terminus, a quo est nigredo, et terminus ad quem est albedo » (*In lib I Sent.*, Dist. V, q. III, a. un. *sol.*). Quod s. Augustinus, ni fallimur, praemonuit, ubi ait: « Quanto magis quodque corrumpitur, tanto magis ad interitum tendit » (*Contr. epist. Fundam.*, lib. I, c. 40, n. 46). Hinc mire deceptus est Gassendus (*Phys.*, lect. I, lib. III, c. 4, ed. cit.), quod, reiecta, tamquam *paradoxo*, hac theoria de privatione, contendit formam praeexistentem potius posse dici terminum, a quo materia transit, quia corruptio non in formam praeexistentem, sed in privationem eius desinit. Vid. quae contra eum disseruit Roselli, *Op. cit.*, *Phys. gener.*, q. III, a. 12, § 11, p. 126, n. 2, ed. cit.

rem generatam constituit, sed veluti principium, a quo generatio proficiscitur, privatio, generato corpore, evanescit. Similitudinem capessere licet a corpore, quod ab uno in alium locum movetur. Nam, dum corpus ab uno in alium locum movetur, oportet in eius motu considerare terminum, *a quo* proficiscitur; at, cum corpus ad terminum, quo spectabat, pervenit, in eo terminus, a quo profectum est, non amplius consideratur.

77. Eadem doctrina, quemadmodum diximus, ex proprietatibus, quae in corpore conspicuae sunt, mire comprobatur. Primum argumentum ab eius extensione nobis suppetit. Quodlibet enim corpus multitudinem partium prae se fert, quarum aliae extra alias sunt positae, sed ita coagmentatae, ut unum per se continuum, atque indivisum efficiant. Nec res aliter se habere potest, quia, quidquid est, eo ipso, quod est ens, est unum [1], et indivisum. Atqui unitas corporis ex sola unione multarum partium exurgere nequit [2]. Nam, quoties multae partes sine ullo alio principio uniuntur, unaquaeque illarum propriam, a ceterisque separatam existentiam habet, unde unum *per accidens* efficiunt, puta *acervum tritici*, aut *exercitum* [3]. Ast ex multis unum *per se* effici non potest, nisi multa in eo inveniantur *actu* quidem distincta, sed divisa dumtaxat *potentia*, ita ut, dum unum *actu* est, in plures partes dividi queat. Plura igitur aliquid, quod est unum per se, efficere non possunt sine aliquo principio, quod ipsa ita pervadit, ut unum ex ipsis existat divisibile quidem *potentia* in plures partes, sed indivisum *actu* [4]. Hocce autem principium, uti ex se patet, *actuosum*, et *simplex* esse debet. *Actuosum*, quia in partes, quas unit, aliquam vim exercere debet, ex qua ipsae cohaerent, atque in unum coalescunt; *inextensum* vero, seu *simplex*, alioquin esset et ipsum corpus, non vero principium, ex quo fit corpus. Ergo, quoniam omne corpus est extensum, oportet in eo, praeter materiam, ex qua partes corporis pullulant, inesse aliquod principium non modo actuosum, sed etiam inextensum, ex quo illae partes in unum per se coalescunt [5]. Iamvero hoc princi-

---

1) « Ab eodem, Aquinas ait, habet res, quod sit ens, et quod sit una »; I, q. LXXVI, a. 3 c. Cf *Ontol.*, p. 62.

2) « Ea, quorum forma est ordo, vel compositio, non sunt res naturales, ut sic eorum unitas possit dici unitas naturae »; *Contr. Gent.*, lib. IV, c. 35.

3) « Cf p. 63. Huiusmodi unitas a s. Bonaventura appellatur *unitas collectiva*, et ab *unitate constitutiva* distinguitur »; *In lib. III Sent.*, Dist. VI, a. II, q. 2, *ad arg.*—4) De hac re inferius.

5) « Plura non possunt fieri simpliciter unum, nisi aliquid ibi sit actus, et aliquid potentia »; *Contr. Gent.*, lib. I, c. 18, n. 1.

pium est illud, quod in Scholis *forma* appellatur. Namque in primis forma est id, cuius gratia unumquodque est unum; quod s. Thomas probavit hoc modo: « Vnumquodque in quantum est unum, in tantum est ens, unde ens, et unum convertuntur. Est autem unumquodque ens per suam formam, unde et unumquodque per suam formam habet unitatem [1] ». Praeterea forma est aliquid actuosum, atque inextensum; actuosum, quia ipsa, cum sit id, quo res est, est id etiam, quo res operatur [2]; atque inextensum, quia, cum ad constitutionem rei veluti pars concurrat, *caret*, aiente s. Bonaventura, *partibus constitutivis* [3]. Itaque ex eo, quod extensio in corpore conspicua est, inde inferre nobis licet assentiendum esse Scholasticis, qui, post Aristotelem, et s. Augustinum, quodlibet corpus ex materia, et forma constitui docuerunt [4].

78. Idem ex resistentia, et figura corporis, ne de aliis eius proprietatibus dicamus, luculenter etiam patescit. Et primo patet ex resistentia. Nam resistentia sine aliquo extenso dari nequit, quia nonnisi id, quod mole sua locum occupat, compenetrationem impedire potest; ast ab extensione, uti alias videbimus, produci nequit, quia extensio, si per se spectetur, vim, qua ad resistendum opus est, excludit; tantum abest, ut ea polleat. En principium passivum, sive ma-

---

[1]) *Quodlib.* VI, a. 1 c.

[2]) « Natura semper per formam aliquam operatur »; *Contr. Gent.*, lib. IV, c. 81, n. 1.

[3]) *In lib. II Sent.*, Dist. XVII, a. I, q. 2 *ad arg.* S. Thomas advertit formas corporum dici inextensas, seu simplices, si considerentur abstractae a materia, quia hoc modo consideratae nihil nisi simplex, atque uniusmodi exhibent. Quod declaravit exemplo albedinis his verbis: « Esse abstractum est unum tantum, ut albedo, si esset abstracta, esset una tantum » (*Contr. Gent.*, lib. I, c. 42, n. 13). Verum advertit quoque, si formae considerentur, prout sunt concretae in materia, ipsarum cum *esse*, tum operationes supra materiam non assurgere (*Op. cit.*, lib. IV, c. 81, n. 3). Puta, si *igneitas* a corpore, quod igneum est, seiuncta consideretur, nonnisi tanquam aliquid simplex intelligi potest; at, si ipsa consideretur in corpore igneo, quidquam materiale est, et non alias operationes, quam quae propriae materiae sunt, exerit. Ex quo s. Bonaventura (*In lib. II Sent.*, Dist. VII, pars I, a. 11, q. I *ad arg.*) deduxit formas corporum esse incorruptibiles, si considerentur in *universali*, seu *secundum essentiam*, quia essentiae rerum sunt immutabiles; sed *in particulari*, seu *secundum esse* generari, et corrumpi, quia, prout *esse* in materia habent, materia potest formam, quam habet, amittere, novamque adipisci.

[4]) Haec est praecipua ratio, quae Leibnitium (*Syst. nouveau de la nat.*, § 3, p. 124), et nonnullos nuperos (cf Liverani, *Opusc.* citt., ll. citt.) ad theorias, quas antea defenderant, abiiciendas, et formas substantiales instaurandas permovit.

teria, quae est radix extensionis, et principium activum, nempe forma, ex qua resistentia oritur. Secundo patet ex figura. Etenim, cum extensio sit per se ad quamlibet figuram indifferens, oportet esse in corpore, praeter principium, ex quo pullulat extensio, aliud principium, ex quo extensio certam figuram induit. Hoc principium activum esse oportet, quia aliqua vi opus est, ut partes extensi, quae ad quamlibet figuram accipiendam per se indifferentes sunt, determinatam figuram induant[1]. Nec figuram ab externo aliquo principio repeti posse existimes; siquidem ex phaenomenis crystallizzationis, de qua inferius nonnihil dicemus, constat corpora sibi relicta, atque ab actione causarum externarum libera ad diversam figuram induendam ferri, prout ipsorum substantiae specie differunt[2].

ARTICVLVS SEPTIMVS

Obiectionibus adversariorum satisfit

79. Quisquis ea, quae de principiis constitutivis corporis statuimus, probe didicit, is iam fere confutatas inveniet tum obiectiones, quibus multi recentes, nuperique theoriam aristotelico-scholasticam impugnarunt, tum probationes, quas ad diversa sua systemata constabilienda, tuendaque adduxere. Nihilominus iuvabit praecipuas quasdam illarum ad examen revocare, ut a re, quae tanti momenti est, et de qua cultores scientiarum hodie tantopere digladiantur, omnis dubitatio amoveatur.

80. Atque in antecessum respondendum illis est, qui totum systema aristotelico-scholasticum reiiciunt ex eo, quod haec controversia non ad metaphysicam, sed ad chymiam pertinet.

Qui quidem ita obiiciunt: 1° Non alia esse principia corporum dicenda sunt, quam quae Chymia nobis suppeditat. Atqui Chymia non alia esse principia corporum docet, quam simplicia. Ergo non alia, nisi haec, principia corporis esse dicenda sunt.

81. Resp., *Dist. mai.* Si agatur de principiis, quae analysi chymica in alia resolvi nequeunt, *conc. mai.*; si de principiis, quae in alia resolvi haud posse ratiocinatione cognoscitur, *neg. mai.; conc. min.; neg. conseq.* Cum de principiis constitutivis corporis in Cos-

---

[1]) « Illud, quod est tantum in potentia, non agit, quia se habet indeterminate ad multa; sed forma, quae est terminans potentiam materiae, principium actionis dicitur »; *In lib. I Sent.*, Dist. XLV, q. I, a. 3 *sol.*

[2]) Cf p. Liberatore, *Del composto umano*, c. VIII, art. 5, § 2, p. 386 sqq, ed. cit.

mologia disputatur, certe non quaeritur, uti ante monuimus, quaenam sint corpora simplicia, ex quibus corpora mixta componuntur, sed quaenam sint principia, quae essentiam corporis constituunt. Iam principia, seu elementa, ad quae Chymia per suas analyses, et syntheses pervenit, sunt corpora simplicia, ex quibus mixta componuntur, non vero principia essentialia corporum cum simplicium, tum mixtorum. Haec inquirit Cosmologia; quocirca ad hanc, non ad illam quaestio, quam hic ventilamus, pertinet, eaque idcirco principia constitutiva corporis dicenda sunt, quae Cosmologia, non vero quae Chymia nos edocet. Illud tantum concedendum est, theoriam, quae in Cosmologia traditur, eiusmodi esse debere, ut certis, exploratisque Chymiae experimentis non adversetur; nam quemadmodum pro exploratis habenda non sunt illa *facta*, quae cum certis rationis momentis pugnant, ita pro veris habenda non sunt illa momenta rationis, quae factis exploratis repugnant. Iamvero Chymia, quantum scimus, nulla *facta* adhuc statuere potuit, quae theoriae aristotelico-scholasticae de principiis constitutivis corporis contradicunt [1].

82. Obii. 2º: Etiamsi concedatur Cosmologiam, non vero Chymiam in quaestione de principiis constitutivis corporis consulendam esse, Cosmologia, ut in confesso est, nihil statuere potest, quod factis Chymiae probe exploratis adversatur. Atqui Cosmologia scholastica theoriam de principiis constitutivis corporis statuit, quae exploratis Chymiae factis adversatur; nam corpora mixta non ex materia, et forma, sed ex corporibus simplicibus constare exploratum, indubiumque *factum* Chymiae est. Ergo theoria Cosmologiae scholasticae de principiis constitutivis corporis veluti absurda reiicienda est.

83. Resp. *Conc. mai.*; *dist. min.*, ita tamen, ut simplicia in mixto proprias substantias habeant, non vero novam substantiam efficiant, *neg. min.*, secus, *conc. min.*; *neg. cons.* Enimvero corpus mixtum vel est, ut nonnullis placet, complexio substantiarum, quae simplicia sunt, vel est, ut alii volunt, unica substantia. Iam, si primum admittatur, difficultas prorsus evanescit, quia tunc quaestio de principiis constitutivis corporis reducitur dumtaxat ad simplicia, ex quibus mixta componuntur, nempe, ut s. Bonaventura inquit, circa principia, « quae non sunt resolubilia in aliquid [2] ». Sin alterum, adversarii pro concesso sumunt substantias simplicium in mixto non corrumpi, novamque ex illorum corruptione substan-

---

1) Cf p. Liberatore, *Op. cit.*, c. VIII, art. 7, p. 469 sqq.
2) *In lib. I Sent.*, Dist. VIII, p. I, a. II, q. 2 *ad arg.*

tiam generari, sed uniuscuiusque substantiam in ipso permanere. At nos, quippe qui alteram hanc de natura mixti opinionem tuemur, iam ostendimus aliam esse substantiam mixti, alias substantias simplicium, in quae ipsum resolvitur [1], quia aliae sunt qualitates quae simplicibus seorsum sumptis, aliae, quae in mixto ex ipsis conflato occurrunt [2].

84. Difficultates autem, quibus totum systema scholasticum impetitur, concluduntur hac unica argumentatione: Systema scholasticum veluti absurdum reiiciendum est, si omnes notiones principiorum, quae ad constitutionem corporum concurrere statuit, sunt absurdae. Atqui ita res se habet. Namque absurda est notio *materiae*, quia haud possibile est aliquid mente comprehendere, quod nec *quid*, nec *quale*, nec *quantum* est, seu quod nec essentia, nec ulla qualitate ornatur. Absurda quoque est eductio *formae* a materia, quia repugnat in eo quod nec essentia, nec ulla qualitate gaudet, illud contineri, ex quo res essentiam, qualitatesque suas sumit. Absurdum denique est privationem esse principium alicuius rei, cum ipsa defectum realitatis denotet. Ergo etc.

85. Resp. *Conc. mai.*; *neg. min.*, quod ad singulas partes; *neg. cons.* Singulas partes assumptionis, seu *minoris*, si iam statuta in expositione, et demonstratione theoriae scholasticae prae oculis habuerimus, refellere haud difficile nobis erit. Quod ad materiam attinet, certe haud possibile est in rerum natura aliquid per se existere, quod omni essentia, et qualitatibus destituitur [3]; sed certe possibile est in re illud, quod determinatur ad aliquam essentiam, et qualitates, quae ab ea pullulant, seiunctum considerare ab eo, per quod ad illam essentiam, qualitatesque determinatur. Nam, quemadmodum ostensum est, haec duo in corpore existunt ab se quidem distincta, sed in unicam completam substantiam coalescentia [4], atque ea, quae

---

[1]) Cf p. 240, et 241. Adde haec alia verba s. Thomae: « Mixtio est miscibilium secundum formam corruptorum unio »; *In lib. I De Gener.*, lect. XXV.

[2]) « Ita sunt contrariae qualitates in mixto, sicut sunt contraria elementa in mundo »; *Qq. dispp.*, *De Malo*, q. V, a. 5 ad 6.

[3]) Vid. p. 262. Id tradidit quoque Origenes, qui postquam advertit materiam *ratione*, seu essentia sua esse ab omni qualitate vacantem, sed omnis qualitatis recipiendae capacem, subdit: « Haec tamen materia, quamvis (ut supra diximus) secundum suam propriam rationem sine qualitatibus sit, nunquam tamen subsistere extra qualitatem invenitur »; *Op. cit.*, ibid. Cf *Contr. Cels.*, lib. III, c. 41, et 42.

[4]) Quandoquidem proprium substantiae est per se subsistere, liquet materiam, et formam non esse duas species diversas substantiae, sed dumtaxat

in re distinguuntur, seorsum considerare nobis licet, quia intellectus noster vi abstrahendi pollet. Iam illud, quod in corpore ad certam essentiam, certasque qualitates ab ea promanantes determinatur, non aliter intelligi potest, quam veluti aliquid, quod nec ulla certa essentia, nec ullis certis qualitatibus ornatur. Quod cum illud sit, quod *materiae* nomine Scholastici post Aristotelem designarunt, profecto notio materiae, qualis ab eis tradita est, absurda dici nequit [1].

86. Quod ut magis magisque pateseat, mente reputandum est nos, cum materiam a forma seiunctam consideramus, ipsam quidem intelligere, uti ex s. Augustino diximus, tamquam *prope nihil*, quia ipsa ex se non est *actu* extra nihil; sed non tamquam omnino nihil, quia ipsa, cum sit ens *in potentia*, est aliquid medium inter ens, quod est *actu* seipso, et nihil. Enimvero *nihil* neque est ens actu, neque capax actus; at materia, etsi non sit ex se actus, tamen est capax actus, quia est capax in se recipiendi formam, quae est actus eius. Quare ipsa, si non est omnino ens, ne est quidem omnino nihil [2]. Ex hoc per-

---

principia substantiae, quia singulae non subsistunt per se, sed ambae subsistunt per corpus, quod ab ipsis constituitur. Vid. s. Thom., *In lib. II Sent.*, Dist., III, q. I, a. 1 ad 1.

[1]) Moshemius Cudwortum (*Syst. intell.*, c. V, sect. 2, § 27, p. 943, Ienae 1733) reprehendens, qui aiebat « materiam hanc corpore vacantem genus esse quoddam metaphysicae stultitiae », advertit nihil prohibere, quin materia ab essentia, et qualitatibus, quibus in corpore determinatur, seiuncta consideretur, nihilque absurdi in ea ita considerata contineri. « Qui materiam, inquit, corporis esse dicunt nesciam, illi hoc sibi volunt unice, esse naturam quamdam principem, ex qua constant omnia corpora, affectionibus plerisque corporis orbatam, in quam Deus, aut melior quaedam natura formam, et qualitates inducat, cum gignuntur corpora ». Et paulo post de fautoribus, adversariisque huius doctrinae disserens, pergit: « Convenit inter utrosque esse naturam quamdam, seu principium primum, cuiuscumque demum illud modi, et generis sit, unde reliqua genita, et profecta sint omnia, quae sensus nostros feriunt; convenit deinde licere philosopho principem illam naturam a corporibus meditando seiungere, tametsi nusquam separatim extet, et in se eamdem contemplari. Faciunt id certe illi, qui corpusculis concludunt omnia: quippe qui atomos eadem ratione, ut Platonici, et Peripatetici materiam suam a corporis cogitatione abstrahunt, in spatio quodam collocant, varie denique ratiocinando, componunt, et dividunt »; *Adnot.* in h. l. Cudworti, p. 948.

[2]) *Opusc.* XV *De Angelorum natura*, c. 8. « Materia, alibi ait, est potentia ens, in quo importatur ordo ad esse » (*Contr. Gent.*, lib. III, c. 20, n. 3). Quare « materia participat aliquid de bono, scilicet ipsum ordinem, vel aptitudinem ad bonum » (I, q. V, a. 3 ad 3), proindeque « non . . . est non ens per se . . ., sed non ens per accidens, ratione privationis, cui adiungitur » (*In lib. I De gen., et corrupt.*, lect. IX) hoc est, quia consi-

spicitur nullam repugnantiam in eo inveniri, quod *materia prima*, quae in se *nullum esse habet*, sit et aliquid a Deo creatum, et causa materialis, ex qua totum componitur. Certe primum non repugnat, quia illud quoque, quod est in potentia ad actum, a Deo creatur, non quidem tamquam aliquid, quod habet ex se actum, sed tamquam aliquid, quod actum recipit. Apposite s. Thomas: « Quod illa ratio (materia prima est tantum in potentia, in quantum huiusmodi) non ostendit, quod materia non sit creata, sed quod non sit creata sine forma. Licet enim omne creatum sit in actu, non tamen est actus purus. Vnde oportet, quod etiam illud, quod se habet ex parte potentiae, sit creatum, si totum, quod ad esse ipsius pertinet, creatum est [1] ». Nec repugnat alterum. Nam causa materialis, in qua, tamquam in subiecto, forma accidentalis inest, ante ipsam formam existere debet; at res aliter se habet de causa materiali, ex qua ipsum totum substantiale constituitur. Cuius rei ratio est, quod, ut causa materialis constituere totum dicatur, satis est ipsam, uti a Peripateticis traditum est [2], *concomitanter*, atque in eodem instanti cum forma substantiali exsistere, propterea quod, cum non det *esse* formae, sed recipiat *esse* a forma, non expostulat *esse* in se [3], sed solum capacitatem ad illud, quod per formam recipit [4]. Neque illud praetereundum est, materiam in generatione corporis numquam ita

---

deratur privata omni forma. Cf s. Bonavent., *In lib. II Sent.*, Dist. I, p. I, a. 1, q. 1 *ad arg.*

[1]) I, q. XLIV, a. 2 ad 3. Hinc, ut *ibid.* (q. XV, a. 3 ad 3) inquit, « Habet quidem materia ideam in Deo, non tamen aliam ab idea compositi ». Cf p. 276, n. I.

[2]) Audi s. Bonaventuram: « Quamvis ens in potentia simpliciter inter non ens, et ens actu sit medium, non oportet tamen, quod duratione sequatur unum, et praecedat alterum »; *In lib. II Sent.*, Dist. XII, a. I, q. 1 *ad arg.*

[3]) Hoc videtur innuisse s. Thomas, ubi ait: « Item, proprie loquendo, illud, quod est in potentia ad esse substantiale, dicitur materia prima: quod autem est in potentia ad asse accidentale, dicitur subiectum: subiectum enim dat esse accidenti, scilicet existendi, quia accidens non habet esse, nisi per subiectum; unde dicitur, quod accidentia sunt in subiecto, non autem dicitur quod forma substantialis sit in subiecto. Et secundum hoc differt materia a subiecto: quia subiectum est quod non habet esse ex eo quod sibi advenit, sed quod est per se, et habet esse completum, ut homo non habet esse per albedinem. Sed materia dicitur, quod habet esse ex eo quod sibi advenit, quia de se esse incompletum, immo nullum esse habet, ut dicit Commentator in 2° de Anima. Vnde simpliciter loquendo, forma dat esse materiae, accidens autem non dat esse subiecto, sed subiectum accidenti; licet aliquando ponatur unum pro alio, scilicet materia pro subiecto, et e contrario »; *Opusc. de princ. naturae.*

[4]) Cf p. 275.

in potentia manere, ut non sit actu; quippe quod, cum numquam sit corruptio sine generatione [1], materia semper alicui formae subiiciatur oportet [2].

87. Nec quae de forma, et privatione obiiciuntur, quemquam movere debent. Etenim, quod ad formam attinet, educi formam a materia, ut diximus, non aliud sibi vult, quam agens, quod rem novam proprie efficit, non posse ex se solo novam rem efficere, sed opus habere subiecto, circa quod actio eius versetur; siquidem nova forma in subiectum nonnisi per successivam alterationem illius induci, et nonnisi in ipso subiecto existere potest. Non repugnat vero e materia formam educi, quae *potentia*, non *actu* ea continetur. Namque materia dicitur formas potentia continere, eo quod ita condita a Deo est, ut per actionem agentium exteriorum novae formae in ipsa exurgere possint [3]. Quin immo repugnare videtur educi aliquid ab alio, quo *actu* continetur, quia eductio transitum de potentia ad actum denotat. Quod denique Scholastici de privatione tradidere, dummodo recte intelligatur, nihil difficultatis in se admittit. Nam si parumper concedatur novum corpus ex eo generari, quod in subiectum materiale, destructa vetere forma, nova per agens naturale inducatur [4], manifestum est materiam non posse in se ullam novam formam recipere, nisi vetus in ipsa ab agentibus exterioribus destruatur, hoc est, nisi vetere privetur [5].

---

1) Cf p. 266. Apposite Ioannes a s. Thoma: « Licet generatio fiat per se ex ente in potentia, tamen per accidens fit ex ente in actu, eo quod materia, ex qua generatur, est sub alia forma, et privatione sui, ratione cuius formae materia dicitur in actu, quamvis sola eius potentia per se ad generationem concurrat, non actualitas, quam sub illa forma corrumpenda habeat » (*Op. cit.*, p. 2, q. III, a. 2, p. 363). Hac ratione s. Thomas (*In lib. I de gener.*, lect. VI) eorum sententiam refellit, qui ex eo quod *materia est nihil actu, sed potentia*, autumabant *sequi quod aliquid generatur ex nullo praeexistente.*

2) Cf p. 262.

3) Vid. p. 274. « Qualitates naturales, ait s. Thomas, educuntur de potentia materiae, quarum inchoationes quasdam materiae Deus opere creationis indidit »; *In lib. I Sent.*, Dist. XVII, q. II, a. 2 *sol.*

4) Tradidit id, praeter alios antiquos Ecclesiae Scriptores, quos iam laudavimus, Origenes. Docuit is (*Contr. Cels.*, lib. III, c. 41), materiam « per se omnis expertem esse qualitatis, qualitates induci qualescumque Deus illi circumdare vult; et saepe, prioribus positis, potiores, et diversas assumere ».

5) Quae de principiis constitutivis corporis secundum Scholasticos hactenus statuimus, satis, superque ostendunt hanc theoriam scholasticam non esse obscuram, ideoque mire falli illos, qui ipsam vel ex solo hoc capite reiiciendam esse obganniunt. Quare ex animo plaudimus Bartholomeo Saint-

88. Obiectionum vero contra argumenta, quibus theoriam peripatetico-scholasticam probavimus, ne longiores, quam par est, simus, unam, aut alteram afferemus.

Obii. 1° Si extensionem, et vim, qua partes extensi cohaerent, ab unico principio reali, seu ab unica realitate derivari haud posse dicatur, illud veluti generale pronuntiatum statuendum est, omnem substantiam, quae pluribus proprietatibus gaudet, ex pluribus diversis principiis realibus constare. Atqui consequens est absurdum. Ergo et antecedens.

89. Resp. *Neg. mai.; conc. min.; neg. conseq.* Principium, cui argumentum hac obiectione impetitum nititur, non est quamlibet substantiam, quae ex pluribus proprietatibus gaudet, ex pluribus principiis realibus componi, sed substantiam, quae principiis specie differentibus gaudet, ex unico principio reali constare non posse, quia unum, idemque esse principium, ex quo proprietates specie differentes pullulant, omnino repugnat. Iamvero, quandoquidem extensio, et vis, qua partes extensi continentur, specie, uti ostendimus, inter se differunt, necesse est, ut corpus, in quo extensio, et vis conspicuae sunt, ex diversis principiis componatur, scilicet principio *passivo*, seu *materiali*, ex quo extensio pullulat, et principio *activo*, seu *formali*, ex quo vis exurgit [1].

90. Obii. 2° Vnitas, ad quam multitudo partium in extensione continua reducitur, diversitas specifica substantiarum corporearum, earumque determinata figura ab illa ipsa realitate, ex qua extensio emergit, scilicet a substantia atomorum, promanare possunt. Ergo argumenta, quae a triplici illo capite ad principium activum, seu formale, in constitutione corporis agnoscendum petuntur, futilia sunt.

91. Resp. *Neg. ant.*, *et cons.* Primum manifeste absurdum est. Namque ea, quae characteres sibi invicem oppositos habent, ad unicum principium reduci nequeunt; huiusmodi autem procul dubio sunt unitas, et multiplicitas, quippe quod haec ad divisionem, et disgregationem, illa autem ad collectionem, et reductionem spectat. Absurdum et alterum est, quia, cum diversitas specifica corporum, ut vidimus, nonnisi ab illo principio, a quo activitas corporum exurgit, oriri queat [2], ipsa certe a materia repeti non potest, quia haec per se iners est. Tertium denique, perinde ac duo priora, ad-

Hilaire, quod ipsam non modo simplicem, et veram (vid. p. 251), sed etiam a vitio obscuritatis immunem declaravit. Vid. *Prèf.* cit., p. XXVIII.

1) « Corpora . . . secundum quod habent formam, agunt; secundum vero quod habent materiam, patiuntur »; *Contr. Gent.*, lib. III, c. 69.

2) « Diversitas specierum est secundum formam »; 1ª 2ae, q LIV, a. 1 ad 1.

mitti nequit. Etenim, cum extensio, prout extensio est, ad quamlibet figuram sit per se indifferens, oportet huiusmodi indifferentiam etiam inveniri in principio, ex quo extensio emergit; unde diversitas figurae corporum ab eodem principio, ac extensio, repeti nequit. Adde, quod, uti inferius dicemus, figura cuiuslibet corporis a specifica eius natura derivatur [1]; quare cum specifica diversitas corporum, ut modo diximus, a principio, ex quo extensio pullulat, oriri nequeat, ne figura quidem cuiuslibet corporis ab eo repetenda est.

ARTICVLVS OCTAVVS

Quaenam sit essentia corporis, investigatur

92. Neminem fore confidimus, qui existimet nos, postquam principia constitutiva corporis novimus, quaestionem frustra instituere de essentia corporis, hac ratione promotus, quod essentia corporis a principiis constitutivis eius minime distinguitur. Namque ex eo ipso, quod essentia corporis a principiis constitutivis eiusdem, nempe ex materia, et forma, conflatur, liquido conficitur *esse essentiale* corporis non esse proprium solius formae, aut solius materiae, sed ex utriusque copulatione exurgere. Et sane, forma, uti ante vidimus, est quidem principium τοῦ *esse* corporis, seu quo res est corpus, sed ex se sola non constituit *esse* corporis, quippe quod corpus ex copulatione formae cum materia constituitur. Apposite s. Thomas: « Cum esse consequitur compositionem materiae, et formae, quamvis forma sit principium esse, non tamen denominatur aliquod ens a forma, sed a toto; et ideo essentia non dicit formam tantum, sed in compositis ex materia, et forma dicit totum, et hoc etiam dicitur quidditas, et natura rei [2] ». Iam, si *esse* corporis neque ex sola forma, neque ex sola materia, sed ex copulatione utriusque efficitur, satis non est ad naturam corporis intelligendam cognoscere, quid sit forma, et quid sit materia, sed cognoscere etiam oportet, quid sit corpus, quod ex utraque conflatur, sive in quo consistat essentia,

---

1) « Figura est quasi certum signum ostendens unitatem, et differentiam speciei »; *In lib. II Sent.*, Dist. XVI, q. I, a. 1 *sol.*

2) *In lib. I Sent.*, Dist. XXIII, q. I, a. 1 *sol.* Quod rursus inculcavit hoc in loco: « In rebus compositis ex materia, et forma essentia significat non solum formam, nec solum materiam, sed compositum ex materia, et forma communi, prout sunt principia speciei »; I, q. XXIX, a. 2 ad 3.

seu *esse essentiale* corporis, quod ex copulatione formae cum materia constituitur.

93. Antequam valde dissidentes de hac magni momenti controversia opiniones Philosophorum ad examen revocemus, Lockio occurrendum nobis est asserenti essentiam corporis esse nobis ignotam. Is, ratus essentiam corporis positam esse in collectione omnium eius proprietatum statuit essentiam corporis nobis latere, quippe quod non omnes proprietates eius exploratas habeamus [1]. At ipse mire deceptus est. Primo enim eius opinio falso, absurdoque pronuntiato innititur, quia nullius rei essentia, sive substantia, uti alibi vidimus [2], in collectione omnium eius proprietatum consistere potest. Secundo, falsa, et absurda in se est, quia essentia corporis, uti ex dicendis patescet, nobis non latet, et verum non est, uti ante demonstravimus [3], illud, quod Lockius cum aliis autumavit, essentias rerum nobis perspectas esse non posse. Tertio, ad absurdum consectarium ducit, quia cunctas scientias physicas tollit. Quod probatur hoc brevi argumento: Ignorata essentia, seu definitione corporis, primum, et proprium principium ignoratur, ex quo physica proficisci debet, quia corpus est obiectum physicae. Atqui, ignorato principio primo, et proximo alicuius rei, scientiam eius construere haud possibile est [4]. Ergo, si essentia corporis nos latere dicatur, omnis scientia rerum naturalium tollenda est [5].

94. Iam, si essentiam corporis nobis haud latere certum est, inspicere oportet, quaenam ipsa sit. Corpus id esse, quod trina dimensione, nempe longitudine, latitudine, et profunditate pollet, cunctis antiquis Philosophis communis opinio fuit [6]. At, utrum, nec ne in hac trina dimensione essentia corporis consistat, inter illos haud convenisse videtur. Nam Sextus Empiricus auctor est alios in ea

---

1) *Essai* etc., lib. III, c. 6, § 21, t. III, p. 165-167, ed. cit. Lockii opinio non modo incredulis, et deistis saec. XVII, et XVIII, sed, quod valde mireris, quibusdam eorum impugnatoribus probata est. E. g., Ab. Para du Phanjas, postquam cuncta placita Philosophorum disiicere studuit, hoc corollarium inde elicuit: « Essentia materiae, sive intima proprietas substantiam determinans, ut sit materia potius, quam alia substantiae species, latet, fortasse etiam semper latebit »; *Theoria entium insensibilium*, vert. e gall. serm. F. T., tract. VII, sect. 1, § 1392, t. III, p. 447, Venetiis 1792.

2) *Ontol.*, p. 112-113.

3) *Ibid.*, p. 50-51. — 4) Cf *Log.*, p. II, c. III, art. 2, p. 143.

5) De sententia Kantii contendentis notionem corporis esse omnino phaenomenicam, quia ipsa per formam sensibilitatis apprehenditur, disseruimus vol. I, *Ideal.*, c. I, art. 3, p. 471.

6) Cf Plut., *De placit. phil.*, lib. I, c. 12; Sext. Emp., *Advers. Phys. Mathem.*, lib. I, c. 5, sect. 367; Laert., lib. VII, segm. 135.

sententia fuisse, quod corpus ab illis tribus dimensionibus separabile est, alios autem, quod corpus in trium illarum dimensionum coacervatione consistit [1].

95. Posteriorem sententiam in recenti aetate Cartesius accurate instauravit, acriterque defendit, ita ut eius auctor vulgo praedicetur. Praecipuum argumentum, quo opinionem suam communivit, huc redit: Illud corporis essentia dicendum est, quod primum in illo concipitur, et a quo cetera omnia oriuntur, quae in eodem corpore sunt; atqui hoc est trina dimensio, sive extensio; ergo trina dimensio essentia corporis dicenda est [2]. Cartesio, praeter alios multos, Malebranchius adhaesit [3]. Sed ab hac sententia discessit post Epicurum [4] Gassendus. Qui voluit essentiam corporis in actuali impenetrabilitate, quae rectius *soliditas* vocari potest, positam esse, propterea quod corpus non aliter a nobis, quam veluti aliqua substantia impenetrabilis concipitur [5].

96. Multi recentes, iique non supremi subsellii essentiam corporum in eo sitam esse volunt, quod ex substantiis physicis veluti partibus confletur, propterea quod corpus, quocumque modo concipiatur, veluti collectio partium substantialium necessario concipi debet [6].

97. Verum ab his omnibus valde dissident post Aristotelem [7] omnes, si Ockamum [8], einsque discipulos exceperis, Doctores mediae aetatis, et qui deinceps s. Thomae, et Scoti placita defenderunt. Hi enim concorditer docuerunt, quamvis corpus tribus dimensionibus natura sua praeditum sit, tamen has ad essentiam eius non pertinere, ita ut ex virtute Dei separari ab ipso queant [9]. Cum autem animo

---

[1]) *Loc. cit.*, sect. 368.

[2]) *Les principes de la phil.*, part. I, § 53, *Oeuvr. phil.*, t. I, p. 255, et 256, et part. II, § 4, 9, et 10, p. 276. et 280, ed. cit.

[3]) *Entretiens* etc., Entret. 1e, *Oeuvr.* ed. Jul. Simon, Ser. 1e, p. 5, Paris 1842.

[4]) Plut., *De placit. phil.*, lib. I, c. 12, ed. XII.

[5]) *Physic.*, lib. III, sect. 1, c. 6, ed. cit.

[6]) Hinc in multis philosophiae Institutionibus corpus vulgo definitur id, quod ex partibus constat, eamdemque esse compositi, et corporis notionem asseritur.

[7]) Hic (*Quodlib.* IV, q. XXIX) recentibus Philosophis, quos postremo loco nominavimus, praelusit; nam contendit quantitatem non distingui a substantia, sed substantiam, prout est ens per se subsistens, dici substantiam, et prout habet partes extra partes, dici quantitatem.

[8]) *Met.*, lib. VI, c. 3, § 3, et 4, ed. Didot.

[9]) Haec sententia auctoritate ss. Patrum quoque probata est. Hi enim, quoniam docent in corpore aliud esse quantitatem, aliud vero id, quod quantitate pollet, satis ostendunt ab illorum sententia abhorruisse, qui essentiam

reputarent extensionem esse corporis proprietatem, quae ad duo eius principia constitutiva refertur, quaeque prima omnium, et veluti ceterarum proprietatum fundamentum intelligitur, essentiam corporis in *exigentia extensionis*, sive, ut nonnulli aiunt, in *extensione radicali* positam esse decreverunt. Hac quoque in re Leibnitius Scholasticis plausit, quippe qui naturam corporis non in actuali extensione, sed in *exigentia* extensionis positam esse dixit [1]. Neque ab ea sententia, ut de Scholasticis recentibus taceamus, Ed. Corsinius in litteris, scientiisque adprime eruditus abhorruit [2].

98. Ad huius quaestionis tutam, planamque solutionem inveniendam doctrina Ecclesiae Catholicae de SS. Eucharistiae Sacramento plurimum adiumenti nobis affert, non quidem ut ex ipsa argumenta ad iudicium de variis sententiis ferendum sumamus, sed ut ad veram sententiam detegendam, falsasque explodendas facilior adytus nobis patescat. Nam, cum pronuntiata rationis cum Fidei Catholicae decretis pugnare nequeant [3], id argumento nobis esse debet sententias de essentia corporis, quae doctrinae Ecclesiae Catholicae de SS. Eucharistiae Sacramento adversantur, nondum ullo examine instituto, pro falsis habendas esse, neque aliam nobis amplectendam, quam quae cum ipsa omnino consentit. Hoc autem iis, quae de Criterio veri statuimus, adprime consentaneum est. Nos enim ostendimus doctrinam a Deo revelatam, quam Ecclesia Catholica credendam nobis proponit, Philosopho Christiano prae oculis habendam esse non solum ut nihil doceat, quod illius decretis adversatur, sed etiam ut ab illa in arduis suis disquisitionibus adiuvetur [4].

99. Iamvero Sacrosancta Synodus Trid. decrevit in SS. Eucharistiae Sacramento, peracta consecratione, totam substantiam panis in Corpus Christi, et totam substantiam vini in Sanguinem Eius

---

corporis in trina dimensione, sive in quantitate posuerunt. Cf s. Greg.Nyss., *De hominis opificio*, c. 24, ed. Migne; s. Basil., *Homil.* VI *in Hexaem.*, n.3; s. Aug., *De Trin.*, lib. V, c. 10.

1) *Syst. theol.*, p. 194, ed. cit. Cf quae diximus in *Ontol.*, p. 139, not.2. Alibi aperte asseruit « aliam esse notionem corporis, aliam vero extensionis », et, « quamvis omne corpus natura sua sit extensum, non esse tamen confundendam notionem corporis cum notione extensionis »; *Lettre sur la question, si l' essence du corps consiste dans l' étendue*, p. 112, et 113, ed. cit.

2) *Op. cit.*, Disput. V, tract. III, c. 1, § 29, t. cit., p. 193, ed. cit.

3) Cf vol. I, *Criteriol.* c. un., art. 7, p. 619.

4) Cf *ibid.*, art. 9, p. 630.

converti [1], et Catechismus Romanus, qui ad illius Synodi doctrinam exponendam concinnatus fuit, tradit Christum Dominum in Sacramento non esse « ut magnus, et parvus est, quod ad quantitatem pertinet, sed ut substantia est [2] ». Atqui haec duo illustri argumento sunt essentiam corporis positam non esse in trina dimensione, sive in extensione. Namque, si tres dimensiones essentiam corporis constituerent, illae ab ista separari numquam possent; at vero, si res ita se haberet, profecto in SS. Eucharistiae Sacramento nec tres dimensiones panis, et vini remanere possent sine substantia, nec substantia panis in Corpus Christi, non prout est quantum, sed prout est substantia, converti posset [3]. Ergo ex decreto Synodi Trid., et doctrina Catechismi Rom., qui illud exposuit, essentia corporis in tribus dimensionibus ponenda non est. Itaque, antequam examen huius quaestionis instituamus, persuasum nobis esse debet absurdam esse opinionem Cartesianorum, qui essentiam corporis in trina dimensione positam esse volunt [4].

---

1) *Sess.* XIII, can. 2.

2) *Catech. Rom.*, pars II, c. 4, n. 43. Audiatur s. Thomas : « Ex vi Sacramenti est in hoc Sacramento illud, in quod directe conversio terminatur. Conversio autem, quae fit in hoc Sacramento, directe terminatur ad substantiam Corporis Christi, non autem ad dimensiones Eius »; 3, q. LXXVI, a. 4 c.

3) Apposite s. Thomas advertit subiectum accidentium panis, et vini, quae remanent in Sacramento Eucharistiae, non esse substantiam panis, et vini, aut substantiam, vel quantitatem Corporis Christi, sed quantitatem dimensivam ipsius panis, atque ipsius vini. « Necesse est, ait, dicere, quod accidentia alia, quae remanent in hoc Sacramento, esse sicut in subiecto, in quantitate dimensiva panis, vel vini remanente »; 3, q. LXXVII, a. 2 c. Cf quae diximus p. 142, not. 3.

4) Cartesiani multa commenti sunt, ut se ab hac gravissima difficultate expedirent. Potiora duo sunt, scilicet 1° quod nihil vetat res, cum ad ordinem supernaturalem elevantur, essentia privari, qua in ordine naturali gaudent; 2° quod Deus essentias rerum, ut Cartesius docuerat, mutare potest (vid. Cailly, Rohault, aliosque Cartesianos, quos recensuit p. Valois sub nomine Ludovici de la Ville (in op. *Sentimens de M.r Descartes*, *touchant l' essence, et les proprietès du corps opposès à la Doctrine de l' Eglise*, Part. 2, c. 4, a. 3). Ast utrumque absurdum est. Et sane, quod ad primum attinet, nullus Cartesianus dubitare potest, quin accidens rerum creatarum sit ad ordinem supernaturalem elevari. Atqui id, quod accidit alicui rei, naturam, seu essentiam eius mutare non potest. Ergo ex eo, quod res naturales ad ordinem supernaturalem elevantur, naturam suam amittere non possunt. Quare, si tres dimensiones essentiam, seu substantiam corporis constituerent, secundum Cartesianos tenendum foret, quoniam tres dimensiones in SS. Eucharistiae Sacramento, peracta consecratione, remanent, in ipso remanere non tantum accidentia panis, sed ipsam substantiam panis. Alte-

100. Nec putandum est rationem hac in re Revelationi, prout ab Ecclesia Catholica exponitur, contradicere, quemadmodum Protestantes, et Deistae obganniunt. Etenim, ipso iudice Leibnitio, viro inter Protestantes celeberrimo, nulla demonstratio a Cartesianis pro hac magistri sui sententia adducta est, atque e contrario *solide* demonstrari potest naturam corporis *exigere*, ut sit extensum, sed necesse non esse, ut semper actu extensum sit [1].

101. Et scite haec duo summus ille Vir asseruit. Namque essentiam corporis non consistere in tribus dimensionibus satis luculenta ratio nobis suadet, nihilque negotii argumenta a Cartesianis concinnata nobis facessunt.

102. Atque, ut a priori capite ordiamur, argumentum, quo post Scholasticos Corsinius [2], Leibnitius [3], Para du Panjas [4], aliisque missis, nuper Tongiorgius [5] ad Cartesii sententiam explodendam usi sunt, ita se habet: Si essentia corporis in trina dimensione posita esset, consequeretur, ubicumque existit trina dimensio, ibi corpus inveniri oportere, quippe quod nulla res sine essentia sua esse, ac intelligi potest. Atqui consequens est falsum. Nam trina dimensio non solum in corpore, sed etiam in loco, et spatio, quae corpora non sunt, invenitur, quia utrumque cum secundum longitudinem, tum secundum latitudinem, tum denique secundum profunditatem metiri nobis licet [6]. Ergo trina dimensio essentiam corporis haud constituit [7].

---

rum vero, quia, cum naturae rerum immutabilis sint (cf *Ontol.*, p. 56 60), Deus ipsas mutare non potest.

[1]) En praeclarum locum Leibnitii : « Sed tantum abest, ut quisquam Philosophorum iactatam illam demonstrationem absolverit, ut contra potius solide ostendi posse videatur exigere quidem naturam corporis, ut extensum sit, nisi obex a Deo ponatur; essentiam tamen corporis consistere in materia, et forma substantiali, hoc est, in principio passionis, et actionis, substantiae enim est agere, et pati posse. Itaque materia est prima potentia passiva, forma autem substantialis est actus primus, sive prima potentia activa, quae ut loco certae magnitudinis definiantur, ordo quidem rerum naturalium postulat, non vero necessitas absoluta cogit »; *System. theol.*, p. 194, ed. cit.

[2]) *Op. cit.*, *Phys. gen.*, tract. III, c. I, § 6, t. II, p. 187 sqq.

[3]) LL. cit. — [4]) *Op. cit.*, tract. et sect. cit., § 1379.

[5]) *Op. cit.*, *Cosmol.*, lib. I, c. II, § 60, t. II, p. 230, ed. cit.

[6]) « Dimensionem, inquit s. Bonaventura, potest habere aliquid dupliciter, vel ex se, vel ex ratione eius, in quo est. Si ex se, sic est corpus, si aliunde, non oportet »; *In lib. II Sent.*, Dist. XIII, a. 3, q. 1 *ad arg.* Cf s. Thom., *In lib. II Sent.*, Dist. XVII, q. II, a. 1 *sol.*

[7]) Hinc s. Thomas inquit: « Corpus habet terminos duplicis rationis, sci-

103. Accedit 1° quod in corpore, uti a Corsinio [1], aliisque observatum fuit, extensio, seu quantitas, perinde ac qualitas, aliaque accidentia, a substantia re ipsa distinguitur, quippe quod extensio concipi non potest, quin concipiatur extensio alicuius rei, hoc est, res, quae est estensa [2]. Atqui quoniam extensio a substantia re ipsa distinguitur, sequitur essentiam corporis non posse in extensione constitui, quia, cum essentia rei ipsam rem constituat, corpus a sua essentia nec distingui, nec veluti distinctum intelligi potest. Ergo essentia corporis ponenda non est in trina dimensione, sed corpus veluti substantia, quae trinam dimensionem expostulat, intelligendum est [3]. 2° Quod, observante Lejbuitio, « si essentia corporis in extensione consisteret, ratio omnium proprietatum, quae in corpore conspiciuntur, ex ea sola reddenda foret [4]». Atqui, ut idem Leibnitius innuit, nosque inferius ostendemus, ex sola extensione ratio reddi non potest omnium proprietatum, quae in corpore conspicuae nobis sunt. Falsus igitur est Cartesius, quod ratus omnia, quae conspicua nobis in corpore sunt, ab extensione manare, essentiam corporis in extensione posuit.

104. Quandoquidem Cartesium in essentia corporis definienda a vero aberrasse ostendimus, nihil est, cur sententia Gassendi nos moretur. Nam, si essentia corporis non est posita in extensione actuali; pro certo habendum est ipsam ne in impenetrabilitate quidem actuali posse consistere, quippe quod extensionem impenetrabilitas, veluti secundaria quaedam proprietas corporis, consequitur. Et sane, partes corporis, ut mox dicemus, sunt impenetrabiles, quia ipsae, cum distinguantur secundum *esse*, distinguuntur quoque secundum situm [5]. Atqui extensio, seu quantitas corporis efficit, ut

---

licet quantitatis, et essentiae » (*In lib. II Sent.*, Dist. VIII, q. I, a. 5 ad 3); atque ibidem (lib. IV, Dist. XII, q. I, a. 1, *sol.* 3 c.): « Quantitas non claudit materiam sensibilem in ratione sua, quamvis claudat materiam intelligibilem ».

1) *Op. cit.*, ibid., § 4, p. 187.

2) « Quantitas, ait Aquinas, secundum esse suum dependet a substantia, sicut et alia accidentia »; *In lib. IV Sent.*, Dist. XII, q. I, a. 1, *sol.* 3 c. Vnde « Corporeitas, idem inquit, prout est in genere quantitatis, non est rei naturalis quidditas, sed eius accidens, scilicet trina dimensio »; *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. X, a. 4 ad 3.

3) « Ex hoc, quod materia constituitur in esse corporeo per formas, statim consequitur, ut sint in ea dimensiones »; *Qq. dispp.*, q. un. *De Anim.*, a. 9 c.

4) *Lettre sur la question, si l' existence du corps* etc., p. 113, ed. cit.

5) « Nihil potest prohibere corpus aliquod, ne sit simul situatum cum a-

partes eius inter se distinguantur, atque illarum una extra aliam sit [1]. Ab extensione igitur, seu a quantitate corporis impenetrabilitas partium repetenda est. Iam, quoniam essentia cuiuslibet rei debet esse aliquid; quod primum in re esse intelligitur, essentia rei, si posita non est in extensione actuali, eo minus in actuali impenetrabilitate partium posita esse potest. Accedit, quod, ut apud Theologos Catholicos videre licet, partes Corporis Christi in Eucharistia, et corpora gloriosa Sanctorum virtute Divina impenetrabilitate carent. Atqui virtute Divina effici nequit, ut res essentiis suis destituantur. Ergo essentia corporis in impenetrabilitate poni non potest [2].

105. Denique essentiam corporis in collectione plurium substantiarum compositarum reponendam non esse adeo per se patet, ut fere non egeat demonstratione. Et sane, quodlibet corpus, uti ante innuimus, unum per se esse debet, quia quodlibet ens, hoc ipso quod est ens, est unum per se. Atqui plures substantiae compositae, si uniantur, efficiunt unum per accidens [3], non vero per se. Ergo essentia corporis in collectione plurium substantiarum compositarum posita esse nequit. Re quidem vera, partes corporis, uti ostendimus, corpus constituere non possunt sine aliqua vi, qua continentur, atque unum efficiunt. Iam, si praeter partes, ex quibus corpus coalescit, et quae principium eius passivum efformant, opus est ad corpus efficiendum aliqua vi, seu principio activo, liquet essentiam corporis ex eo constitui non posse, quod corpus ex pluribus substantiis compositis, ceu sui partibus, conflatur.

106. Explosis hisce sententiis, certum nobis secundum Scholasticos, Corsinium, Leibnitium aliosque est essentiam corporis in eo positam esse, quod trinam dimensionem *exigit*, sive quod est substantia composita ad trinam dimensionem recipiendam apta. Enimvero haec

---

lio corpore in eodem loco, nisi hoc, quod in eo requirit diversum situm; nihil enim est impedimentum identitati, nisi quod est causa diversitatis »; *In lib. IV Sent.*, Dist. XLIV, q. II, a. 2 *sol.* 2 c.

[1]) « Cui (*quantitati dimensivae*) per se convenit situs, cadit enim in definitione eius, quia quantitas dimensiva est quantitas habens situm; et inde est, quod, remotis omnibus aliis, quae sunt in re, talis distinctionis necessitas invenitur in sola quantitate dimensiva »; *Ibid.*

[2]) Id, quod inferius ostendemus, lubet in praesentia declarare hoc loco s. Thomae: « Secundum naturam subiecti competit ut resistat cuilibet alteri corpori transeunti, ita quod non possit esse cum eo simul in eodem loco, sed miraculose hoc potest divina virtute contingere ad nutum ipsius, quod sit cum alio corpore in eodem loco, et sic non resistat ei transeunti »; *In lib. IV Sent.*, Dist. XLIV, q. II, a. 2, *sol.* 6 c.

[3]) Cf *Ontol.*, p. 63.

duo, quemadmodum inferius dicemus certa sunt: 1° corpus sine trina dimensione, hoc est, extensione, proindeque sine actuali impenetrabilitate naturaliter esse non posse; 2° quamvis non omnes proprietates corporis a trina eius dimensione oriantur, tamen trinam dimensionem in corpore intelligi veluti fundamentum, et subiectum omnium proprietatum, atque affectionum, quae in ipso corpore sunt. Iam, si his duobus tertium adiiciatur, quod modo ostendimus, scilicet essentiam corporis non esse positam in actuali extensione, non aliud restat, quam ut statuamus essentiam corporis consistere in *exigentia* triplicis dimensionis, sive, ut s. Thomas ait, in eo, quod rei corporali debetur tres habere dimensiones [1]. Nam, si essentia corporis in *exigentia* extensionis, sive in ratione substantiae compositae ad trinam dimensionem aptae reponi dicatur, commode intelligi potest, quomodo, dum extensio actualis non constituit essentiam corporis, corpus intelligi nequeat sine extensione, quae cunctorum eius proprietatum, atque affectionum fundamentum, et subiectum est. Et sane, si quod corpus per miraculum extensione expolietur, ipsum hanc semper *exigit*, neque hac *exigentia* expoliari potest, quippe quod si licet nobis substantiam corpoream sine actuali extensione intelligere, necesse certe est, ut illam veluti aptam ad hanc recipiendam intelligamus.

107. Ceterum id demonstratione directa evinci potest his argumentis: 1° Essentia substantiae corporeae in illa extensione est reponenda, quae ipsi dumtaxat convenit. Atqui extensio *radicalis*, non vero actualis convenit uni substantiae corporeae, quia extensio actualis convenit quoque accidentibus, at non *radicalis*, sive *exigentia* extensionis, quia accidentia non per se, sed ratione subiecti, in quo sunt, extensionem exigunt [2]. Ergo extensio *radicalis*, non vero actualis essentiam substantiae corporeae constituit. 2° Scitum est aliam esse naturam corporis physici, de quo hic agimus, aliam autem naturam corporis mathematici. Etenim, uti post Aristotelem [3] s. Basilius advertit, corpus est obiectum physicae, prout in rerum na-

---

1) « Corporeitas . . . accipi potest . . . secundum quod est forma substantialis corporis, prout in genere substantiae collocatur; et sic corporeitas cuiuscumque corporis nihil est aliud, quam forma substantialis eius, secundum quam in genere, et specie collocatur; ex qua debetur rei corporali, quod habeat tres dimensiones »; *Contr. Gent.*, lib. IV, c. 81.

2) « Quantitas dimensiva est quorumdam per accidens, sicut albedinis . . . ; sed per se invenitur in corporibus »; *In lib. I Sent.*, Dist. XVII, q. II, a. 1 *sol.*

3) *Met.*, lib. X, c. 3, § 7, ed. Didot.

tura existit, hoc est, spectatum cum qualitatibus sensibilibus, quibus in rerum natura ornatur; obiectum autem mathematicae est, prout ab omni qualitate sensibili abstrahit. Atqui essentia corporis mathematici in trina dimensione posita est, quia nihil aliud in eo praeter tres dimensiones invenitur [1]. Necesse igitur est, ut aliud praeter tres dimensiones in corpore physico inveniatur, per quod a corpore mathematico discriminatur. Quod quidem aliud, cum fundamentum et subiectum esse debeat omnium proprietatum corporis, nonnisi *exigentia* extensionis, nempe *extensio radicalis* esse potet.

Quae cum ita sint, corpus apposite dici potest cum Eduardo Corsinio, p. Liberatore, aliisque, *substantia trinam exigens dimensionem* [2].

108. Restat, ut quaedam argumenta, quibus Cartesiani vel suam sententiam statuere, vel scholasticam oppugnare conantur, expendamus. Gassendistas omittimus, quia horum sententia ad Cartesianam, ut diximus, fere recidit.

109. Obii. Cartesius: Quidquid in idea clara, et distincta alicuius rei continetur, eius essentiam constituit. Atqui in idea clara, et distincta corporis non aliud, quam eius extensio, continetur. Ergo extensio essentiam corporis constituit [3].

110. Resp. *Trans. mai.*, *neg. min.*, *neg. cons. Trans. mai.*, inquimus, quia illud principium Cartesianorum pronuntiatis methodologiae, ac idealogiae, quae iam statuimus, aperte adversatur. Quod ad minorem attinet, nos Cartesio largimur in idea clara, et distincta corporis trinam dimensionem contineri, quippe quod omne corpus

---

1) Cf *Ontol.*, p. 151, not. 1. « Et quidem, ait s. Basilius, philosophi hoc corpus dicunt firmum, quod quasi solidum est, et plenum, quod ita appellatur, ut a mathematico distinguatur. Est autem mathematicum, quod in solis consistit dimensionibus, latitudine, inquam, ac profunditate, et longitudine. Firmum autem illud est, in quo praeter dimensiones durities etiam, et renisus est » (*Hom.* III *in Hexaem.*, n. 4). Quam ob causam tres dimensiones quantitatis simul iunctae, tum quoque, cum a materia sensibili divisae considerantur, nomine *corporis* donentur, s. Thomas breviter explicuit his verbis: « Hoc nomen, corpus, impositum est ad significandum quoddam genus substantiarum ex eo, quod in eis inveniuntur tres dimensiones. Et ideo aliquando ponitur hoc nomen, corpus, ad significandas tres dimensiones, secundum quod corpus ponitur species quantitatis »; I, q. XVIII, a. 2 c.

2) His verbis a p. Liberatore declaratur (*Inst. ad trienn.*, *Cosmol.*, c. 2, art. 4, p. 475, ed. cit.). Corsinius inquit: « . . . constitutivum corporis dicimus esse substantiam, quae exigat extensionem »; *Op. cit.*, ibid. § 19, p. 193.

3) *Les princip. de la phil.*, part. II, c. 4, *Oeuvr. phil.*, t. I, p. 276, ed. cit.

tribus dimensionibus naturaliter praeditum esse clare, et distincte concipimus. At non aliud, quam tres dimensiones, in idea clara, et distincta corporis contineri negamus; siquidem e contrario nos non possumus in corpore longitudinem, latitudinem, et profunditatem intelligere, nisi aliquod subiectum, quod sit longum, latum, et profundum, concipiamus, quodque substantia corporis nuncupatur. Quoniam autem quoque intelligimus tres dimensiones a substantia, cui inhaerent, re distingui, et quae in re distinguuntur, ab se, virtute divina, posse invicem separari [1], inde perspicimus essentiam corporis reponendam non esse in tribus dimensionibus, sed in substantia, quae ad tres dimensiones in se recipiendas apta est, sive, ut secundum Scholam Leibnitius loqui maluit, tres dimensiones exigit [2].

111. Ob. Cartesiani: SS. Patres, in primisque s. Augustinus [3], aperte edocent non posse ullum esse corpus sine aliqua extensione, adeo ut, sublata extensione, simul corpus auferatur. Ergo opinio, quae essentiam corporis in extensione admittit, philosophiae Christianae consentanea dicenda est.

112. Resp. *Dist. ant.* Si spectetur essentia, *neg. ant.*; sin existentia, *subdist. ant.*, naturaliter, *conc. ant.*; virtute Divina, *neg. ant.* *Neg. cons.* SS. Patres, cum docent nullum corpus dari posse sine

---

[1]) Audi s. Basilium: « Nec mihi dixeris fieri non posse, ut haec (*lux, et corpus*) a se invicem separentur. Neque enim aio lucis a solari corpore separationem mihi et tibi esse possibilem; sed quae nostra cogitatione dividi possunt, ea dico a naturae conditore etiam reipsa seiungi posse »; *In Hexaëm. Hom.* VI, n. 3.

[2]) Error Cartesii ex eo ortus est, quod vir in Geometria egregie versatus, cum non aliam essentiam in corpore, quam quae in trina dimensione posita est, a Geometris considerari animadvertisset, hanc quoque esse essentiam corporis physici existimavit, ita ut corpus physicum a mathematico distinguatur non ratione extensionis, quae utrique essentialis est, sed ratione proprietatum, quae uni corpori physico conveniunt. Verum alia est, uti ex s. Basilio, aristotelicae doctrinae hac in re interprete, vidimus (p. 296, not. 1), natura corporis physici, alia vero natura corporis mathematici; quare ex eo quod extensio corpori mathematico cum physico communis est, concludendum non est ipsam ex se sola corpus physicum constituere, alioquin unum ab alio non distingueretur, sed oportet esse in corpore physico quidquam aliud, per quod a mera extensione, sive a corpore mathematico distinguitur. Cf Corsini, *Op. cit.*, ibid., § 9-13, p. 189 sqq.

[3]) En locum s. Augustini, quem Cartesiani abutuntur: « Prius abs te quaero, utrum corpus ullum putes esse, quod non pro modo suo habeat aliquam longitudinem, et altitudinem. Si hoc demas corporibus, quantum mea opinio est, neque sentiri possunt, neque omnino corpora esse recte existimavi »; *De quant. an.*, n. 6. Huic adduut *De Gen. ad litt.*, lib. VII, c. 21, et lib. VIII, c. 22; *Epist.* CLXXXVII etc.

tribus dimensionibus, non illud sibi volunt essentiam corporis in ipsis esse positam, sed nullum corpus naturaliter esse posse, quod illarum expers sit, quia quantitas est proprietas corporis, quae veluti prima, et fundamentum reliquarum proprietatum intelligitur. Quod quidem aperte evincitur vel hoc uno argumento: Si essentia corporis in quantitate posita esset, procul dubio quantitas a subiecto, quod est *quantum*, minime distingueretur, neque fieri posset virtute Divina, ut corpus quantitate expolietur. Iamvero ss. Patres, uti vidimus, aperte docent aliud esse quantitatem, aliud vero corpus, quod ipsi subiicitur, et quantitatem, perinde ac qualitatem, aliaque accidentia a corpore virtute Divina posse separari. Locis omissis, quae alias citavimus [1], lubet hunc s. Augustini adiicere: « In rebus, quae participatione magnitudinis magnae sunt, quibus est aliud esse, aliud magnas esse, sicut magna domus, et magnus mons. . . , in his ergo rebus aliud est magnitudo, aliud quod ab ea magnitudine magnum est, et prorsus non hoc est magnitudo, quod est magna domus [2] ». Itaque dicendum est, ss. Patres non aliud sibi voluisse, quam quod corpus trinam dimensionem expostulat, eaque naturaliter expoliari nequit [3].

CAPVT SECVNDVM

De proprietatibus corporis

113. Postquam novimus, quae sunt principia constitutiva corporis, et in quo essentia corporis, quae ab ipsis constituitur, posita est, natura tractationis postulat, ut ad proprietates eius indagandas progrediamur [4]. Quandoquidem vero philosophiam intra limites,

---

1) P. 289, not. 9.

2) *De Trin.*, lib. V, c. 10, n. 11.

3) Re vera in loco, quem ex libro *De quant. anim.* s. Augustini Cartesiani adducunt, sanctus Doctor essentiam animae non inquirit, sed tantum probat animam non esse corpus, quia animae convenire nequit trina dimensio, quae est prima proprietas corporum, ceterarumque fundamentum. Iam nemo non videt huic argumento omnem vim inesse, sive trina dimensio essentia, sive proprietas prima corporis esse dicatur.

4) Nemo existimet nos hac in re a methodo, quam sectari nobis proposuimus, abscedere, et Physicos ex Scholis Schellinghii et Heghelii imitari, qui naturam, proprietatesque corporis *a priori* investigare conati sunt. Nam, quamvis proprietates corporis experientia conspicuae nobis sint, tamen, quoniam ab essentia promanant, illarum naturas, nonnisi iam intellecta essentia corporis, cognoscere nobis licet. Quare visum nobis est primo ex quibusdam

quos recentes ei praefixere, coactam scribere propositum nobis est, hanc quaestionem de proprietatibus corporis breviter, atque ex ea parte tantum, quatenus ad rem nostram spectat, persequemur.

ARTICVLVS PRIMVS

Potiores Philosophorum opiniones recensentur

114. Aristoteles, ni fallimur, unus antiquorum, quantum ex historiae monumentis constat, hac de re dilucide egit. Namque Democritus, aliique veteres naturae interpretes, sive, uti Aristoteles eos vocat, Physiologi, cum omnia corpora ex atomis efformata esse, et non alio sensu, quam tactu, naturam illorum nobis patescere arbitrarentur, non alias qualitates in corpore agnoverunt, nisi *figuram*, *motum*, aliasque, quae ex diversis atomorum combinationibus oriri possunt, quasque recentes, ut mox videbimus, primarias vocant [1]. De Platone in eius Dialogis, et de Stoicis [2] apud veteres circa naturam, et numerum qualitatum corporis nihil certi, exploratique invenitur. Itaque Aristotelis sententiam secundum Scholasticos, qui illam evolverunt, exponamus.

115. Scholastici docuerunt, quoniam essentia corporis ex duobus

---

proprietatibus corporum, quae perspicuae sensibus sunt, ad investigandum corporis essentiam, et principia, ex quibus ipsa efficitur, progredi, deinde ex cognitione essentiae corporis ad naturam proprietatum eius indagandam regredi. Quae quidem est methodus illa *regressiva*, quam in scientiae rerum adquisitione ceteris anteferendam esse in *Logica* diximus. Hoc iam nos monuerat s. Thomas, quippe qui in philosophia naturali rationem cum experientia coniungendam esse docuit, quia experientia phaenomena naturae nobis innotescunt, ratione autem illorum causae, quoad fieri potest, indagantur. Cf *Opusc.* LXX, *Super lib. Boëtii De Trinit.*, lect. II, q. II, a. 2 c.

[1]) Vid. Arist., *De sensu, et sensili*, c. 4, ed. Didot. E re est audire Christianum Garve: « Quare concludebant hunc sensum (*tactum*) docere nos veram corporum naturam, caeteros eorum externas modo species ostendere. Inde orta est Philosophia illa corpuscularis, quae corporibus has solas qualitates relinquit, quae tangendo percipiuntur, motum, et figuram, et partium collocationem, caeteras omnes detrahit, negans colores et sonos, dumtaxat ut corporum qualitates, aliud aliquid esse praeter minutissimarum partium situs et motus. Atque hanc sententiam iis recte tribui, qui atomos, sive corporum elementa, praeter figuram, et motum, nihil habentia proprii, adhibuerunt ad mundi fabricam explicandam, auctor est Aristoteles, qui hanc sententiam oppugnaturus, eam luculenter exposuit »; *Legendorum Philosophorum veterum praecepta nonnulla, et exemplum*, p. 29, et 30., Lipsiae 1770. Locus Stagiritae ille est, quem modo citavimus.

[2]) Cf Lipsium, *Physiol. Stoic.*, lib. II, diss. IV, p. 144 sqq, ed. cit.

principiis, nempe materia, et forma, constituitur, duas proprietates nobis manifestari in corpore, quae primo ab essentia eius promanant, et ceterarum sunt fundamentum, easque esse *quantitatem*, quae a principio materiali exurgit, et *qualitatem*, quae a principio formali pullulat [1]. Figuram cum his coniungebant, quia ipsam veluti qualitatem quantitatis spectabant [2]. Reliquas proprietates, seu affectiones corporis in *primas*, et *secundas* dividebant. *Primas* vocabant *calorem*, *frigus*, *humiditatem*, et *siccitatem*, utpote quae et ab aliis non oriri, et ad generationem maxime concurrere existimabant, easque ad tactum referebant. Ceteras, quae vel ad eumdem tactum, puta *duritiem*, et *mollitiem*, vel ad *gustum*, uti *dulce*, et *amarum*, vel ad *olfactum*, ceterosque sensus referuntur, appellabant *secundas*, quia rebantur ipsas vel ab una primarum promanare, quae propriae sunt corporum simplicium, vel a plurium permixtione coalescere, quae corporibus mixtis conveniunt [3].

---

1) Apposite s. Thomas: « Prima accidentia consequentia substantiam sunt quantitas, et qualitas, et haec duo proportionantur duobus principiis essentialibus substantiae, scilicet formae, et materiae (unde magnum, et parvum Plato posuit differentias materiae), sed qualitas ex parte formae »; *In lib. IV Sent.*, Dist. XII, q. I, a. I *sol.* 3 ad 1.

2) Figura, secundum s. Thomam, dicitur *qualitas circa quantitatem* (*In lib. IV Sent.*, Dist. X, q. I, a. 3 sol. 1 c.), et secundum s. Bonaventuram (*In lib. IV Sent.* Dist. XLIX, a. 1, q. I *ad arg.*) *qualitas in quantitate*. (Cf *Log.*, P. I, c. I, a. 4, p. 36.)

3) Huius divisionis qualitatum meminit s. Thomas in hoc loco: « Qualitates compositae, vel secundae intenduntur secundum intensionem qualitatum primarum, sicut sapor, et sanitas, et alia huiusmodi, secundum intensionem caloris, et frigoris, humoris, et siccitatis Qualitates autem primae, et simplices intenduntur ex causis suis, scilicet ex agente, et patiente » (*In lib. I Sent.*, Dist. XVII, q. II, a. 2 *sol.*). Scholastici sequioris aevi proprietates secundas diviserunt in *sensibiles*, nempe quae sub sensus cadunt, et in *occultas*, quae sensibus non patent, sed ex effectibus, quos corpus producit, coniiciuntur. Recentes ob hanc causarum occultarum theoriam Scholasticos irrident, eorumque in physicis ignorantiam et barbariem exaggerant. At quid aliud sibi vult causas *occultas* in physicis admittere, quam phaenomena agnoscere, quorum causae nos latent? Nonne vel nobilissimi Physici in hac etiam aetate, quae tantis progressibus gloriatur, plurima adhuc inveniri huiusmodi phaenomena fateri coguntur, atque in horum causis perscrutandis omnem suam operam collocant? Audiamus Ed. Corsinium, quem nemo rudem, barbarumque dixerit: « Nullus est fortasse in universa Physica locus, in quo admirabilis Naturae vis, ubertas, ac pulcritudo clarius, et illustrius effulgeat, quam ubi de Qualitatibus illis disseritur, quae cum omnem sensuum, et ingenii nostri vim fugiant, a Philosophis omnibus *occultae* vocari solent » (*Op. cit.*, *Phys. gen.*, tract. IV, c. 6, t. II, p. 375). Procul dubio numerus occultarum causarum eo plus minuitur, quo plures

116. Ex his perspicitur Aristotelem, et Scholasticos in corpore, secus ac Democriticis visum fuerat, praeter proprietates, quae ad materiam, seu principium passivum proprie referuntur, puta extensionem, et soliditatem, admisisse quoque illas, quae a forma, seu principio activo profluunt, puta coloris, saporis et odoris, atque istas, perinde ac illas, esse in corporibus reales.

117. Verum Cartesius, quoniam doctrinam Democriti, veterumque Physiologorum de atomis instauravit, eorum quoque sententiam de proprietatibus corporis amplexus est, evolvit, et perpolivit. Ipse, quippe qui, secundum theoriam atomorum, persuasum habuit nos nihil aliud in corpore, nisi tres dimensiones, clare, distincteque percipere, idcirco non alias proprietates, quam quae cum extensione necessario connectuntur, scilicet *mobilitatem*, *figuram*, aliasque id genus, in corpore re ipsa inveniri dixit [1]. Malebranchius, qui una cum Cartesio essentiam corporis in extensione posuit, omnes proprietates corporis ad relationes *distantiae*, *figurae*, et *motus* reduxit, et *calorem*, *frigus*, aliasque eiusmodi non esse aliud voluit, nisi affectiones animi nostri, quae corporibus perperam tribuuntur [2].

118. At Lockius hanc theoriam accuratius explicare, atque enodare aggressus omnes qualitates corporum in *primarias*, et *secundarias* non illo, quo ad scholasticam, sed illo, quo ad cartesianam accommodatus est, sensu divisit. Nam docuit 1° proprietatum corporis alias a corpore, quicumque sit eius status, nunquam separari posse, easque esse *soliditatem*, *extensionem*, *figuram*, *motum*, *quietemque*, et *numerum*, alias vero vi pollere sensationes in animo per quinque primas producendi, easque esse *colores*, *sapores*, *odores* etc., atque illas *primarias*, has autem *secundarias* nuncupatas voluit. 2° Nostris ideis qualitatum primariarum aliquid in rebus respondere, quod ipsis simile est, sed ideis qualitatum secundariarum nihil in rebus esse, quod quidquam similitudinis cum ipsis habeat, ita ut qualitates primariae sint obiectivae, secundariae autem subiectivae [3].

---

fiunt observationes, et experimenta, quibus scientiae naturales, aiente s. Thoma (*In lib. I Met.*, lect. I et *in lib. VI Ethic.*, lect. VI) augentur. Unde idem sanctus Doctor ex Aristotele observavit artes, scientiasque novis in dies incrementis ditari.

1) *Les princip. de la phil.*, Part. 1e, § 70; cf § 65-69, et § 71-76, *Oeuvr.*, ed. cit., t. I, p. 264-273, et *Med.* VI, § 14, t. cit., p. 168.

2) *Entret. sur. la mét.*, Entret. I, *Oeuvr.*, Ser. 1e, p. 4 sqq, et *De inquir. verit.*, lib. I, c. 10, t. I, p. 47 et 48, ed. cit.

3) *Essai phil.* etc., lib. II, c. 8, § 9-21, t. II, p. 256 sqq, ed. cit. Opi-

119. Lockio sese opposuerunt in eadem Anglia Berkeleyus, et in Germania Leibnitius. Ille enim cunctas qualitates primarias, non secus ac secundarias, esse subiectivas contendit, indeque idealismum elicuit [1]; hic vero, monadologiae suae placitis parum cohaerens, non solum qualitates primarias, sed etiam secundarias esse reales voluit, atque istis, perinde ac illis, aliquid simile in corpore respondere sensit [2]. Saec. XVIII exeunte, Emm. Kantius, cum extensionem phaenomenicam, non vero realem nobis compertam esse statuisset, distinctionem qualitatum in primarias, et secundarias a Cartesio invectam, a Lockio explicatam, et a Reidio defensam reiecit, omnesque qualitates corporis phaenomenicas nobis esse voluit [3].

120. Galluppius noster Berkeleyo concessit proprietates omnino omnes, quas nos corpori tribuimus, non aliud esse, nisi sensationes nostras, quibus res extrinsecus obiectas induimus, sed nihil inde contra realem existentiam corporum concludi posse contendit. Quod quidem secundum suam theoriam de elementis corporum [4] ita probavit: Cum corpora a nobis cognoscantur, non prout in se sunt, sed prout nobis apparent, seu, quod idem valet, cum relata ad cognitionem nostram sint phaenomena, proprietates, quas in ipsis deprehendere nobis videmur, reales esse nequeunt. Ast ex eo quod proprietates, quas corporibus tribuimus, in ipsis reales non sunt, concludere non licet corpora nihil esse, quia omnino repugnat aliquid, quod non est in se reale, nobis apparere, seu esse phaenomenum. Quare tenendum, eius iudicio, est corpora esse in se aliquid reale, sed quia nobis non apparent eo modo, quo in se sunt, proprietates, quas ipsis tribuimus, non esse aliud, nisi sensationes, seu modificationes subiecti ipsa sentientis [5].

121. Hanc sententiam Galluppii Saissetus nuper defendit [6]. At

---

nionem Lockii diversis modis tuiti sunt Reidius (*Essais sur les facult. intell.* etc., Ess. II, c. 17, *Oeuvr.* t. III, p. 273, ed. cit.), Stewartius (*Elemens* etc., c. 1, § 2, t. I, p. 118, et *Essais phil.*, Ess. II, c. 2, sect. 2, p. 196 sqq.), et Royer-Collard, qui (*Fragm. theor.*, n. III-V, ad calc. *Opp.* Reidii, t. III, p. 428 sqq, ed. cit.) omnes qualitates primarias ad extensionem, et soliditatem revocare studuit.

1) *Op. citt.*, p. 599, not. 3.

2) *N. E.*, lib. II, c. 8, *Opp.* ed. Erd., p. 231 sqq.

3) *Critique de la raison pure*, *Aesthet. transc.*, part. I, t. I, p. 44 sqq, trad. Tissot, ed. cit.

4) Vid. p. 244, not. 3.

5) *Saggio filos.*, lib. IV, c. 4, § 44, t. VI, p. 106, ed. cit.

6) Hic, Cartesii, Lockii, Reidii, Berkeleyi, et Kantii placitis explosis, qualitates corporis esse simul *obiectivas*, et *relativas* voluit; obiectivas, quia

Garnierius, Aristotelis, et Leibnitii sententiam quodammodo resumens, cunctas proprietates corporis esse obiectivas contendit [1].

122. Quandoquidem haec controversia ex ea parte tantum, quatenus ad rem nostram spectat, tractanda nobis est, primo nonnullas praecipuas proprietates corporis, quae vel a principio passivo, vel a principio activo in eo exurgunt, explicabimus; deinde quid de distinctione qualitatum in primarias, et secundarias a Cartesio, eiusque asseclis excogitata sentiendum sit, aperiemus.

ARTICVLVS SECVNDVS

De proprietatibus, quae a principio passivo in corpore exurgunt, et primum de quantitate

123. A quantitate ordiamur necesse est, quia haec veluti prima proprietas corporis intelligitur [2]. Et sane, quoniam corpus natura sua requirit, ut partes, alias extra alias, habeat, consequitur illam proprietatem veluti omnium primam in corpore intelligendam esse, quae partes per se habet, et per quam reliquae proprietates in partes distribuuntur. Atqui quantitas est proprietas corporis, quae partes per se habet, quia eius essentia in divisibilitate posita est [3], simulque est proprietas, per quam reliquae proprietates habent partes. Ergo quantitas veluti prima proprietas corporis intelligenda est [4].

124. Iam advertamus in primis necesse est nos hic agere de quantitate continua, non vero de discreta, quia quantitas, quae substantiam corporis consequitur, omnibus fatentibus, continua est. Quandoquidem vero notionem cum logicam, tum ontologicam quantitatis continuae iam tradidimus, ipsamque non constituere essentiam corporis, sed esse proprietatem corporis ostendimus, hic non aliud est reliquum, quam ut quasdam, quae circa illam agitatae sunt, controversias dirimamus.

125. Et principio inquirendum est, num quantitas in corpore sit realis, sive, ut quoque aiunt, obiectiva, an subiectiva, vel phaenome-

---

omnes extensionem complectuntur, et relativas, quia a nobis non cognoscuntur, prout in se sunt, sed prout sensus nostros afficiunt. Vid. *Dict.phil.*, art. *Matière.*

[1]) *Précis de psychologie*, lib. I, c. I, sect. 2, § 4, Paris 1731, *Introd.aux Oeuvr. de Descartes*, part. II, p. CXLIII, et *Traité des facult.* etc., lib.VI, sect. 1, c. 13, § 4, t. II, p. 108 sqq.

[2]) Cf s. Thom., *In lib. IV Sent.*, Dist. XII, q. I, a. 1, *sol.* 3 c.

[3]) Cf *Ontol.*, p. 147.

[4]) Cf ibid., p. 145.

nica. Hoc in primis facile est colligere ex iis, quae adversus auctores systematis dynamici de principiis constitutivis corporis statuimus. Enimvero Dynamici, cum falsam theoriam de principiis constitutivis corporis amplexi essent, quantitatem esse subiectivam, aut phaenomenicam, non vero obiectivam, et realem decreverunt [1]. At nos luculenter ostendimus theoria dynamismi, sive hic ex Leibnitii, sive ex Boscovichii sententia explicetur, non modo realem extensionem corporis tolli, sed ne explicari quidem posse quomodo phaenomenum, sive apparentia extensionis in nobis efficiatur [2].

126. Wolfius contendit phaenomenum extensionis, et continuitatis ex confusa perceptione simplicium, seu monadum, ex quibus corpus conflatur, repetendum esse; nam, quoniam simplicia, ex quibus corpus constat, confuse percipimus, inde fit, ut ipsa velut unum continuum efficientia, sive *substantiae instar* nobis appareant [3]. At, praeterquam quod monades, uti ostendimus [4], copulari non possunt, quin in unum punctum coalescant, Wolfius pro concesso sumit monades confuse a nobis percipi. Iam hoc est prorsus absurdum, quia obiectum facultatum sentiendi, ut suo loco demonstratum est [5], nonnisi aliquid corporeum esse potest; monades autem, quippe quae sunt substantiae simplices, corpus efficere non possunt.

127. Neque audiendus est Galluppius, qui docet nihil prohibere, quin plura simplicia, quorum singula seorsum sunt insensilia, simul coniuncta totum sensile efficiant [6]. Nam, si naturae facultatis sentientis repugnat eius obiectum esse aliquid simplex, certe repugnat simplex esse sensile, etiamsi non seorsum, sed cum aliis multis coniunctum existat, quia simplicia, cum, ipso Galluppio consentiente, in composito non permisceantur, naturam suam amittere non possunt.

128. Denique extensio dici nequit phaenomenica ex eo, quod, uti Kantius sanxit, non est aliud, quam forma *sensibilitatis purae*, quia pronuntiata, ex quibus Kantius illam deduxit, quemadmodum saepe dictum est, et falsa in se sunt, et ad absurda consectaria ducunt.

---

1) Leibnitianae monadologiae sectatoribus, quippe qui corpora ex simplicibus substantiis componi autumarunt, quantitas, sive extensio corporis nonnisi phaenomenica esse potuit, quia simplicia, uti ante dictum est, sese tangere non possunt.

2) Cf p. 246, 247.

3) Hinc materiam, extensionem et continuitatem *phaenomenon substantiatum* saepe vocat. Cf *Cosmol.*, sect. II, c. 3, § 226, et 229.

4) P. 246.

5) Vol. I, *Dynam.*, c. II, art. 1, p. 226.

6) *Lezz.* etc., lez. LXXXIII, t. II, p. 217, 219.

Illud hic addimus cum Saisseto[1], extensionem in systemate kantiano non posse esse formam sensibilitatis externae, cum huius subiectum sit animus noster, scilicet aliquid omnino simplex, neque posse unquam intelligi, quomodo τὸ *ego*, quod se, tamquam unum, immo tamquam typum unitatis cognoscit, spatium, quod multiplex, et divisibile est, in se complectatur.

129. Quandoquidem absurda sunt diversa rationis momenta, quibus fautores systematis dynamici realitatem extensionis in corporibus oppugnare conati sunt, inde conficere nobis licet nihil esse, cur negemus in corporibus existere extensionem, quam in illis, concedentibus ipsis Dynamicis, percipere nobis videmur. Ceterum non desunt argumenta, quae extensionem in corporibus realem, non vero phaenomenicam esse nobis luculenter suadent. Eiusmodi in primis omnia illa sunt, quibus nostras corporis perceptiones esse obiectivas in *Dynamilogia* evicimus. Nam, quoniam nos corpus non sentimus, nisi prout extensum, seu *quantum* est[2], consequitur perceptiones corporis non posse dici obiectivas, si extensio, seu quantitas eius subiectiva, aut phaenomenica dicatur. Adde his, quod quantitas est fundamentum ceterorum accidentium corporis[3], quia quantitas, ut suo loco vidimus, est primum omnium, quae substantiae corporis advenire intelligimus, et quidquid corpori accidere intelligimus, nonnisi prout per partes extenditur, seu prout est *quantum*, intelligere possumus[4]. Qua de re, si extensio, seu quantitas corporis esset subiectiva, vel phaenomenica, omnes qualitates corporis non aliud, nisi mera affectio animi, vel merum phaenomenum dici possent, quia non foret in corporibus aliquid simile illis, sed ne aliquid quidem, ex quo ipsae in corpore nostro effici possent. Atqui nullus Philosophus, si idealistas, uti Berkeleyum, et Scepticos, uti Kantium, exceperis, negat aut omnes qualitates esse obiectivas, aut, si omnes, aut aliquae sunt subiectivae, quidquam reale in corporibus esse, a quo producuntur. Ergo extensio, seu quantitas corporum, secundum ipsorum adversariorum principia, obiectiva, et realis dicenda est.

---

1) *Diction. phil.*, art. cit.

2) « Sensibilia, s. Thomas ait, movent sensum, utpote in magnitudine existentem, non solum ex vi qualitatis propriorum sensibilium, sed secundum quantitatem dimensivam, ut patet de sensibilibus communibus »; *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. VIII, a. 2. Cf vol. I, *Dynam.*, c. II, art. I, p. 228-229.

3) « Omnia alia accidentia, ait Aquinas, in quantitate fundantur »; *In lib. IV Sent.*, Dist. XII, q. I, a. 1, *sol.* 3 c.

4) « Ipsa albedo, idem sanctus Doctor inquit, dicitur magna, vel parva, et ideo dividitur secundum proprium subiectum »; I, q. LXXVIII, a. 3 ad 2.

130. Vnde autem extensio in corpore existat, ex doctrina aristotelico-scholastica de constitutione corporis haud difficile est intelligere [1]. Nam, si corpus, uti ostensum est, ex materia veluti principio passivo, et ex forma veluti principio activo constituitur, nemo non videt a materia pullulare oportere partes, ex quibus corpus componitur, atque per formam partes ita inter sese cohaerere, ut unum per se efficiant. Et sane, cum forma sit, ut ex Cicerone diximus [2], quaedam vis, quae materiam pervadit, ipsa efficit, ut materia cohaereat, trinasque dimensiones quantitatis adquirat [3].

131. Obii. Kantius: Si extensio esse realis, ac obiectiva dicatur, ipsa admittenda est velut quaedam proprietas, ex qua res contingentes determinantur. Atqui id destruit geometriam, cuius obiectum est extensio absoluta. Ergo etc.

132. Resp. *Conc. mai.; neg. min.; neg. cons.* Kantius non advertit extensionem aliam esse *sensibilem*, quae est propria corporis physici, aliam esse *intelligibilem*, quae est propria corporis mathematici. Prior certe non est, nisi aliquid contingens, quia est proprietas corporis, quod est res contingens; at posterior est aliquid absolute spectatum, quia est extensio, prout a substantia, quae subiectum eius est, seiuncta consideratur, neque aliud, quam tres dimensiones exhibet. Iam, quoniam Scholastici et qui eos secuti sunt recentes, non extensionem intelligibilem, sed sensibilem esse obiectivam, et realem docuerunt, eorum sententia obiectum geometriae, quod est extensio intelligibilis, sive extensio absolute considerata, non destruit.

133. Obii. 2°: Si materiei realem extensionem concesseris, tenendum tibi est horum alterutrum, scilicet vel materiam esse in infinitum divisibilem, vel ipsam ex simplicibus conflari. Atqui neutra harum duarum hypothesium defendi potest, quia ipsae, cum momentis rationis aeque validis fulciantur, contradictionem involvunt. Ergo extensio in corpore realis non esse dicenda est [4].

134. Resp. *Conc. mai.; neg. min.; neg. conseq.* Kantio concedimus,

---

1) Diximus ex *doctrina Scholasticorum*, quia extensio ex eo, quod atomi sese tangunt, quemadmodum Atomici contendunt, fieri non potest. Et sane haud possibile est, uti ante diximus, atomos, sive partes corporis ita inter se cohaerere, ut unum per se, et continuum efficiant, sine aliquo principio activo, quod illas pervadit, et copulat.

2) P. 254, not. 1.

3) Hinc s. Thomas docuit quantitatem repetere suum *esse* a materia sensibili, hoc est, a materia prout iam *actu* existit. « Quantitas dimensiva, ait, . . . dependet a materia sensibili secundum suum esse »; *In lib. IV Sent.*, loc. cit. ad 2. — 4) *Dialectique transc.*, lib. II, c. 2.

opinionem illorum, qui materiam ratione quantitatis in infinitum esse divisibilem aiunt, validis rationis momentis niti; sed negamus aeque validis rationis momentis obfirmari sententiam de simplicitate elementorum, haec enim,ut fuse ostendimus, absurda est.Quare minime existit illa contradictio, seu *antinomia cosmologica*, ex qua Kantius ad realem extensionem corpori denegandam permotus fuit.

135. Quoniam omne corpus reali extensione gaudet, ideoque partes extra partes habet, pronum inde est intelligere, quid sit sentiendum de *indivisibilibus* extensis quidem, sed partium expertibus, ex quibus Zeno corpus componi putavit [1]. Enimvero theoria *indivisibilium*, quae etiam *punctorum zenonicorum* nomine designatur, quemadmodum s. Thomas post Aristotelem [2] ostendit, et absurda in se est, et multa absurda consectaria parit. Est in se absurda, quia ex punctis magnitudo continua constitui non potest, nisi ipsa vel sint invicem continua, vel sese tangant. At neutrum fieri potest. Non primum. Nam continuum illud dicitur, cuius partes sunt unum secundum extremitatem [3]. Atqui in puncto zenoniano, utpote quod expers partium est, non invenitur aliud, quod sit unum, et aliud, quod sit aliqua pars. Puncta igitur zenoniana continua invicem esse nequeunt [4]. Non alterum. Etenim, cum puncta partibus careant, nec pars unius partem alterius, nec pars unius totum alterius tangere potest [5]. Ergo ex punctis zenonianis magnitudo continua exurgere non potest [6].

136. Praeterea theoria zenoniana multas absurditates parit, ex quibus unam,et alteram innuisse satis sit. Si duo corpora,quorum unum est duplo velocius altero,longitudinem trium punctorum percurrant, certe eo tempore, quo primum mobile datam longitudinem percurrit, secundum debet dimidium eius, hoc est, unum punctum cum dimidio percurrere. Quare ex hypothesi Zenonis fluit hoc primum absurdum, scilicet punctum, quod est natura sua indivisibile, et partium expers, re ipsa dividi, ideoque esse indivisibile, et divisibile.

---

1) Arist., *Nat. Auscult.*, lib. I, c. 2, ed. Didot.

2) *Op. cit.*, lib. VI, c. 1, et 2, ed. *cit.*

3) « Continua sunt, ait B. Albertus M., quorum ultima sunt unum » (*Phys.*, lib. V, tract. II, c. 5), et post eum s. Thomas: « Continua sunt, quorum ultima sunt unum: contacta (nempe *contigua*), quorum ultima sunt simul » (*In lib. IV Phys.*, lect. I). Cf *Ontol.*, p. 146, not. 3, et p. 148.

4) Cf s. Thom., *In lib. IV Phys.*, lect. I.

5) S. Thom., *ibid.* « Tactus, alibi ait, corporalium. . . nihil aliud est, quam coniunctio terminorum duarum quantitatum »; *In lib. IV Sent.*, Dist. X, q. I, a. 4, *sol.* I c.

6) Cf quae ad hanc rem ostendimus p. 245, 246.

Praeterea, admissa hypothesi Zenonis, aliud absurdum admittendum foret, nempe omnes circulos concentricos esse aequales. Nam, si circulus ex punctis constat, ii circuli aequales dicendi sunt, qui ab eodem punctorum numero conflantur. Atqui, admissa hypothesi Zenonis, omnes circuli concentrici ex eodem numero punctorum conflantur. Aequales igitur in hypothesi zenoniana dicendi sunt. Minor ex eo facile probatur, quod, cum a quolibet puncto peripheriae duci radius ad centrum queat, perbelle concipi potest a singulis punctis circuli exterioris radios duci. Iam manifestum est omnes hosce radios, cum ad centrum feruntur, per aliquod punctum interioris circuli transire debere, itemque binos radios per idem punctum minoris circuli non posse transire. Si igitur hypothesis zenoniana admitteretur, omnes circuli concentrici ex eodem numero punctorum conflarentur [1].

137. Quaerendum insuper est, utrum partes in corpore *actu*, an *potentia* sint, et unum corpus in certum partium numerum, an in infinitum divisibile sit.

A prima parte quaestionis exordientes probabiliorem esse ducimus sententiam s. Thomae, aliorumque Scholasticorum, qui partes corporis, si non separatas, certe *actu* esse distinctas in corpore tuentur. Principio, quin partes corporis non sint separatae, dubitare nemini licet; nam, si huiusmodi essent, 1° fatentibus ipsis monadologiae fautoribus, extensio corporis non esset realis, quod iam

---

[1]) Legesis de his, aliisque consectariis theoriae zenonianae s.Thomam, *In lib. VI Phys.*, lect. II; *In lib. II De coelo*, lect. XII, et *in lib. III Met.*, lect. VII, ceterisque Doctoribus omissis, Scot., *In lib. II Met.*, Quaest. VI, et in *lib. II Sent.*, Dist. II, q. IX, atque inter nuperos Tongiorgium, *Op. cit.*, *Cosmol.*, c. 5, art. 3, § 158, p. 278 sqq. Hic in memoriam revocandum est illud, quod communis termini officio in continuo fungitur, indivisibile, ut diximus (*Ontol.*, p. 148, et 208), esse oportere; si enim illud, quod partes unit, aliis partibus constaret, ipsum potius indigeret vinculo, quo uniretur, quam partes connectere, et terminare posset. Hinc Aristoteles (*Topic.*, lib. I, c. 14) docuit ita se habere indivisibile ad continuum, sicut unitatem ad numerum. At vero cave, ne cum Leibnitio (vid. p. 242, not. 3) aliisque Dynamicis existimes indivisibile, seu punctum, quod est principium continui, esse idem cum uno, quod est principium numeri, aut continuum, perinde ac numerum, ex solis indivisibilibus constare. Namque, ut scite inquit Ioannes a s. Thoma, « . . . indivisibile pertinet ad continuum terminando, et continuando, non autem partes divisibiles praebendo, unde non potest continuum, quod habet partes, solis indivisibilibus constare, sicut numerus solis unitatibus, quia separatione, et divisione, non compositione constituitur numerus »; *Op. cit.*, p. II, q. XX, art. 3, p. 505.

falsum esse vidimus; 2° ex ipsis, quemadmodum etiam ostendimus, ne phaenomenum quidem extensionis exurgere posset.

138. Praeterea partes corporis *actu* esse inter se distinctas luculenter demonstratur vel hoc uno argumento, quod nobis s. Thomas suppeditat. Illud, sine quo extensio intelligi nequit, *actu* in corpore sit oportet. Atqui extensio sine partibus, quarum una sit extra aliam, intelligi nequit; partes autem, quarum una est extra aliam, actu distinctae inter se esse debent. Ergo partes in corpore actu inter se distinctae sint oportet. Audiatur sanctus Doctor: « Distinctio secundum situm primo, et per se convenit quantitati dimensivae, quae definitur esse quantitas positionem habens; unde et partes in subiecto ex hoc ipso distinctionem habent secundum situm, quod sint subiectae dimensioni [1] ».

139. Vt hoc argumentum illustrius fiat, mente reputandum est cum s. Augustino partes in corpore ordinem ita habere, ut alia, e. g., sit superior, alia inferior [2], alia *maiorem*, alia *breviorem* locum occupet [3]. Iam hic ordo profecto realis est. siquidem ordo, e. g., capitis ad pedes, aut verticis ad basim, a mentis nostrae consideratione haud pendet. Atqui hic ordo realis partium corporis actualem distinctionem expostulat [4]. Ergo partes in corpore quodammodo actu distinctae esse debent.

140. Accedit, quod corpus, etsi *actu* sit indivisum; tamen *potentia* est divisibile [5]. Atqui *divisibilitas potentialis*, uti Aquinas subdit,

---

1) *Quodlib.* I, a. 21 c. « Non est possibile, alibi scribit, esse duas partes lineae, nisi sint distinctae secundum situm »; *In lib. IV Sent.*, Dist. XLIV, q. II, a. 2, *sol.* 2 c.

2) « Quantumcumque illud corpusculum sit, habet certe aliam partem... superiorem, aliam inferiorem; aut aliam ulteriorem, aliam citeriorem; aut alias finales, aliam mediam; haec autem necesse est quamlibet exiguo corporis modulo inesse fateamur »; *De vera Relig.*, c. 43.

3) « Corpus non est nisi quod per loci spatium aliqua longitudine, latitudine, altitudine ita sistitur, et movetur, ut maiore sui parte maiorem locum occupet, et breviore breviorem »; *Ep.* CLVI, c. 2, n. 4.

4) « Ordo, inquit s. Thomas, absque distinctione non est. Vnde ubi non est distinctio secundum rem, sed solum secundum modum intelligendi, ibi non potest esse ordo, nisi secundum modum intelligendi »; *Qq. dispp.*, *De Pot.*, q. X, a. 3 c.

5) « Continuum est indivisum in actu, licet sit divisibile in potentia » (I, q. LXXXII, a. 4 c.). Hinc corpus non est absolute *unum*, nempe unum *unitate simplicitatis*, sed *unitate compositionis* (cf *Ontol.*, p. 63). « Vnum, s. Augustinus ait, quisquis verissime cogitat, profecto invenit corporis sensibus non posse sentiri. Quidquid enim tali sensu attingitur, iam non unum, sed multa esse convincitur; corpus est enim, et ideo habet innumerabiles partes »; *De lib. arb.*, lib. II, c. 8, n. 21.

expostulat plures partes actuales [1]. Ergo partes in corpore esse actu distinctas dicendum est.

141. Nemo autem cum Tongiorgio [2], aliisque existimet ex partibus actu inter se distinctis aliquam multitudinem, non verò *unum*, atque *continuum* exurgere posse: namque, etsi partes sint actu distinctae; tamen, quoniam ipsae non sunt actu divisae, una est omnium *forma*, proindeque unum *esse*, quippe quod una est *forma*, et *esse* totius, in quo ipsae subsistunt. « Esse totius compositi, inquit s. Thomas, pertinet ad omnes partes, quia partes non habent proprium esse, sed sunt per esse totius [3]».

---

1) « Duo corpora facit actualis divisio materiae corporalis; duas autem partes unius corporis divisibilitas potentialis »; *Quodlib*. I, a. 21 c.

2) *Op. cit.*, *Cosmol.*, lib. I, c. 5, art. 4, § 171, t. II, p. 285.

3) *In lib. III Sent.*, Dist. VI, q. II, a. 3 *sol.* « Vnitas rei (ait *In lib. IV*, Dist. X, q. I, a. 3, *sol.*, 3 ad 1) consequitur esse ipsius; partes autem alicuius homogenei continui ante divisionem non habent esse actu, sed potentia tantum; et ideo nulla illarum habet unitatem propriam in actu, unde actu non est accipere ipsarum numerum, sed potentia tantum ». Vnde statuit, quod « in divisione continui non fit aliquid de novo, in quantum id, quod prius erat multa potentia, unum autem actu, fit actu plura (*ibid.*, lib. III, Dist. XXI, q. I, a. 1, *sol.* 2 ad 5). Ex his perspicere licet, quomodo sint intelligenda loca sancti Doctoris, in quibus partes in corpore *potentia* esse asseruit. Namque sanctus Doctor, uti apposite Ioannes a s. Thoma advertit, in illis locis non quidem distinctionem, sed divisionem partium, earumque numerum esse *potentia* in corpore voluit. En locum laudati Ioannis a s. Thoma: « D. Thomas non loquitur de partibus quantum ad entitatem, sed quantum ad numerum, sic enim sunt in potentia plures, quia non sunt actu divisae; ut clare deducitur ex ipsis verbis s. Thomae loco illo allegato ex *IV Sent.*, concludit enim, *unde in actu non est accipere ipsarum partium numerum, sed potentia tantum.* Et eodem modo loquitur in *VII Met.*, lect. III, quando dicit, *quod duo dimidia in una linea sunt in potentia tantum*, quia scilicet non sunt divisa, et consequenter neque plura in actu » (*Op. cit.*, Pars II, q. XX, art. 1, p. 500). Qua de re s. Thomas, ni fallimur, in iis locis, in quibus partes in corpore potentia, non actu esse dixit, *actum* pro *forma* accepit, quemadmodum ab eo, aliisque Scholasticis saepe acceptum est. Nam, cum partes corporis non habeant proprias formas, sed formam totius corporis, ipsae sunt in potentia ad totum corpus. « In omni composito, sanctus Doctor ait, oportet esse potentiam, et actum, quia vel una partium est actus respectu alterius, vel saltem omnes partes sunt sicut in potentia respectu totius » (I, q. III, a. 7 c.). Si haec diligenter animo reputentur, haud difficile erit sententiam, quam modo amplexi sumus, cum altera Cosmi Alemannii, et Dandinii componere, quam in *Philosophia Christiana* (*Log.*. t. I, p. CCCXXXV, et CCCLVII, sive p. 497 et 519 ed. nov.) propugnavimus; quia sententia Cosmi, et Dandinii ad divisionem, numerumque partium, non vero ad meram distinctionem spectare videtur. Ceterum de hac re in *Cosmologia* alter.cit. Op. nostr. *Philos. Christ.*, favente Deo, diligentius, tritiusque tractabimus.

142. Quae cum ita sint, ne difficile quidem est intelligere, quomodo ex partibus actu distinctis continuum efficiatur. Tongiorgius id nullo modo explicari posse pertendit [1]. At, nostro quidem iudicio, perperam. Nam, quandoquidem unum est principium formale, quod partes corporis pervadit, et copulat, ipsae partes in communem terminum conveniant necesse est.

143. Prima parte quaestionis soluta, ad alteram progrediamur. Si corpus *absolute*, sive, ut aiunt, *mathematice* consideretur, omnino adhaerendum esse arbitramur sententiae s. Thomae, aliorumque Scholasticorum [2], qui post Aristotelem [3], et s. Augustinum [4] corpus esse in infinitum divisibile docuerunt. Quae sententia ut recte intelligatur, monendum est laudatos Doctores, cum contendunt corpus esse in infinitas partes divisibile, id non intelligere de partibus *aliquotis*, scilicet iis, quae aliquoties sumtae totum adaequant, sed de partibus proportionalibus, hoc est, de iis, quae in proportione dupla, tripla etc. decrescunt. Et sane, quoniam divisio totius in partes aliquotas totum dividendum metitur, necesse est, ut ipsa finem aliquando habeat; alioquin infinitus partium numerus in corpore admittendus esset, infinitaque, quae ex ipsis exurgit, foret magnitudo corporis. Puta, si ulnam palmo metiri in infinitum posses, ipsa ex infinitis palmis conflari, proindeque infinitae magnitudinis esse deberet [5]. Sed res aliter se habet, si corpus in partes proportionales posse in infinitum dividi dicatur. Nam, cum partes proportionales, in quas corpus dividitur, et subdividitur, sint inaequales, aliaeque aliis minores, divisio corporis in partes proportionales totum dividendum minime metitur; unde, si huiusmodi divisiones in infinitum deduci posse dicantur, non idcirco infinitae partes in corpore actu admittendae sunt, aut infinita magnitudo in corpore agnoscenda. Enimvero partes proportionales non sunt eae, quae corpus constituunt, sed eae, quae fiunt per successivas subdivisiones partium, in quas corpus primo divisum est, servata eadem proportione; puta si quod rectangulum dividas in duo rectangula minora, atque u-

---

1) *Op. cit.*, ibid.

2) Cf *Ontol.*, p. 151.

3) *Nat. Auscult.*, lib. VI, c. 1, § 3, et *De Coelo*, lib. I, c. 1, § 2, ed. Didot.

4) « Omnis pars, quae remanet, corpus est, et quicquid hoc est, quantolibet spatio locum occupat. Neque id posset, nisi haberet partes, in quas caederetur. Potest igitur infinite caedendo infinite minui »; *De Immort. anim.*, c. 7, n. 12. Cf *Ep.* III *ad Nebrid.*, n. 2, et *de Trin.*, lib. XI, c. 10, n. 17.

5) Leibnitius, ut diximus (p. 243), ex infinito monadum numero componi corpus putavit. At neque numerus, neque magnitudo, uti ostendimus (*Ontol.*, p. 152), *actu* infinita esse queunt.

numquodque eorum rursus in alio duo adhuc minora, atque ita in infinitum [1]. Iam nemo certe dixerit 1° rectangula alia aliis minora, quae per divisionem, et subdivisiones obtinentur, in primo rectangulo veluti partes eius inveniri, quia rectangulum, quod divisum est, ante divisionem est unum, et duo rectangula minora per divisionem eius fiunt, et nonnisi post divisionem existunt; 2° per divisionem subdivisionesque primi rectanguli numerum infinitum actualem rectangulorum minime obtineri; siquidem, quoad subdivisiones deducantur, rectangula, quae ab ultima subdivisione obtinentur, in alia adhuc minora dividi possunt, unde numquam numerus rectangulorum existet, qui augeri nequeat. Quin autem corpus, si hoc modo consideretur, velut indivisibile in partes proportionales in infinitum concipi queat, dubitandum non est. Etenim, si corpus, ut modo ostendimus, non coalescit ex indivisibilibus, quoad longissime divisum concipiatur, partes, seu corpora minora, quae ob divisionem exurgunt, semper divisibilia erunt. Atqui corpus divisibile, si absolute spectetur, non posse in alia corpora minora dividi repugnat. Ergo, quoad longissime divisum corpus concipiatur, corpora, quae ex postrema divisione existunt, in alia corpora minora dividi possunt [2].

144. Quod si de corpore physice spectato quaestio instituatur, negandum est corpus posse in infinitum dividi, quia corpus adeo minui potest, ut formam adhuc non patiatur [3]. Audiamus s. Thomam: « Corpora naturalia in infinitum dividi non possunt, quia omnium natura constantium, ut in II de Anima dicitur, est terminus magnitudinis, nec tantum in magnitudine, sed etiam in diminutione [4] ». Et sane, quoniam quaelibet res, uti ex s. Augustino vidimus [5], determinatum modum sibi a Deo naturae Auctore praestitutum habet, putandum est cuique corpori determinatam magnitudinem convenire, ita ut, si hanc amittat, principio formali, per quod in certa entium specie constituitur, privetur, atque illico destruatur [6].

---

1) Cf s. Thom., *In lib. III Phys.*, lect. X.

2) Iuvat hac de re legere inter hodiernos Philosophos p. Tongiorgium, *Op. cit.*, *Cosmol.*, lib. I, c. 5, p. 159 sqq, t. II, p. 280 sqq.

3) Cf *Ontol.*, p. 152.

4) *In lib. II Sent.*, Dist. XIV, q. I, a. 1 ad 4. Cf alia quae protulimus, loc. in *Ontol.*, loc. cit.

5) Cf *Ontol.*, p. 138. « Modum suum, alibi ait, a natura constitutum habent omnia corpora, ultra quam mensuram progredi nequeant »; *De beata vita*, n. 7.

6) «Ego puto, inquit idem s. Augustinus, corpus aliqua forma, et specie contineri, quam si non haberet, corpus non esset »; *Solil.*, lib. II, c. 18, n. 32. Cf eumdem, *Serm.* CXVII *de verbis Ev. Ioan. I*, c. 2, n. 3.

ARTICVLVS SECVNDVS

De impenetrabilitate corporis

145. Alia proprietas, quae a materia in corpore exurgit, est *impenetrabilitas*. Experientia omnibus compertum est nullum corpus posse alterius locum occupare, nisi ab eo ipsum expellat. Haec proprietas, qua omne corpus cetera expellit ab ipso loco, quem occupat, dicitur *impenetrabilitas*, eaque ipsa est, quam veteres ἀντιτυπίαν dixerunt, recentes *soliditatem* vocitant.

146. Iamvero rationem, ob quam corpora sunt impenetrabilia, seu solida, in quantitate quaerendam esse haud difficulter intelligere licet. Nam quantitatis munus est substantiam in partes distribuere, sive *extendere*; hoc autem haud possibile est, nisi quaelibet partium aliud, ac ceterae, spatium occupet, atque a spatio, quod occupat, celeras expellat. « Neque ullo modo, inquit s. Augustinus, potest (*corpus*) esse in loco huius partis simul habens aliam partem, sed aliud hic, et aliud alibi habens per quaelibet spatia locorum distanti, et dividua, vel potius, ut dicam, sectili mole distenditur [1] ». Quod de singulis partibus corporis diximus, de toto etiam dictum puta, quia sicut se habet pars corporis ad partem loci, quem corpus occupat, ita se habet totum corpus ad totum locum. Quare, quemadmodum qualibet pars corporis expellit alias partes eius a parte spatii, quod occupat; ita quodlibet corpus ex eo, quod est ab omni alio corpore divisum, certum spatium sui proprium occupare, ab eoque reliqua corpora expellere debet. Apposite s. Thomas: « Partes in subiecto ex hoc ipso distinctionem habent secundum situm, quod sunt subiectae dimensioni; et sicut est distinctio diversarum partium unius corporis secundum diversas partes huius loci per dimensiones; ita propter dimensiones diversa corpora distinguuntur secundum diversa loca [2] ».

147. Iam illud quoque manifestum est, impenetrabilitatem corporis non posse intelligi, atque explicari, nisi quaedam vis resistendi in corpore esse dicatur. Namque unum corpus impedire non potest, quominus aliud corpus locum ei proprium occupet, nisi quidquam agat. Atqui haec actio aliquam vim agendi ipsi consentaneam in corpo-

---

1) *Cont. Ep. Manich.*, c. 16, n. 20.
2) *Quodlib.* I, a. 21 c.

re expostulat. Ergo admittenda in corpore est quaedam vis resistendi, cuius gratia ipsum est impenetrabile [1].

148. Vt haec pauca, quae de notione impenetrabilitatis statuimus, clariora fiant, duo observanda esse ducimus.

1° Quamvis impenetrabilitas, si stricte loqui velimus, a vi resistendi, veluti effectus a causa, distinguatur; tamen, quoniam ex impenetrabilitate, quam in corpore observamus, vim resistendi in eo esse intelligimus, utraque communi *antitypiae*, sive *impenetrabilitatis*, vel *soliditatis* nomine designatur.

2° Vis resistendi,qua corpora pollent,non solum prout habet ordinem ad locum, quemadmodum hactenus considerata a nobis est, sed etiam prout habet ordinem ad ipsum corpus,in quo est, spectari potest. Namque, sicut ipsa, prout ordinem ad locum habet, efficit, ut corpus a loco,quem occupat, reliqua corpora expellat; ita, prout ordinem ad ipsum corpus habet, impedit, quin unum corpus extensionem suam cum extensione alterius corporis commisceat. Quin immo hic ordo ad locum, quem vis resistendi in corpore producit, consequitur ordinem ad ipsum corpus, quem eadem vis in eo producit; siquidem eo ipso, quod omne corpus impedit, quin extensio alterius,cum sua commisceatur, probibet, quin aliud corpus locum, in quo ipsum est,occupet. Ex quo intelligitur duplicem impenetrabilitatem in corpore spectandam esse; unam, quae convenit corpori, prout habet ordinem ad se ipsum; aliam vero, quae ei convenit, prout habet ordinem ad locum, quem occupat. Nihilominus, cum prior impenetrabilitas ex secunda patescat, nomine impenetrabilitatis vis resistendi, prout ordinem ad locum habet, considerata dumtaxat designari solet.

3° Quoniam impenetrabilitas quamdam vim resistendi in corpore expostulat,liquet,etsi ipsa ob quantitatem,cuius ratione corpori convenit,a materia emergat,tamen formam ad ipsam efficiendam aliquid conferre, quia vis resistendi nonnisi ex principio activo repeti potest [2]. Vnde a vero aberrasse videntur Newtonus, et Leibnitius, certe summi inter protestantes Viri, quod ille voluit vim resistendi esse principium omnino passivum [3], hic vero statuit « resistentiam materiae nudae non esse actionem, sed meram passionem, dum

---

1) Hinc s. Thomas ait: « Resistentia . . . est . . . ex parte agentis, quando scilicet ex contrario agente virtus ipsius debilitatur »; *In lib. IV Sent.*, Dist. XI, q. I, a. 3, *sol.* 3 ad 2.

2) « Materia, s. Thomas ait, non sufficit ad actionem, nisi principium activum ponatur »; *Qq. dispp*, *De Pot.*, q. V, a. 8 ad 3.

3) *Princip.*, Pars I, Def. 3,ed. cit., et *Optic.*, q. XXXI, ed. cit.

nempe habet antitypiam, seu impenetrabilitatem, qua resistit penetraturo [1]».

149. Declarata notione impenetrabilitatis, opus nobis est inquirere, num virtute Divina effici possit, ut duo corpora eumdem locum occupent, hoc est, sese compenetrent [2].

Iam omnes Doctores mediae aetatis [3], Durando [4], eiusque sectatoribus exceptis, concorditer docuerunt fieri posse ex virtute infinita Dei, ut plura corpora sese compenetrent, eumdemque locum occupent [5]. Id Lockius, post Durandum, et paucos recentes Scholasticos, negavit [6], eique omnes recentes athei, et deistae adstipulati sunt. Verum ex iis, quae diximus, facile intelligitur fieri posse, ut corpus impenetrabilitatem, quam naturaliter expostulat, ex virtute infinita Dei amittat. Enimvero impenetrabilitas, ut modo vidimus, convenit corpori ratione quantitatis. Atqui corpus, eo quod quantitate pollet, actu non expostulat, quemadmodum ostensum est [7], tres dimensiones, sed dumtaxat *exigit*, ut ipsas habeat. Ergo corpus, eo quod est impenetrabile, non requirit natura sua, ut numquam cum alio corpore compenetretur, sed *exigit* tantum, ut cum ipso non compenetretur. Hinc, si ob rationem, quam adduximus, non repugnat corpus trinis dimensionibus quandoque expoliari, ne illud quidem repugnare debet, ipsum quandoque cum alio corpore compenetrari. Atqui quidquid repugnantiam non continet, a Deo fieri potest. Ergo plura corpora ex virtute infinita Dei compenetrari possunt.

---

1) *Epistola ad Wagnerum*, § 2; *Opp. phil.*, ed. Erdmann, p. 466. Hanc opinionem Leibnitii diligenter exposuit G. Hertenstein in *Comment. de materiae apud Leibnitium notione*, passim, Lipsiae 1845.

2) Aliam quaestionem, utrum unum corpus in pluribus locis esse possit, tractavimus in *Ontol.*, p. 189, 190.

3) Cf s. Thom., *In lib. IV Sent.*, Dist. XLIV, q. II, a. 2, *sol.* 3; s. Bonav. *In lib. IV Sent.*, Dist. XLIX, p. II, a. 2, q. I, et a. 6, q. I; Scot., In l. cit. *Sent.*, q. 16, et *Quaest.* XI *Quodlib.*

4) *In lib. IV Sent.*, Dist. XLIV.

5) Corpora aliquando compenetrata fuisse ex ss. Litteris discimus. Audi s. Augustinum, qui de miraculo, quo I. Christus, ianuis clausis, coenaculum ingressus est, inquit: « Moli corporis, ubi Divinitas erat, ostia clausa non obstiterunt. Ille quippe non eis apertis intrare potuit, quo nascente Virginitas Matris inviolata permansit »; *Tract.* CXXI *in Ioann.*, n. 4.

6) Id luculenter colligitur ex illo loco, in quo asseruit duas substantias eiusdem speciei non posse eumdem locum occupare, quia id principio contradictionis adversatur (*Essai* etc., lib. II, c. 27, § 2, t. II, p. 376, ed. cit.). Et sane, quidquid contradictionem involvit, ne Deum quidem efficere posse nemo diffitetur.

7) P. 289 sqq.

150. Huic argumento, quod ex natura extensionis, atque impenetrabilitatis confecimus, addere lubet hoc aliud s. Thomae fortasse brevius, et luculentius: Impenetrabilitas in corpore producitur a quantitate dimensiva, prout haec locum ad ordinem habet, quia corpora propter diversas dimensiones secundum situm diversa loca occupant. Atqui Deus, quippe qui est causa prima omnium rerum, effectus causarum secundarum in suo *esse* sine ipsis causis conservare potest. Ergo Deus potest conservare trinas dimensiones, seu quantitatem in duobus corporibus, etiamsi non distinguantur secundum situm, hoc est, etiamsi sese compenetrent, eumdemque locum occupent [1].

151. Obiicit Lockius: Si duo corpora sese unquam compenetrarent, unum corpus, non duo forent. Sed s. Thomas iam solverat hanc difficultatem quorumdam suae aetatis asserentium, « quod nec etiam per miraculum fieri possit, quod duo corpora sint in eodem loco [2]». Itaque nos hunc sanctum Doctorem secuti, Lockio respondemus, cum duo corpora virtute Divina compenetrantur, unum ex ipsis non fieri, quia utrique proprium *esse* a Deo conservatur. Enimvero, si duo corpora sese penetrare naturaliter possent, procul du-

---

[1]) « Duo corpora esse in eodem loco prohibentur ex dimensionibus, quia materia corporalis secundum dimensiones dividitur, dimensiones autem distinguuntur secundum situm. Deus autem, qui est omnium causa prima, potest conservare effectus in esse sine causis proximis; unde sicut conservat in Sacramento Altaris accidentia sine subiecto, ita potest conservare distinctionem materiae corporalis absque diversitate situs. Miraculose ergo fieri potest, quod duo corpora sint in eodem loco » (*Quodlib.* I, a. 22 c.; cf *Super Boët. de Trinit.*, lect. I, q. II, a. 3 ad 1). Inde rationem colligit, ob quam repugnat unum corpus esse in pluribus locis, uti ostendimus in *Ontol.* (p. cit.), et non item duo corpora esse in uno loco. « Esse, ait, in pluribus locis simul repugnat individuo ratione eius, quod est esse indivisum in se; sequeretur enim quod esset distinctum in situ. Sed esse cum alio corpore repugnat ei quantum ad hoc, quod est esse divisum ab alio. Ratio autem unius perficitur in indivisione; sed divisio ab aliis est de consequentibus ad rationem unius. Unde quod idem corpus sit localiter simul in diversis locis, includit contradictionem, sicut quod homo careat ratione; sed duo corpora esse in eodem loco non includit contradictionem, ut ex dictis patet; et ideo non est simile » (*In lib. IV Sent.*, Dist. XLIV, q. II, a. 2 *sol.* 3 ad 4). Brevius s. Bonaventura: « Ad illud, quod obiicitur, quod unum corpus non potest esse in pluribus locis; ergo nec unus locus continet duo corpora; dicendum quod non est simile, quia primum facit finitas, qua creatura non privatur per gloriam; secundum facit corpulentia, et grossities, quae auferetur per gloriam »; *In lib. IV Sent.*, Dist. XLIX, p. 2, a. VI, q. 1 *ad arg.*

[2]) *In lib. IV Sent.*, Dist. XLIV, q. II, a. 2, *sol.* 3 c.

bio unum corpus efficerent, quia « quando conveniunt duo corpora in unum, destruitur esse distinctum utriusque, et acquiritur utrique simul unum esse indistinctum [1]». At vero, quoniam Deus, ut modo vidimus, effectus causarum creatarum tum quoque conservare potest, cum ipsae causae cessant, Ipse efficere virtute sua infinita potest, ut, dum duo corpora sese compenetrant, unumquodque illorum conservet *esse* suum distinctum ab *esse* alterius, licet dimensiones unius a dimensionibus alterius ratione situs amplius non distinguantur. Qua de re, cum duo corpora virtute Dei sese compenetrant, non evadunt unum corpus, sed remanent duo, quia, etsi ratione loci, quem occupant, inter se non distinguantur, tamen utrumque *esse* suum distinctum ab *esse* alterius retinet.

ARTICVLVS TERTIVS

De proprietatibus, quae ex principio activo promanant, et primum de figura

152. Perspectis praecipuis proprietatibus, quae a principio materiali, seu passivo in corpore emergunt, duas alias, quae a principio activo, seu formali promanant, scilicet figuram, et activitatem exponamus oportet; ex multis enim proprietatibus, quae a principio formali in corpore originem ducunt, illae duae ad instituti nostri rationem potissimum pertinent.

153. Figura, quae, ut iam innuimus [2], est *qualitas in quantitate*, ita a s. Thoma definitur: « Forma quanti, in quantum huiusmodi, est figura. . . . Est enim figura, quae termino, vel terminis comprehenditur [3]»; atque alibi: « Figura, quae consistit in terminatione quantitatis, est quaedam forma circa quantitatem [4]».

154. Figura inter proprietates, quae a principio activo, seu formali promanant, prima omnium nobis occurrit, propterea quod,

---

[1]) Id sanctus Doctor (*ibid.*) declaravit exemplo corporum mixtorum, de quibus diximus p. 241.

[2]) Cf p. 300, not. 2, et vol. I, *Log*. c. I, art. 4, p. 36.

[3]) I, q. VII, a. 3 c.

[4]) *Ibid.*, a. 1 ad 2. Idem sanctus Doctor advertit nomen figurae etiam *translate* accipi posse: « Figura dupliciter dicitur. Vno modo dicitur qualitas resultans ex terminatione quantitatis. . . Et quia figura alicuius rei signum ipsius ponitur, sicut patet de imaginibus, quae praecipue fiunt secundum repraesentationem figurae, inde translatum est nomen figurae, ut ponatur pro quolibet signo , quod instituitur ad aliquid significandum secundum assimilationem ad aliud »; *In lib. III Sent.*, Dist. XVI, q. II, a.1 ad 1.

« sicut quantitas, ut s. Thomas ait, propinquissime se habet ad substantiam inter alia accidentia, ita figura, quae est qualitas circa quantitatem, propinquissime se habet ad formam substantialem [1] ».

155. De figura corporis tria statuenda nobis esse censemus.

1° Quin omnia corpora quadam figura praedita sint, experientia, et ratio dubitare non sinunt. De experientia nihil dicere attinet, quippe quod nullum corpus certe nanciscimur non aliquo termino, vel terminis comprehensum. Ratio idem luculenter demonstrat. Nam, quoniam quidquid in natura rerum existit, est determinatum, certe magnitudo cuiuslibet corporis determinata esse debet; magnitudo autem non aliter determinata intelligi potest, quam si uno, pluribusve terminis comprehensa concipiatur. Ergo omne corpus uno, pluribusve terminis comprehendi tum ratione, tum experientia compertum est. Atqui in hac re figura corporis posita est. Ergo omne corpus aliqua figura praeditum esse experientia, et ratio commonstrant [2].

2° Indubium est figuram esse proprietatem corporis, quae a principio formali promanat. Nam materia, sicut per se indifferens est ad quamlibet substantiam corpoream constituendam, ita quoque est per se indifferens ad quamlibet determinationem quantitatis, quae ab ea proxime pullulat. Hinc, si materia ad aliquam certam substantiam constituendam a principio substantiali, seu forma determinatur, ab eodem principio quantitas eius ad unum, pluresque terminos in se recipiendos etiam determinetur oportet. Atqui quantitas ex eo quod uno, pluribusve terminis comprehenditur, figuram induit. Ergo forma, quemadmodum absolvit, perficitque materiam per se ipsam, quia est actus essentialis eius; ita absolvit, perficitque quantitatem eius per figuram, quia terminum, vel terminos eius constituit.

3° Quandoquidem figura corporis a forma promanat, et forma est principium, per quod corpora ab se specie differunt, inde fit, ut figurae secundum diversas corporum species sint diversae. Id, si in corporibus vita praeditis, nempe plantis atque animalibus, maxime elucet, in corporibus vitae expertibus, hoc est, in minera-

---

1) *In lib. VII Phys.*, lect. V. Dici potest etiam figuram ad utrumque principium quodammodo pertinere, quia ipsa, si prout qualitas est, a principio substantiali, seu formali oritur, prout quantitatem determinat, ad principium potentiale, seu materiale referri etiam potest, quia quantitas, uti ostensum est, a materia dimanat.

2) « Figura, inquit s. Thomas, est terminatio quantitatis; unde proprie loquendo est in rebus corporeis »; 3, q. LXIII, a. 2 ad 1.

libus quoque observatur, cum a statu aëriformi, vel liquido ad solidum transeunt. Quare diversitas figurae non modo a recentibus Physicis, sed a Peripateticis quoque tutius iudicium existimata est, ex quo diversae species corporum dignoscuntur. « Inter omnes qualitates, s. Thomas ait, figurae maxime consequuntur, et demonstrant species rerum. Quod maxime in plantis, et animalibus patet, in quibus nullo certiori iudicio diversitas specierum diiudicari potest, quam diversitate figurae [1]».

156. His statutis, opus nobis est controversiam innuere, quae de effectione crystallorum inter nuperos agitatur. Notum est *crystalla* dici corpora inanima, quae a statu aëriformi, vel liquido ad statum solidum sensim progredientia quamdam formam polyedricam induunt, atque effectionem crystallorum vocari *crystallizationem*. Iam Physici, qui corpus ex materia, et forma constitui negant, effectionem crystallorum ex sola vi attractiva molecularum repetunt. Horum sententiam p. Salv. Tongiorgius e S. I. amplectitur [2], quippe qui, ut diximus, de principiis constitutivis corporis non theoriam scholasticam de materia, et forma, sed systema chymicum tuetur. Contra ea, p. Matth. Liberatore, cum corpus ex materia, et forma constitui secundum Scholasticos sentiat, vult oportere esse in corporibus vim quamdam attractiva altiorem, ex qua crystalla efficiuntur, eamque non aliam esse posse, nisi quae a Scholasticis forma, seu principium activum corporis nuncupatum est [3].

157. Nobis, quippe qui placita Scholasticorum de constitutione corporis defendimus, non alia, quam p. Liberatoris sententia, probari potest. Qua ex re, 1° dum concedimus plerisque hodiernis Physicis crystallizationem corporum attractione molecularum fieri, contendimus admittendum esse aliud principium activum, quod attractionem molecularum moderatur, efficitque, ut ipsa crystallum conficiant. Et sane, in primis vis attrahendi, qua singulae moleculae gaudent, non aliud efficere potest, nisi ut moleculae sibi invicem appropinquent, seu simpliciter congregentur. Atqui ad crystallizationem efficiendam requiritur, ut moleculae non quidem sine ullo ordine, et quasi casu, sed certo ordine, certisque legibus congregen-

---

1) *In lib. VIII Phys.*, lect. V. Cf loc. cit. p.287, not. 1. Item: «Similitudo figurae videtur significare propinquitatem speciei, sicut ex similitudine figurae manifestatur, quod canis, et lupus sunt propinquae speciei »; 3, q. LXXIV, a. 3 ad 2.

2) *Op. cit.*, *Cosmol.*, lib. I, c. 4, art. 2, t. II, p. 265 sqq.

3) *Instit. phil. ad triennium* etc., *Met. spec.*, Pars I, c. II, art. 5, p. 487-490; *Del Composto umano*, c. VIII, art. 5, § 3, p. 391 sqq, et p. 472 sqq.

tur. Ergo crystallizatio non tam ex attractione molecularum, quam ab aliquo principio, quod illam moderatur, repetenda est. Hoc autem principium extra ipsum corpus quaerendum non est, quippe quod compertum Physicis, est corpus non posse e statu aëriformi, aut liquido ad statum crystallinum transire, nisi, amota omni causa exteriori, suis viribus relinquatur.

2° Neminem latet plurimas, diversasque esse formas crystallorum, cum horum sex typi primitivi existant [1], quorum unusquisque multis modis variare potest. Atqui attractio ex eo quod est eadem in cunctis corporibus, in causa esse non potest, cur sex specie diversae formae crystallorum existant; et quoniam quaelibet species formae pro diversitate adiunctorum infinite variatur, constantia sex illorum typorum per ipsam solam explicari nequit. Ergo crystallizationem ex sola attractione molecularum conficere haud possibile est. Quamobrem oportet in corporibus agnoscere aliquod principium, quod efficit, ut attractio secundum quasdam leges constanter fiat.

3° Exploratum est corpus mixtum, cum in crystallum convertitur, novam formam adquirere, quae formis corporum simplicium illud componentium nihil simile habet. Atqui illa forma progigni nequit a sola attractione molecularum, quia attractio non aliud efficere potest, quam ut moleculae coniungantur. Ergo admittendum est aliquod principium, quod formas corporum simplicium ita transmutat, ut mixtum novam formam accipiat.

4° Compertum quoque est, si substantiae generatim initio suae crystallizationis illam formam polyedricam prae se ferunt, quae postea evolvitur, et perficitur, substantias, quae fusioni, et vaporationi maxime obnoxiae sunt, initio sub forma globosa coagulari veluti utriculum vegetalem, deinde peculiarem figuram polyedricam induere. Atqui sola vis attrahendi efficere non potest, ut utriculus in rectangulum, aut romboidem, aut aliam quampiam figuram polyedricam transmutetur. Ergo, praeter attractionem, aliud principium crystallizationis admittendum est.

5° Idem, ut caetera omittamus, perspicere licet ex phaenomeno *dymorphismi*. Constat enim aliquas substantias, prout via sicca, aut humida in crystalla convertuntur, duas formas diversas induere, quae

---

[1]) Hi sunt *tetrahedrum*, *rombohedrum*, *octhahedrum cum basi quadrata*, *octahedrum cum basi rectangulari*, *prisma cum basi romboidali*, et *prisma obliquum non symmetricum*. Vid. Beudant, *Mineralogia*, 2ª ed. ital., *Studio de' cristalli*, p. 11 sqq, Milano 1856.

ad diversos typos spectant. Atqui haec diversitas formarum ab attractione molecularum oriri nequit, quia moleculae cuiuslibet substantiae eamdem naturam, easdemque proprietates habeant necesse est. Ergo ad crystallizationem corporum efficiendam sola attractio non suppetit, sed aliquod principium activum quoque expostulatur.

158. Quae cum ita sint, nos ex animo illis Physicis plaudimus, qui phaenomena crystallizationis ad attractionem molecularum saepe revocari non posse ingenue confessi sunt, et secundum pronuntiata peripateticae doctrinae de constitutione corporis, quam amplexi, et tuiti sumus, contendimus effectionem crystallorum non alio ex fonte repetendam esse, quam a principio substantiali, quod formam cum Scholasticis vocavimus. Et sane, in primis dubitari non potest, quin principium, per quod corpora statum crystallinum assequuntur, in ipsis corporibus inesse debeat. Nam principium, quod rem ad alicuius status adeptionem elevat, nonnisi in ipsa re naturaliter inveniri potest. Atqui principium, quod hic quaerimus, attractionem molecularum moderatur, ut corpus, quod ex ipsis constituitur, ad statum crystallinum elevetur. Ergo principium, ex quo crystallizatio corporum efficitur, in ipso corpore inesse debet. Iam huiusmodi principium non potest esse, quemadmodum adversarii volunt, extensio, seu proprietas, quae a materia pullulat. Namque extensio, cum sit proprietas materiae, destituitur activitate, quae ad efficiendam crystallizationem expostulatur, et cum sit eadem secundum essentiam in omnibus corporibus, causa esse nequit diversitatis formarum, quas crystalla pro diversitate substantiarum prae se ferunt. Restat igitur, ut sit forma corporis; haec enim et est fons omnis activitatis, qua corpus pollet, et principium est, quo substantiae corporeae ab se discriminantur.

ARTICVLVS QVARTVS

De corporum activitate

159. Denique de vi actuosa corporum nonnihil dicendum est. Nos alibi ostendimus adversus Malebranchium, et Leibnitium nihil repugnantiae in eo inveniri, quod corpora quadam activitate praedita sint, ob eamque alia in alia aliquid agant. Reliquum est, ut demonstremus corpora illa activitate reapse pollere, praetereaque inquiramus, quousque ipsa porrigatur.

160. Quod ad primum attinet, quotidiana, et constanti experientia educemur corpora, positis certis conditionibus, certos effectus produ-

cere, puta ceram liquefieri, si igni admoveatur, aërem illuminari, statim ac sol oritur, aqua sitim restingui, aliaque id genus quam plurima. Atqui nihil causae est, cur huiusmodi effectus corporibus, veluti veris suis causis, denegemus, quia quemadmodum in *Ontol.* ostendimus [1], corpora aliquid in se invicem agere non repugnat. Quare s. Thomas advertit illos effectus constanter sequi, nisi quod accidens illos effectus impediat. « Ex applicatione ignis, ait, ad calefactibile semper sequitur calefactio, nisi per accidens esset aliquid impedimentum igni; quod ostendit ignem esse causam caloris per se [2] ». Corpora igitur vi actuosa pollere experientia certum est. Frustra recentes Occasionalistae illud regererent, quod ab antiquis iam obiectum fuisse a s. Thoma discimus, nempe Deum ita statuisse, « ut iste cursus servaretur in rebus, quod numquam Ipse calorem causaret, nisi apposito igne [3]»; hoc enim tum sensui, tum rationi repugnat. Sane repugnat sensui, quia sensus non solum experitur ignem esse calidum, sed etiam calorem ignis; quod quidem experiri non posset, nisi ipsemet ignis sensationem caloris producere dicatur [4]. Rationi autem, quia in rebus naturalibus quaedam ad certos effectus producendos dispositiones insunt. Puta, in semine, et tellure aliquid est, quod ad productionem plantae; atque in cibo aliquid est, quod ad nutritionem concurrit; unde in his rebus, dum effectus producitur, quaedam fiunt reales immutationes, puta in nutritione fit physica ciborum decompositio. Iamvero, « nisi res naturales aliquid agerent, frustra essent eis formae, et virtutes collatae; sicut si cultellus non incideret, frustra haberet acumen [5]». Quod profecto infinitae Dei Sapientiae repugnare ratio ostendit; nam « contra rationem sapientiae est, ut sit aliquid frustra in operibus sapientis [6]».

161. Idem ex phaenomenis, quae in corporibus observamus, mirifice comprobatur. Lubet exemplum ab *antitypia*, seu impenetrabilitate capessere, quam ante explicuimus. Et sane, quamvis impenetrabilitas, ut paulo ante vidimus, corpori competat ratione quantitatis, quae ad principium passivum, seu materiam pertinet; tamen corpus

---

1) P. 164-166, et p. 177-181.

2) *Qq. dispp.*, *de Pot.*, q. III, a. 7 c. Cf *Ontol.*, p. 176.

3) Cf s. Thom., *ibid.*

4) Cf vol. I, *Criteriol.*, c. un., art. 2, p. 563.

5) *Qq. dispp.*, *De Pot.*, loc. cit.

6) *Contr. Gent.*, lib. III, c. 69, n. 2. Sanctus Doctor opinionem, *quae aufert rebus omnibus naturales operationes*, *stultam* dixit, « quia contrariatur dictis Philosophorum, et Sanctorum »; *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. V, a. 9 ad 4.

actu impenetrabile non fit, nisi alteri corpori, quod eius locum occupare nititur, resistat. Atqui haec resistentia quaedam actio est. Ergo, quoniam omne corpus est natura sua impenetrabile, id argumento est, omne corpus esse actuosum. Idem de cunctis aliis phaenomenis corporum dicendum est. Namque nullum phaenomenum in corpore evenire potest, nisi quaedam mutatio in ipso fiat [1]. Atqui haec mutatio, cum naturalis sit, expostulat actionem alicuius causae naturalis, a qua producitur [2]. Ergo nullum phaenomenum sine aliqua activitate corporis fieri potest. Praeterea inter omnes constat omni passioni respondere aliquam actionem, 1° quia nulla substantia corporea potest aliquid pati, nisi altera in ipsam aliquid agat; 2° omni actioni respondere aliquam reactionem, quia substantia corporea actionem alterius in se excipere nequit, nisi in ipsam reagat [3]. Atqui, si res ita se habet, consequens est non posse dari substantias passivas, nisi dentur etiam activae [4], immo nisi in ipsis passivis aliqua vis agendi insit [5]. Ergo tantum abest, ut corpora natura sua passiva sint, ut omnia aliqua activitate gaudeant [6].

162. His accedit, quod, si corporibus omnis vis agendi denegetur, plura, eaque non levia absurda admittenda sunt. Primo, ordo re-

---

1) « Omnis effectus, qui in his inferioribus producitur, per aliquam generationem, vel alterationem necesse est, ut producatur »; *Contr. Gent.*, lib. III, c. 102.

2) « Quae (*transmutatio naturalis*) fit a proprio agente secundum ordinem naturae »; 3, q. XIII, a. 2 c.

3) « In omni operatione, quae transit in rem exteriorem, requiritur aliud principium in agente, per quod est agens, et aliud principium in patiente, per quod est patiens »; *Qq. dispp.*, *De Pot.*, q. IX, a. 9 ad 4. Cf *In lib. I Sent.*, Dist. XL, q. I, a. 1 ad 1.

4) « Dicendum est quod corpus agit, secundum quod est in actu, in aliud corpus, secundum quod est in potentia »; I, q. CXV, a. 1 c. Et alibi: « Ignis, in quantum est actu calidum, agit in corpus humanum, in quantum est calidum potentia »; *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. V, a. 9 ad 13.

5) « Corpus componitur ex potentia, et actu, et ideo est agens, et patiens »; I, loc. cit. ad 2.

6) Cf Martin, *Philos. spirit.*, Part. II, c. 8, t. I, p. 215-217. Nemini negotium facessat corporum inertia. Etenim haec non impedit, quominus corpora per vires a principio aliquo interno emergentes operentur, sed tantum in causa est, cur extrinseco movente opus eis sit ad illas vires exerendas. « Hoc est, ait s. Thomas, proprium corporis, ut motum moveat, et agat » (*Qq. dispp.*, *De Pot.*, q. V, a. 8 c.). Quod si corpora *tantum agi* et *non agere* dicuntur, id intelligendum est, monente eodem sancto Doctore, « secundum hoc, quod illud dicitur agere, quod habet dominium super actionem suam. . . . Per hoc tamen non excluditur, quin agant, secundum quod agere est aliquam actionem exercere »; *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q.V, a. 9 ad 4.

rum, ex quo systema mundanum efficitur, prorsus ruit. Rationem discito a s. Thoma. « Si autem, ait , a rebus subtrahantur actiones, subtrahitur ordo rerum ad invicem: rerum enim, quae sunt diversae secundum suas naturas, non est colligatio in ordinis unitatem, nisi per hoc quod quaedam agunt,et quaedam patiuntur[1]».Secundo, idealismo via sternitur.Nam,si corpora omni vi actuosa destituerentur, species rerum in sensus non ab ipsis rebus,sed a Deo imprimi cum Berkeleyo, recentium Idealistarum principe, dicendum foret [2]. Contra ea, si dicatur, quemadmodum dicendum esse demonstravimus [3], species sensiles a corporibus in sensus nostros imprimi, inde fluit corpora esse actuosa [4]. Tertio, ut s. Thomas advertit,scientiae physicae tolluntur. Et sane, nos non possumus rerum naturalium scientias adquirere, nisi naturas illarum cognoscamus, quia scientia alicuius rei, ut saepe diximus, adquiritur per cognitionem principiorum, ex quibus ipsa constituitur. Atqui, si corpora non sunt actuosa , nos illorum naturas cognoscere haud possumus. Ergo opinio eorum, qui corpora omni vi actuosa destitui autumant, scientias naturales tollit. Assumptio cum laudato sancto Doctore probatur hoc modo: Inter omnes convenit nos non aliter naturas rerum posse cognoscere, quam per effectus illarum, quia non alius intellectus, nisi qui res creavit, illarum naturas *a priori* cognoscere potest. Atqui effectus non ducit ad cognitionem naturae causae, nisi ratione actionis , quae a virtute causae procedens ad effectum desinit. Ergo, si corpora non essent actuosa, haud possibile foret nos illorum naturas cognoscere [5].

---

1) *Contr. Gent.*, lib. III, c. 69, n. 6.

2) Vid. vol. I, *Criteriol.* c. un., art. 2, p. 558.

3) Cf *Dynam.*, c. II, art. 3, et 4, p. 231-239.

4) Id pervidit s. Augustinus quippe qui advertit nos corpora sentire per actionem, quam corpora in nos exercent. « Corporalia ergo, inquit, quaecumque huic corpori ingeruntur, aut obiiciuntur extrinsecus, non in anima, sed in ipso corpore aliquid faciunt »; *De Musica*, lib. VI, c. 5, n. 9.

5) En praeclarum locum s. Thomae: « Si effectus non producuntur ex actione rerum creatarum, sed solum ex actione Dei , impossibile est , quod per effectus manifestetur virtus alicuius causae creatae; non enim effectus ostendit virtutem causae, nisi ratione actionis, quae a virtute procedens ad effectum terminatur. Natura autem causae non cognoscitur per effectum , nisi in quantum per ipsum cognoscitur eius virtus, quae naturam consequitur. Si igitur res creatae non habeant actiones ad producendum effectus, sequitur quod numquam natura alicuius rei creatae poterit cognosci per effectum ; et sic subtrahitur nobis omnis cognitio scientiae naturalis, in qua praecipue demonstrationes per effectum sequuntur »; *Contr. Gent.*, loc. cit., n. 7.

163. Ad alterum quod attinet, inter Philosophos disputatur, utrum corpora novas producant substantias, an dumtaxat nova accidentia in substantiis, quae iam existunt. Posteriorem sententiam, ut iam diximus, propugnarunt Atomici veteres, recentesque, et Chymici; posteriorem autem inter antiquos Aristoteles, eiusque Interpretes, in media aetate Scholastici, atque e recentibus omnes ii, qui usque ad hanc aetatem philosophiam aristotelico-scholasticam excoluere. Nos sententiam Aristotelis et argumento ab ipsa natura corporis, quod generari dicitur, ostendimus, et ex persuasione omnium hominum comprobavimus [1]. Lubet, cum de controversia magni momenti agatur, idem novis argumentis evincere, unaque breviter modum explicare, quo una substantia corporea alteram producere possit.

164. Argumentum huiusmodi se habet: Nos continuo conspicimus a rebus alias res ipsis similes, puta ignem ab igne, progigni; unde s. Thomas asseruit inductione inniti illud effatum, quod *omne simile producit sibi simile*. « Apparet, inquit, per inductionem in omnibus, quod simile agat suum simile [2] ». Iamvero similitudo corporis geniti cum gignente non in accidentibus, seu conditionibus individualibus, sed in substantia, seu natura maxime posita est, quia accidentia, ex quibus individuum constituitur, a causis extrinsecis variari, et mutari possunt. Ergo, si corpus gignit corpus sibi simile, unum alterius substantiam gignere dicendum est [3].

165. Praeterea, si corpora non producerent novas substantias, sed dumtaxat nova accidentia in substantiis, quae iam existunt, formae substantiales in corporibus omni actione destituerentur, quia nova accidentia, per quae corpora alterantur, ab actione formarum accidentalium producuntur. Atqui hoc, uti s. Thomas praeclare monuit, est prorsus absurdum. Nam, quoniam operatio τὸ *esse* rei consequitur, necesse est, ut forma, quo perfectior est, eo maiori activitate

---

[1]) P. 270-271.

[2]) *Contr. Gent.*, lib. III, c. 69, n. 8. Alibi: « Agens intendit reducere patiens de potentia in actum suae similitudinis, quantumcumque potest »; *In lib. I Sent.*, Dist. 69, q. II, a. 2 *sol.*

[3]) « Generare, ait s. Bonaventura, de sui propria ratione est similem sibi in substantia, et natura producere » (*In lib. I Sent.*, Dist. XIX, a. 1, q. I *resol.*). Cum quo consentit s. Thomas: « In creaturis aliquid producitur per potentiam naturalem, et hoc producitur per similitudinem naturae ipsius producentis, sicut homo generat hominem » (*In lib. I Sent.*, Dist. VII, q. I, a. 1 *sol.*). Clarius alibi: « Non oportet, quod genitum similetur generanti, quantum ad conditiones individuales, sed quantum ad naturam speciei »; (*Qq. dispp.*, *De Pot.*, q. II, a. 2 ad 5. Cf *ibid.*, q. IX, a. 5 ad 18.

gaudeat. Atqui forma substantialis perfectior est forma accidentali, quippe illa efficit, ut res *actu* sit, haec autem, ut res, quae actu iam est, quodam modo immutetur. Ergo vis activa formis substantialibus potiori iure, quam accidentalibus, tribuenda est. Iam, quoniam res, quae secundum suam substantiam operatur, novam substantiam progignit, corpora posse non solum nova accidentia in substantiis, quae existunt, sed etiam novas substantias producere dicenda sunt [1].

166. Quomodo autem una substantia corporea aliam sibi similem gignere possit, haud difficile est intelligere, si animo reputetur vires activas corporis non esse causas principales effectuum, quos corpus producit, sed tantum instrumentum formae substantialis, quippe quod haec, ut diximus, omnium virium corporis principium, et fons est. Ita calor, quo ignis in lignum agit, non est causa, quae efficit, ut lignum in ignem transmutetur, sed est instrumentum, quo ignis lignum in ignem convertit [2]. Iamvero instrumentum, quo causa principalis ad effectum producendum utitur, quemadmodum s. Thomas monuit, non eo spectat, ut effectum assimilet suae naturae, sed naturae causae principalis, quia ab hac omnem virtutem agendi sumit [3]. Ita vires activae, quas corpus exerit, cum in aliud agit, non assimilant hoc corpus sibi, sed naturae corporis sui, quatenus destruunt formam corporis, in quod exeruntur, atque in materia no-

---

[1]) « Si agere sequitur ad esse in actu, inconveniens est, quod actus perfectior actione destituatur. Perfectior autem actus est forma substantialis, quam forma accidentalis. Si igitur formae accidentales, quae sunt in rebus corporalibus, habent proprias actiones, multo magis forma substantialis habet aliquam propriam actionem. Non est autem eiusmodi áctio disponere materiam, quia hoc fit per alterationem, ad quam sufficiunt formae accidentales. Igitur forma generantis est principium actionis, ut forma substantialis introducatur in generatum » (*Contr. Gent.*, lib. III, c. 69, n. 9). Hoc quidem *principium actionis* intelligi potest, vel prout generans est « causa ipsius formae, sicut accidit in omnibus formis materialibus », de quibus in praesentia agimus, vel « sicuti in anima rationali », prout « generans est causa unionis talis formae ad materiam per hoc quod disponit materiam ad formam », quin « sit causa ipsius formae » (*Qq. dispp.*, *De Pot.*, q. III, a. 9 ad 6). Hinc idem sanctus Doctor illud sancit: « Corpus agit et ad formam accidentalem, et ad formam substantialem »; I, q. CXV, a. 1 ad 5). « Non potest intelligi, alibi ait, quod aliquid sit agens, nisi aliquid in effectu suo faciat, vel formam aliquam inducat, vel substantialem, vel accidentalem »; *In lib. II Sent.*, Dist. XXVI, q. I, a. 1 ad 4.

[2]) « Calor, ait s. Thomas, agit ad formam ignis, quasi instrumentaliter in virtute formae substantialis »; I, q. LXVII, a. 3 ad 3.

[3]) Cf *Ontol.*, p. 182.

vam formam similem formae corporis sui producunt. Quod cum sit substantiam corpoream sibi similem generare, facile intelligitur, quomodo una substantia corporea alteram producere possit [1].

ARTICVLVS QVINTVS

Quid de proprietatibus primariis, et secundariis dicendum sit, definitur

167. Exploratis praecipuis proprietatibus corporis, necesse est, ut controversias de celebri illarum divisione in primarias, et secundarias breviter dicamus.

Principio, proprietates primarias esse reales, sive tales in corporibus, quales a nobis cognoscuntur, certum nobis est. Hoc evincere nobis licet tum demonstratione directa, tum demonstratione indirecta. Prior huc redit: Omnes qualitates primariae aliquid denotant, quo extensio in corpore determinatur; quia cum quantitas, tum figura, tum situs, tum denique motus extensionem exhibent diversis modis determinatam. Atqui extensio in corpore, uti ostendimus, est realis, hoc est, talis, qualis a nobis cognoscitur. Ergo qualitates primariae quoque sunt reales, nempe tales, quales a nobis cognoscuntur. Altera autem in eo posita est, quod si negetur qualitates primarias esse reales, idealismus, sive, quod idem

---

[1]) Audiatur sanctus Doctor: « Omne, quod agit virtute alterius, facit simile ei, in cuius virtute agit; sicut serra facit domum ex virtute domus, quae est in anima, et calor naturalis generat carnem animatam ex virtute animae; et per hunc etiam modum per virtutem qualitatum elementarium transmutatur materia ad formas substantiales » (*De sensu, et sensato*, lect. X.). Ex quo etiam, eodem Aquinate monente, intelligitur, quomodo ex illis viribus activis, quae accidentia sunt, non accidens, sed ipsa forma substantialis producatur. Etenim « illae formae accidentales, sicut causantur a forma substantiali, quae simul cum materia est causa propriorum accidentium, ita agunt virtute formae substantialis. Quod autem agit in virtute alterius, producit effectum similem non sibi tantum, sed magis ei, in cuius virtute agit..; ex quo sequitur quod ex actione formarum accidentalium producuntur formae substantiales, in quantum agunt in virtute substantialium formarum » (*Contr. Gent.*, lib. III, c. 69). Et alibi: « Qualitas activa, ut calor, etsi sit accidens, agit tamen in virtute formae substantialis, sicut eius instrumentum: et ideo potest agere ad formam substantialem; sicut et calor naturalis, inquantum est instrumentum animae, agit ad generationem carnis: ad accidens vero agit propria virtute. Nec est contra rationem accidentis, quod excedat suum subiectum in agendo, sed quod excedat in essendo »; I, q. CXV, a. 1 ad 5.

valet, scepticismus circa scientias rerum naturalium admittendus est. Galluppius, ut vidimus, id negavit; sed perperam. Nam, si cunctae proprietates corporis, cum quae secundariae, tum quae primariae dicuntur, non sunt tales in corporibus, quales a nobis cognoscuntur, inde concludendum est, nos naturas corporum ignorare, propterea quod nos, uti ante innuimus, naturam corporis nonnisi ex eius proprietatibus cognoscere possumus. Atqui hoc non aliud est, quam quod profitetur idealismus Berkeleyi, quodque de cognitione corporum scepticismus vetus, et novus decernit. Ergo, si qualitates corporis non modo secundarias, sed etiam primarias esse reales negetur, idealismus Berkeleyi, sive scepticismus circa scientias rerum naturalium admittendus est.

168. Quod vero ad qualitates secundarias attinet, in antecessum duo advertamus oportet. 1° Quaestio de divisione proprietatum in primarias, et secundarias non in eo, ut Buffierius, et Reidius putarunt [1], vertitur, utrum, necne corpora in se experiantur sensatio-

---

1) Buffierius (*Seconde logique*, art. 17, *Cours des sciences sur des principes nouveaux*, *et simples*, p. 819, Paris 1732), et Reidius (*Recherches sur l' entend. hum.*, c. VI, sect. V, *Oeuvr.* ed cit., t. II, p. 158 sqq) asseruerunt 1° Cartesium, Malebranchium, et Lockium, cum negarunt colorem, saporem, aliasque qualitates secundarias esse reales in corporibus, non aliud sibi voluisse, quam quod corpora non experiuntur huiusmodi sensationes, quemadmodum nos ipsas experimur; 2° ipsos vulgus, et Philosophos, qui vulgus hac in re sequuntur, ex eo reprehendisse, quod corpora eiusmodi in se sensationes saporis, odoris, coloris, aliasque id genus in se experiri stulte sibi persuaderent. Iamvero ipsi contendunt 1° non modo nullum Philosophum, sed ne ullum quidem mortalem in hac sententia fuisse, quod corpora colorem, saporem, odorem, aliasque huiusmodi qualitates in se ipsis experiuntur; 2° dissidium inter laudatos Philosophos, et vulgus a mera vocum aequivocatione originem duxisse. Quod ut evincant, observant quamlibet vocem, qua qualitas secundaria denotatur, significare tum sensum illius qualitatis, quem in nobis experimur, tum id, quod illum sensum in nobis producit; puta nos non solum dicimus experiri dulcedinem mellis, verum etiam dicimus mel esse dulce, hoc est, esse in melle dulcedinem. Iam ex eo hoc factum esse volunt, ut Cartesius, eiusque sectatores, eo quod voces illas priori sensu accipiebant, assererent qualitates secundarias non esse aliud, quam sensationes animi nostri, et vulgus, quoniam eisdem vocibus posteriorem sensum tribuebat, qualitates secundarias esse reales in corporibus putaret. Verum ambae huius assertionis partes sunt reiiciendae. Et primo voces, quibus qualitates secundariae significantur, puta saporis, coloris, odoris, aliaeque, non sunt aequivocae; hae enim, « revera, ut nuperi philosophi verbis utamur, obiecti solummodo qualitatem significant. Sic dicimus hunc, vel illum in corpore esse *colorem*, ac in nobis esse *coloris visionem*; tubam *spargere sonum*, ac nos *sonum audire*; mel *esse*

nes qualitatum secundariarum, sed in eo, num aliquid in corporibus revera sit simile sensui cuiusque qualitatis secundariae. 2° Aërem illi Philosophi verberarunt, qui Cartesii, Malebranchii, et Lockii theoriam evertere volentes, demonstrarunt, etsi qualitates secundariae non sint tales in corporibus, quales in nobis experimur, esse tamen quidquam reale in ipsis, sive realem aptitudinem, quae illarum sensationes in nobis producit; hoc enim nec Cartesius [1], nec Malebranchius [2], nec Lockius [3], nec ullus eorum, qui eis hac in re adstipulati sunt, unquam negavit.

169. Iam, ut haec quaestio, eo, quo a nobis proposita est, modo recte solvi possit, advertamus oportet 1° in qualibet sensatione impressionem, quam res obiecta in nobis producit, seu immutationem corporis, ut diximus [4], distinguendam esse ab apprehensione sensi-

---

dulce, ac nos *dulcedinem* gustare. Nunquam vero dicentem audies se habere sonum, aut colorem, quia sonum audit, coloremque perspicit, neminemque reperies, qui manum, qua durum corpus contrectat, duram dicat, aut nares, quae odore percelluntur, odoras praedicet » (Tongiorgi, *Op. cit.*, *Cosmol.*, lib. I, c. 6, art. 1, § 202, t. II, p. 298). Secundo, Cartesius, aliique post eum, ut mox videbimus, non negarunt qualitates secundarias esse reales eo quod corpora ipsas in se non experiuntur, sed eo quod in ipsis nihil est, quod sensationibus nostris simile sit.

[1]) « Cum vero putamus nos percipere colores in obiectis, etsi revera nesciamus, quidnam sit, quod tunc nomine coloris appellamus, nec ullam similitudinem intelligere possimus inter colorem, quem supponimus esse in obiectis, et illum, quem experimur esse in sensu, quia tamen hoc ipsum non advertimus, et multa alia sunt, ut magnitudo, figura, numerus etc., quae clare percipimus non aliter a nobis sentiri, vel intelligi, quam ut sunt, aut saltem esse possunt in obiectis, facile in eum errorem delabimur, ut iudicemus id, quod in obiectis vocamus colorem, esse quid omnino simile colori, quem sentimus, atque ita ut id, quod nullo modo percipimus, a nobis clare percipi arbitraremur »: *Princ. phil.*, Pars II, Amstelodami 1650.

[2]) *De inquir. verit.*, lib. VI, Pars II, c. 2, t. II, p. 34 sqq, ex quo haec pauca satis sint: « Si per calorem, colorem, saporem intelligas talem, vel talem motum partium sensibilium, ignis quidem est calidus, erba viridis, saccharum dulce. At, si per calorem, et caeteras qualitates intelligas id quod sentio prope ignem, id quod video, dum video herbam etc., certe ignis non est calidus, nec herba viridis etc., nam calor, quem sentimus, et colores, quos videmus, sunt in sola mente, ut primo Libro probatum est. Cum autem homines existiment id quod sentiunt idem esse ac id, quod est in re obiecta, credunt se merito iudicare de qualitatibus rerum obiectarum per sensationes, quas earum occasione habent ».

[3]) Hic, ceteris missis, dixit qualitates secundarias in corporibus reapse non esse aliud, nisi potentiam producendi, mediis proprietatibus primariis, diversas sensationes in nobis »; *Essai* etc., lib. II, c. 8, § 10, t. I, p. 258, et 259.

[4]) Vol. I, *Dynam.*, c. II, art. 5, p. 240.

bili, seu ab actione, qua sensus rem obiectam apprehendunt; 2° qualitates secundarias posse spectari vel *absolute*, hoc est, prout sunt in se ipsis, atque ab omni actione, quam in organa corporis exercent, abstrahuntur, vel *relative*, hoc est, prout actionem in organa corporis exercent. Quae cum ita sint, quaestio, quae primo aspectu unica esse videri poterat, multiplex evadit; quaerendum enim nobis est 1° num sit aliqua similitudo inter qualitates secundarias, et impressionem, quam in organa sensoria ipsae producunt; 2° num qualitates secundariae absolute spectatae sint similes apprehensioni sensibili; 3° utrum similes ei sint relative spectatae.

170. Quod ad primum attinet, manifestum nobis videtur quamdam similitudinem existere inter qualitates absolute spectatas, et impressionem, quam ipsae in organa sensoria producunt [1]. Enimvero compertum est qualitates secundarias a corpore animali excipi eo modo, quo a corporibus inanimis excipiuntur, cum ab uno ad aliud transmittuntur. Vt hoc nonnullis exemplis illustremus, nemo certe negabit caloricum in corpore animali esse, si materialiter consideretur, id ipsum, quod est in quolibet corpore inanimo [2]. Re vera, cum manum igni admovemus, procul dubio et calorem in ipsa sentimus, ipsamque, si altera manu tangamus, calidam experimur, perinde ac calidum experimur lignum, aut ferrum eidem actioni ignis subiectum. Quod quidem certo argumento est, manum ea qualitate ornari, cuius gratia corpora calida vocantur. Item, cum motus aetheris luminosi retinam oculi immutat, in ea imagines rerum, quae ipsi obiiciuntur, pingit omnino illis similes, quas in camera obscura eodem modo praeparata pingeret. Ita quoque motus vibratorius aëris in tympano aurium non alio modo efficitur, quam quo in chorda ad unum sonum tensa. Quod si sapores, odores, aliasque nonnullas qualitates, quae per contactum materiae cum organis sensoriis producuntur, expendamus, hae quoque cum impressionibus, quas in organis sensoriis efficiunt, illam ipsam similitudinem habeant necesse est, quae, secundum doctrinam s. Thomaè [3], inter causam, et effectum necessario existere debet.

---

1) « Organum (*immutatione naturali*) disponitur eadem qualitate naturali, qua disponitur res extra animam, quae agit in ipsum, sicut cum manus fit calida, et adusta ex tactu rei calidae, et odorifera ex tactu rei odoriferae »; *In lib. IV Sent.*, Dist. XLIV, q. II, a. 1 *sol.* 3 c.

2) « Corpora immutantur per qualitates sensibiles... naturaliter »; *ibid.* ad 2.

3) Audiatur D. Thomas: « Effectus. . . in quibusdam est idem secundum speciem, et ista dicuntur agentia univoca, sicut calor est in igne calefaciente. In quibusdam vero est idem secundum proportionem, sive analogiam, sicut cum sol calefacit. Est enim in sole aliquid, quod ita facit cum cale-

171. Ad alterum caput controversiae quod attinet, adeo perspicuum est non posse *ullam similitudinem naturae* esse inter qualitates secundarias absolute spectatas, et apprehensiones sensibiles, ut nulla demonstratione opus sit. Nam qualitates secundariae, prout in corporibus sunt, quaecumque sint, nonnisi corporeae esse possunt, quia quidquid afficit corpus, corporeum sit oportet; verum apprehensiones sensibiles, utpote quae sunt affectiones subiecti immaterialis et incorporei, immateriales, et incorporeae necessario sunt. Hinc tanta dissimilitudo inter utrasque existere debet, quanta inter corporeum, et incorporeum existat oportet [1]. At, si inter qualitates secundarias absolute spectatas, et apprehensiones sensiles similitudinem naturae existere repugnat, existere potest, immo existit *similitudo repraesentationis*; quia, cum qualitates secundariae ad apprehensionem sui in anima, tamquam causae efficientes concurrant, hae ad illas necessario referuntur, illasque repraesentare debent [2].

172. Ex quibus duo colligere licet, quae ad hanc controversiam declarandam magni momenti sunt. Primum est, qualitates sensiles, prout in animo nostro ipsas experimur, si non sunt actu, *certe* esse, ut Aristoteles docuit [3], *potentia* in corporibus, ad quae referuntur, quia in eis est aliquid, quod vim, facultatemque illas in corpore animali producendi habet [4].

---

facientem, sicut calor facit ignem calidum, et secundum hoc calor dicitur esse in sole aequivoce »; *In lib. IV Sent.*, Dist. I, q. 1, a. 4 *sol.* 4, c. Et rursus *In lib. II Sent.*, Dist. XVIII, q. II, a. 3 ad 2: Ex actione qualitatum elementarium sequitur aliquid dupliciter. Vno modo ex ipsis secundum se, sicut sapor, et odor, durum, et molle, et aliae, quae determinantur in IV Metheor. c. 11 et sqq »; cf *Contr. Gent.*, lib. I, c. 31. Consuli de his potest P. Romano, *Op. cit.*, *Delle facoltà dell' anima*, Part. I, c. 6, § 91, et 92, t. I, p. 99-101, et *Cosmol.*, Part. I, c. 4, § 52, t. IV, p. 78-80.

1) « Organa sentiendi immutantur a rebus, quae sunt extra animam dupliciter. Vno modo immutatione naturali. . . Alio modo immutatione spirituali. . . Prima ergo receptio non causat sensum per se loquendo, quia sensus est susceptivus specierum in materia praeter materiam, idest, praeter esse materiale, quod habebant extra animam; *In lib. IV Sent.*, Dist. XLIV, q. II, a. 1, *sol.* 3 c. Cf vol. I, *Dynam.*, c. II, art. 3, p. 234.

2) « Est quaedam assimilatio secundum convenientiam in natura . . , sed haec non est illa, quae requiritur ad scientiam. Est etiam quaedam assimilatio per informationem, quae requiritur ad cognitionem, sicut visus assimilatur colori, cuius specie informatur pupilla »; *In lib. I Sent.*, Dist. XXXIV, q. III, a. 1 ad 4. Cf *Dynam.*, ibid., p. 236.

3) *De Anim.*, lib. III, c. 2, § 8.

4) « Color. inquit s. Thomas, debetur corpori ex natura suarum partium »; *In lib. IV Sent.*, Dist. XLIV, q. II, a. 4 *sol.* 1 ad 3. Atque *ibid.*: « Om-

173. Alterum est, sensationes, quamvis affectiones animi nostri sint, tamen non esse dumtaxat aliquid subiectivum, uti Berkeleyus, et Humius voluere, sed etiam obiectivum, quia in rebus obiectis aliquid re vera est, quod eis respondet, et quod ipsarum causa est [1]. Hinc Aristoteles de antiquis Physiologis, seu Scrutatoribus naturae disserens, qui non esse ullos colores sine visu, nec ullos sapores sine gestu docebant, dixit eos partim recte, partim non recte censuisse, quia colores, sapores, aliasque huiusmodi qualitates in corporibus quodammodo, seu *actu* (κατ' ἐνέργειαν) non sunt, et quodammodo, seu *potentia* (κατὰ δύναμιν) sunt [2].

174. Denique qualitates secundarias, si relatae ad sensus spectentur, esse perceptionibus sensilibus similes certum est. Nam, cum sensus ad species rerum sensilium in se recipiendas natura sua destinentur, istae tales in eis esse debent, quales a corporibus in sese recipiunt. Atqui perceptiones sensiles, ut diximus, per species sensiles in anima fiunt. Ergo inter qualitates sensiles corporum relative spectatas, et perceptiones sensiles similitudo existit. Ad hoc facilius intelligendum iuvat memoria repetere id, quod alibi statuimus [3], scilicet sensum, et sensile in actu sensationis unum, idemque fieri, quia obiectum in actu sensationis per speciem sensilem, quae illud repraesentat, in sensu constituitur. Iam, si sensus, et sensile fiunt unum in actu sensationis, necesse est, ut qualitates secundariae obiecti sensilis, seu corporis, sint similes apprehensionibus sensuum, quarum illae obiectum sunt.

175. Obii. Subiectivistae: Sensationes sunt affectiones animae. Atqui affectiones animae qualitatibus corporis, quaecumque sint, similes esse non possunt, quia illae sunt incorporeae, hae autem corporeae. Ergo nulla similitudo inter qualitates secundarias, et sensationes inveniri potest.

176. Resp. *Dist. mai.* Sunt affectiones animae *subiectivae*, *Neg. mai.; obiectivae*, *Conc. mai. Dist. etiam min.*, non possunt esse *similes natura*, *conc. min.*, *repraesentatione*, *neg. min.; neg. conseq.* Responsio declaratione non eget. Nos enim suis locis ostendimus 1° sensationes, etsi sint affectiones subiecti sentientis, obiectum tamen reale habere; quia, cum a rebus obiectis in animo efficiantur,

---

ne corpus est tangibile, quod habet qualitates, quibus natus est immutari sensus tactus »: *Ibid.*, Dist. XLIV, q. II, a. 2, *sol.* 6 c.

[1]) Cf *Dynam.*; ibid., art. 5, p. 243, et *Criteriol.* c. un., art. 2, p. 567.

[2]) *Op. cit.*, ibid.

[3]) *Dynam.*, c. II, art. 3, p. 236.

ad has necessario referuntur [1]; 2° nihil prohibere, quin affectiones incorporeae animae qualitates corporeas rerum, quae sensibus obiiciuntur, repraesentent [2]; unde illas istis, si natura, certe repraesentatione similes esse haud repugnat.

177. Obii.alii: Experientia compertum cuique est corpora in tenebris coloribus destitui. Atqui hoc evenire non posset, si colores revera in corporibus inessent. Ergo saltem illae qualitates secundariae, quae colores vocantur, non sunt revera in corporibus.

178. Resp. *Dist. mai.*, corpora *luminosa*, seu *lucida*, *neg. mai.*, corpora *illuminata*, hoc est, quae lumen a corporibus lucidis mutuantur, *trans. mai.; neg. min.; neg. conseq.* Et sane, difficultas, si quid probaret, certe non aliud probaret, quam in corporibus illuminatis colores non inveniri; sed non evinceret colores in nullis corporibus inveniri, quia sunt corpora, quae lucem natura sua habent, eamque cum corporibus opacis communicant. At colores non inveniri in corporibus illuminatis negandum quoque est, quippe quod lux a corporibus illuminatis in oculos nostros reflecti non posset, nisi colores in ipsis iam produxisset [3].

179. Obii.Lockius: Si qualitates secundariae essent in corporibus, aliqua similitudo inter dolorem, quem ex punctura acus sentimus, et motum acus carnem penetrantis existere deberet. Aqui haec similitudo nulla est. Ergo etc.

180. Resp. *Neg. mai.; conc. min.; neg. cons.* Dolor, quem ex punctura acus sentimus, ut recte Tongiorgius advertit [4], non est sensatio, quae acum, eiusque motum repraesentat, sed eius effectus. Et sane, sensatio, quae acum, eiusque motum repraesentat, est tactus, quia hic figuram, et acumen acus, eiusque motum in carne progredientem exhibet. Hanc autem sensationem tactilem esse obiecto quodammodo consentaneam ex dictis facile intelligi potest.

---

1) Cf *Dynam.*, art. 5, p. 243, et *Criteriol.* c. un., art. 2, p. 559 sqq.

2) Cf *Dynam.*, c. 2, art. 3, p. 235-236.

3) Lux, ait s. Bonaventura, dicitur esse de compositione coloris, tamquam principium effectivum »; *In lib. II Sent.*, Dist. XIII, a. 11, q. 2 *ad arg.*

4) *Op. cit.*, ibid., § 207, p. 301. Quod adverterat s. Thomas: « Dolor est in sensu tactus ut in apprehendente »; *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. XXVI, a. 3 ad 9; et rursus: « Dolor exterior sequitur apprehensionem sensus, et specialiter tactus »; 1a 2ae, q. XXXV, a. 7 c.

CAPVT TERTIVM

De vegetabilibus

181. Postquam corporum vita carentium naturam, et proprietates exploravimus, propositi nostri ratio expostulat, ut de corporibus viventibus, seu *animatis*, disseramus. Ab iis, in quibus infimus gradus vitae viget, hoc est, a vegetabilibus, seu plantis, ordiamur. Cui tractationi ut opportunum ordinem adhibeamus, quaeremus: 1° utrum vita insit plantis; 2° si vitam plantis inesse invenerimus, cuiusnam speciei illa sit; 3° quaenam sint operationes vitae vegetativae; 4° quae sit vera definitio vitae vegetativae.

ARTICVLVS PRIMVS

Variae sententiae Philosophorum de vita vegetabilium excutiuntur

182. De vegetabilium, seu plantarum, natura veteres, recentioresque Philosophi mirifice dissident. Sunt enim, qui plantis vitam, sive animam, inesse volunt; sunt et qui vita, sive anima, eas carere putant.

183. Ii, qui animam plantis concedunt, in tres diversas sententias scinduntur; alii enim plantis animam, seu vitam rationalem, alii sensitivam quidem, sed ratione carentem, alii denique animam sensus, perinde ac rationis, expertem, et dumtaxat vegetantem concedunt. Prima sententia ab Anaxagora, Empedocle, et Democrito propugnata fuit [1], atque in primis Ecclesiae saeculis adeo exaggerata est a Manichaeis, ut quisquis folium, fructumque decerperet, homicidium committere eis videretur [2]. Multo plures his sectatores

---

[1]) Cf Arist., *De plantis*, lib. I, c. 2, ed. Didot. Num hocce opusculum, quod in cunctis aristoteleorum operum editionibus usque ad hanc diem evulgatum est, sit, necne genuinus foetus Stagiritae, non pauci eruditi dubitarunt. Nuper illud esse opus Nicolai Damasceni non contemnendis argumentis Meier probavit in nova sua illius editione, quam hoc titulo ornavit, *Nic. Damasceni de plantis* libb. duo, Lipsiae 1841.

[2]) Cf s. August., *De morib. Manich.*, lib. II, c. 17, et *De quant. anim.*, c. 3. His accenseri possent 1° omnes illi veteres, et perpauci recentes, qui, cum mundum divino spiritu animari putarent, quotquot sunt corpora, quae in mundo conspiciuntur, esse quasdam illius divinae substantiae particulas autumarunt. 2° Omnes auctores, fautoresque *metempsychosis*, qui animam

altera sententia nacta est. Namque inter antiquos Plato, quem alii secuti sunt, censuit plantas vim sentiendi habere, ideoque voluptatis, et doloris sensum experiri [1]. Inter recentes in Platonis sententiam post Campanellam, et Cesalpinium [2] haud latenter Leibnitius propendit [3], sed eam acerrime propugnavit Robinetus [4]. E nuperis Tracyus de hac re dubitare visus est, sed tandem statuit nullum argumentum nobis suppetere, quod sensum plantis negare nos cogat [5]. Sed sine ulla ambage huic opinioni adhaeserunt Bichatus [6], aliique [7]. Tertiae denique sententiae auctor fuit Aristoteles [8], cui, praeter antiquos Peripateticos, omnes Scholastici cum mediae, tum recentis aetatis adhaeserunt.

184. Eorum vero, qui secundum Epicureos, et Stoicos [9] in antiqua aetate, et Cartesium in recenti nullam plantis animam inesse pugnant, motus, et effectus plantarum alii ex sola partium textura repetunt, ut non alio discrimine plantae a ceteris corporibus, quam meliori, et nobiliori partium ordine, distinguantur [10], alii autem per vires physicas, et chymicas fieri arbitrantur. Nuperrime p. Tongiorgius peculiares vires in plantis agnovit, quae nec mechanicae,

---

ex effoeto morientis hominis corpore in novum corpus humanum, aut in aliquam plantam, veluti ex uno carcere in alium, sese recipere senserunt.

1) Cf Arist., *Op. cit.*, c. I; Plut., *De placit. Philos.*, lib. V, c. 26; Theod., *De curandis Graecorum affectionibus*, Serm. V, ed. cit. Lubet prae caeteris audire Clem. Alex.: « Plato enim plantas quoque vocat animalia, ut quae solam tertiam animae speciem, nempe eam, quae concupiscit, participent»; *Strom.* lib. VIII, c. 4.

2) Campanella, *De sensu rerum*, lib. III, c. 14, ed. cit, ; Cesalpini, *De plantis*, Florentiae 1583.

3) *Lettre IV à Mr Bourget*; *Opp. phil.*, p. 732, ed. Erdm.

4) *De la nature*, part. VII, c. 5, Amsterd., 1761-1768.

5) *Élemens d' Idéalog.*, part. I, c. 2, ed. cit.

6) Bichat, *Recherches philosophiques sur la vie, et la mort*, part. I, art.7, § 3, p. 79, Paris 1805, et *Anatomie générale*, p. 5, Paris 1818.

7) Tiedemann, *Traité de Physiol. génér., et comp.*, p. 783, Paris 1834; Treviranus, *Biologia* (germ.), t. V, p. 234, Gotting. 1802; Mueller, *Manuel de Physiol.*, t. I, p. 36, Paris 1851 etc. Payen vero, et Mirbel contendunt quodlibet vegetabile esse aggregationem innumerarum bestiolarum, quae microscopio tantum videri possunt, de quibus vid. Rosminium, *Psicologia*, lib. IV, c. 15, art. 5, p. 266, t. I, Novara 1846.

8) *De anim.*, lib. I, c. 5, § 27, et lib. II, c. 3, § 2, et 7, ed. Didot. Cf *De plantis*, lib. I, c. 2.

9) Cf Plut., et Clem. Alex., ll. citt.

10) Praesertim Lamarck, *Philosophie zoologique*, t. I, p. 93, Paris 1809, et *Histoire naturelle des animaux sans vertèbres*, t. I, Introd., p. 85, ed.2, Paris 1835.

nec chymicae sunt, sed resultant ex harum combinationibus, prout sub conditionibus organismi operantur [1].

185. Vt de diversis hisce Philosophorum sententiis iudicium ex ordine feramus, principio vitam, seu animam, plantis inesse demonstremus oportet. Id probare e re erit tum argumentis directis, hoc est, quae aliquam animam inesse vegetabilibus ostendunt, tum *indirectis*, hoc est, quae sententias denegantium vegetabilibus animam refellunt.

186. Priorum duo afferemus, quae nobis a B. Alberto M.[2] suppeditant. Primum est huiusmodi: Vita seu anima in universum iis convenire dicenda est, quae se ipsa ad operandum movent. Atqui huiusmodi sunt plantae, quippe quae, ut inferius videbimus, atque ipsimet adversarii non diffitentur, et succum attrahunt, quo nutriuntur, et augescunt, et folia, fructus, aliasque plantas sibi similes edunt. Ergo vita, seu anima in universum, plantis inesse dicenda est [3]. Alterum huc redit: Plantae sunt corpora, quae ex pluribus, diversisque organis conflantur. Atqui principium substantiale corporum organico-

---

1) *Op. cit.*, *Psych.*, lib. I, c. 2, art. 3, § 41, 47, t. III, p. 21 sqq, ed. cit.

2) Hic de re botanica optime meritus est in suo opere *De vegetabilibus, et plantis* libri VII, *Opp.* ed. Jammy, t. V, Lugduni 1651. Inter eos, qui peritiam Alberti M. in hac re laudarunt, satis est nominare Schneider, *Scriptores rei rusticae veteres latini*, t. IV, Lipsiae 1794; Humboldt, apud Meier, *Albert. M.*, *seu Appendix ad historiam botanicae* (germ.), in *Linnaea*, vol. XI, p. 647, Halis 1837; De Blainville, *Histoire des sciences d' organisation*, t. II, p. 89, Paris 1845; Choulant, *Meritum Alb. M. in scientias naturales historice, et bibliographice consideratum* (germ.), in *Janus*, Vratislaviae 1845; Pouchet, *Albert le Grand et son èpoque*, c. 5, p. 297 sqq, Paris 1853. Non defuere inter nuperos, qui B. Albertum in re botanica omnino rudem fuisse senserunt, inter eosque in primis nominandi sunt Sprengel (*Historia rei herbariae*, t. I, p. 280 sqq, Amstelod. 1807), et Haller (*Bibliotheca botanica*, t. I, p. 224, Tuguri 1771); verum Meier (*App. cit.* t. X, p. 650) illos egregie confutavit, deceptosque fuisse ex supposito opere Alberti *De virtutibus herbarum* luculenter ostendit.

3) « . . . . Omne quod per se ipsum movet aliquo motu corpus, in quo est, anima est: principium autem, quod plantis inest, per seipsum movet corpus nutriendo, et augendo, et generando: oportet igitur illud principium esse animam » (De *Plantis*, lib. I, tract. I, c. 9). Brevius s. Thomas: « Omne animatum aliquo modo movet seipsum, et talis est operatio animae vegetabilis » (I, q. LXXVIII, a. 1 c.). Hi Doctores secuti sunt s. Augustinum de hac re ita disserentem: « Moventur et arbusta non tantum vi extrinsecus impellente, veluti cum ventis agitantur; sed illo motu, quo intrinsecus agitur, quidquid ad incrementum, speciemque arboris pertinet, quo ducitur succus in radicem, vertitur in ea, quibus constat herbae natura, vel ligni: nihil enim horum sine interno motu »; *De Gen. ad litt.*, lib. VII, c. 16, n. 22.

rum natura sua efficere debet, ut corpora se ex se ipsis moveant, alioquin organa frustranea essent. Ergo principium, quod plantis inest, illud esse debet, quod anima vocatur [1].

187. Si non magis valida, certe magis clara, atque ad vulgi captum accommodata sunt argumenta indirecta. Atque in primis leges, secundum quas vegetabilia constituuntur, et operantur, uti ab initio huius tractationis diximus [2], ab iis differunt, quae constitutionem, operationesque corporum haud viventium, sive, ut aiunt, naturae mortuae moderantur. Atqui diversitas legum, quae ad constitutionem, et operationes entium pertinent, diversitatem principiorum specificam, sive, ut recentes aiunt, *qualitativam* arguunt. Ergo principium, per quod vegetabilia constituuntur, ac operantur, esse nequeunt sive leges mechanicae, sive vires chymicae, ex quibus corpora non viventia essentiam, et operationes sumere Mechanici, et Chymici volunt. Re vera, ut id contra Chymicos, quorum opinio hodie magis viget, exemplis declaremus, in vegetabilibus observantur perennis circuitus humoris, assimilatio succorum, quibus plantae nutriuntur, et augescunt, aliisque omissis, in primis reproductio, quas nobiliores Physici, et maxime nuperi per vires physicas, et chymicas nullo modo explicari posse ingenue fatentur. Hinc scite s. Thomas: « Vivere attribuitur animae vegetabili, quia in actibus eius primo apparet vita [3] ». Vanum porro est effugium Tongiorgii ad combinationes virium physicarum, et mechanicarum. Nam vires physicae, et mechanicae, quocumque modo coniungantur, et permisceantur, supra conditionem naturae brutae, seu mortuae assurgere non possunt. Atqui natura vegetabilium, sive horum operationes, sive leges, quibus ipsae exeruntur, spectaveris, valde praestat naturae mortuae corporum inorganicorum. Ergo, si non per vires

---

1) « . . . . Omne principium formale utens corpore diversificato in organis est anima: principium autem formale plantarum tali utitur corpore: propter quod in ipso sunt radices ori similes, et stipites, et rami, et cetera organa diversa officia habentia: ergo principium illud est anima » (loc. cit.). Et s. Thomas: « Videmus quod igni conveniunt diversae operationes secundum diversa accidentia, sed tamen quaelibet harum operationum competit igni secundum quamlibet partem eius. In corporibus vero animatis, quae habent nobiliores formas, diversis operationibus deputantur diversae partes; sicut in plantis alia est operatio radicis, alia rami, et stipitis »; *Qq. dispp*, q. un. *De Anim.*, a. 9 c. Cf *ibid.*, q. un. *De Sp. creat.*, a. 2 c.

2) P. 230.

3) *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. XIV, a. 5 ad 12. « Ipsa (anima vegetabilis) effectum proprium sortitur in nutriendo, et augendo usque ad determinatum terminum, et alia huiusmodi complendo »; *Op. cit.*, q. un. *De Spir. creat.*, a. 2 c.

physicas, et chymicas, ne per harum quidem combinationes leges, secundum quas vegetabilia constituuntur, atque operantur, explicari possunt [1]. Accedit, quod Chymici concorditer sentiunt non posse fieri ullum vegetabile per combinationes virium physicarum, et chymicarum, immo ne unam quidem moleculam organicam [2]. Atqui, si nondum unum vegetabile factum est, certe possibile foret aliquando nonnullum fieri, si vegetabilia ex solis viribus physicis, et chymicis conflarentur. Vegetabilia igitur ex solis viribus physicis, et chymicis non efficiuntur.

188. His, aliisque observationibus Cuvierius, Berzelius, aliique naturae scrutatores permoti, ut verbis Berzelii utamur, docuerunt « essentiam corporis viventis non fundari in suis elementis inorganicis, sed in quodam alio principio, quod elementa omnibus corporibus viventibus communia ad productionem effectus peculiaris determinati, et pro quavis specie differentis adiuvandum disponit [3] ». Nisi quod asseverant nos latere, quid sit huiusmodi principium [4]. Nobis ea, quae de principiis constitutivis corporis statuimus, memoria repetentibus certum videtur illud principium non aliud esse, quam quod *formam substantialem* corporis vocavimus. Et sane, forma substantialis, uti ante vidimus, est principium, quod essentiam corporis constituit, quodque fons, et subiectum operationum eius est. Atqui huiusmodi est principium, quod ipsimet nuperi, iique praestantissimi cultores scientiarum naturalium plantis inesse oportere fatentur. Namque ipsum, uti ex dictis perspicitur, materiam cunctis corporibus communem ad speciem corporum viventium, quae plantae dicuntur, determinat, atque, uti ex dicendis patescet, est fons, a quo operationes plantae certo ordine promanant, et ad quem certo ordine revocantur. Ergo principium, quod ad naturam plantarum explicandam, ipsis nuperis Physicis docentibus, expostulatur, non aliud esse potest, quam forma substantialis philosophiae peripateticae [5].

---

[1]) Cf s. Thom., *Qq. dispp.*, q. un. *De Anim.*, a. 1 c.

[2]) Cf Berzelius, *Traité de Chimie*, *Chimie organique*, t. II, p. 207.

[3]) *Op. cit.*, ibid. c. 288. Cf Cuvier, *Le regne animal distribué d'aprés son organisation*, Introd., t. I, p. 17, Paris 1819 ; Adrian. De Jussieu, *Cours élément. d' hist. naturel.*, *Partie Botanique*, § 304, Paris 1842, aliosque, quos laudavit Quatrefages in Ephem. *La Revue des deux mondes*, an. 1857, p. 854 sqq.

[4]) Vid. Cuvier, *Op. cit.* ibid.

[5]) Apposite s. Thomas inquit: « Ex hoc contingit quod aliquod individuum sit corpus inanimatum, et aliud corpus animatum . . . , quia hoc individuum animatum habet formam perfectiorem, per quam habet non solum subsistere, et corpus esse, sed etiam vivere; aliud autem habet formam im-

189. Quod ut magis declaretur, mente reputandum est principium, de quo agimus, quemadmodum laudati Physici docent, eiusmodi esse, ut in affinitates chymicas, ceterasque vires elementares actionem suam intrinsecus exerceat. Atqui id genus principii debet esse essentiale, sive eiusmodi, ut essentiam plantae constituat, quia principium essentiale dumtaxat potest actionem suam intrinsecus exercere in vires operandi; hoc autem illud est, quod Peripatetici formam substantialem vocant. Ergo rursus apparet principium vitale, quod plantis inest, non aliud esse, quam illud, quod Scholastici post Aristotelem formam substantialem vocarunt.

190. Itaque pro certo habendum est in vegetabilibus, praeter vires physicas, et chymicas, existere principium hisce multo praestantius, quod illis veluti instrumentis utitur ad producendas operationes, quae vitales vocantur, atque hocce principium esse formam illam substantialem, quae materiam ad vegetabilium speciem determinat, fonsque est omnium operationum, quas in ipsis observamus [1].

191. Obii. In phaenomenorum naturalium explicatione assignandum non est principium, quod concipi non potest. Atqui id genus est principium vitale, quod ad plantarum phaenomena explicanda assumitur. Ergo etc.

192. Resp. *Conc. mai.; neg. min.; neg. conseq.* Permultis recentibus scrutatoribus naturae hoc vitio iure datum est, quod metaphysicam scientiarum naturalium nihili, vel pauci facientes, quidquid observationem, atque experimentationem effugit, veluti commentitium repudiant. Ab his certe principium vitale negandum erat, quippe quod, ut vidimus, non in sensus cadit, sed ex iis, quae in sensus cadunt, sive ex phaenomenis, et proprietatibus corporum organicorum ratiocinatione colligitur. Ast haec ratio physicas scientias tractandi, ut in *Logica* innuimus, est valde manca, atque ad phaenomenorum causas, legesque statuendas impar; unde ei nonnisi fortuito quaedam magna inventa debentur. Qua de re nuperi cultores scientiarum naturalium, qui vestigiis principum veterum Physicorum, in primisque Aristotelis insistentes rationem cum observatione consociarunt, omnino sibi confugiendum esse arbitrati sunt ad aliquod principium vitale, ut eius ope causas phaenomenorum, quae in corporibus viventibus observantur, invenirent, eorumque leges statuerent. Hoc autem principium esse maximum my-

---

perfectiorem, per quam non attingit ad vitam, sed solum ad subsistere corporaliter »; *Qq. dispp.*, q. un. *De Sp. cr.*, a. 1 ad 9.

[1]) Cf p. Liberatore, *Del composto umano*, c. 3, art. 6, e 7, p. 106 sqq.

steriorum oeconomiae organicae, et totius naturae Cuvierius dixit [1]. Verum, si theoria aristotelico-scholastica de principiis constitutivis rerum prae oculis habeatur, clare concipi potest principium vitale plantarum esse formam substantialem, ex qua plantae in sua specie constituuntur [2], omnesque effectus, quos in ipsis experimur, producunt [3].

193. Quandoquidem vegetabilia vivere perspeximus, investigare oportet, num illorum vita sit sui generis, an cum sensitiva confundatur. Sententiam Anaxagorae, aliorumque plantas vita rationali gaudere asserentium sine ullo examine mittimus, memores Aristotelis [4], qui ipsam veluti foedam repudiavit, et s. Augustini [5], qui nimis errantes haereticos ita sensisse scripsit. Verum sententia Platonis, qui vim sentiendi plantis tribuit, excutienda nobis est; haec enim fautoribus in hac praesertim aetate gloriatur.

194. Iam certa nobis est sententia, quam ss. Patres, et Doctores Scholae concorditer tuiti sunt. « Plantae, s. Basilius ait, et arbores, etiamsi vivere dicantur, propterea quod facultatem quamdam, qua nutriuntur, augenturque, pariter habent, non tamen animalia sunt [6]. Et sane, cum plantarum proprium sit vegetare, sensus eis non alii usui esse posset, quam ut vegetatio perficeretur. Atqui id admitti nequit. Nam, si vis vegetandi in plantis sensu perficeretur, idem in homine fieri deberet, immo exquisitiori modo in homine, quam in plantis, quia vita vegetativa in homine exquisitior, quam in illis est. Atqui functiones vegetativae in corpore nostro per sensus non perficiuntur. Ergo vegetabilia, seu plantas sensu haud pollere dicendum est. Minor ex iis, quae in *Dynamilogia* de sensu communi statuimus, luculenter patescit. Nam, si functiones vegetativae per sensus per-

---

1) *Op. cit.*, Introd.

2) « Vna forma, ait s. Thomas, constituit in esse corporali tantum . . . ; alia autem perfectior forma constituit materiam in esse corporali, et ulterius dat ei esse vitale »; *Qq. dispp.*, q. un. *De Anim.*, a. 9 c.

3) Audiamus rursus Aquinatem: « Eadem forma, quae dat esse materiae, est etiam operationis principium, eo quod unumquodque agit, secundum quod est actu. . . . Sed considerandum est, quod secundum gradum formarum in perfectione essendi, est etiam gradus earum in virtute operandi, cum operatio sit existentis in actu; et ideo quanto aliqua forma est maioris perfectionis in dando esse, tanto etiam est maioris virtutis in operando »; *ibid.*

4) *Loc. cit.*

5) *De Gen. ad litt. Lib. imperf.*, c. 5.

6) *Homil.* VII in *Hexaëm.* n. 1. Cf prae caeteris s. Augustin., *De Genesi ad litt.* lib. VII, c. 16; *De moribus Manich.*, lib. II, c. 17; *De Civ. Dei*, lib. I, c. 20, et lib. XI, c. 27; *De quantit. anim.*, c. 33.

ficerentur, certe illas sentiremus, propterea quod nos, ut ibid. ostendimus, non solum sentimus, sed etiam, ob sensum communem, quo praediti sumus, omnes sensationes nostras sentimus. Atqui functiones vitae vegetativae, ipsis adversariis fatentibus, a nobis non sentiuntur. Ergo functiones vitae vegetativae per sensus non perficiuntur.

195. Idem perspicere licet ex fine, ad quem sensus viventibus datur. Nam, cum Auctor naturae sit sapientissimus, Eum in rerum molitione nihil frustra egisse pro certo habendum est; unde illud Aristotelis, quod nobilioribus Physicis cuiusque aetatis probatum est: *Natura nihil agit frustra*. Atqui sensus in plantis frustranei forent. Plantas igitur sensibus carere certum esse debet. Minor evincitur hoc modo: Sensus viventibus datur, ut se a causis exterioribus, quae ea destruere adnituntur, tueantur, seque conservent, hoc est, ut quae sibi noxia sunt, vitent [1], quaeque ad vitam opus eis est, sectentur [2]. Atqui neutro ex capite plantae sensus expostulant. Non quidem ex primo; nam, cum ipsae ob radices telluri immobiliter adhaereant, et facultate e loco se movendi destituantur, inutile ipsis foret ea, quae noxia sibi sunt, sensibus apprehendere, quia ea effugere non possent. Nec ex altero; opus enim ipsis non est alimenta quaerere, utiliaque a noxiis discriminare, cum necessarium, quo aluntur, humorem eis se ultro offerentem per fibras, et radices hauriant. Sensibus igitur plantae frustra, hoc est, sine ullo fine donarentur [3].

196. Quod *a priori* demonstravimus, id *a posteriori*, nempe ab

---

[1]) Apposite s. Thomas: « Per huiusmodi cognitionem (*sensitivam*) animalia vitant nociva »; 2ª 2ªe, q. CLXVII, a. 2 c.

[2]) « Sensus, ait idem Doctor, sunt dati. . . ad vitae necessaria procuranda »; I, q. XCI, a. 3 ad 3.

[3]) Hoc argumentum post Scholasticos copiose evolvit P. Romano, *Op. cit.*, *Cosmol.*, Part. I, c. 8, § 90, t. IV, p. 134 sqq. Nobis lubet exscribere hunc locum Aquinatis: « Inveniuntur quaedam, quae movent seipsa, non habito respectu ad formam, vel finem, quae inest eis a natura, sed solum quantum ad executionem motus; sed forma, per quam agunt, et finis, propter quem agunt, determinantur eis a natura: et huiusmodi sunt plantae, quae secundum formam inditam eis a natura, movent seipsas secundum augmentum, et decrementum. Quaedam verò ulterius movent seipsa, non solum habito respectu ad executionem motus, sed etiam quantum ad formam, quae est principium motus, quam per se acquirunt: et huiusmodi sunt animalia, quorum motus principium est forma non a natura indita, sed per sensum accepta » (I, q. XVIII, a. 3 c.). Quare animalia imperfecta, eodem sancto Doctore advertente, quae ad plantas proxime accedunt, non alium motum habent, quam « dilatationis et constrictionis, ut ostrea parum excedentia motum plantae »; *ibid.*

ipsa observatione plantarum comprobare possumus. Re vera plantae nobis haud praebent in se ulla illorum iudiciorum, ex quibus nos animalia sensibus pollere colligimus. Primo enim in ipsis non invenimus organa ad sensationes apta, sed organa tantum, quae nutritioni, augmentationi, aut reproductioni inserviunt; secundo, non observamus in ipsis illos motus, ex quibus arguere solemus animalia sensationes, et affectiones, quae ipsas concomitantur, in se experiri. Nihil igitur in plantis nobis occurrit, ex quo sensus in ipsis arguere possumus [1].

197. Si vegetabilia sensibus non pollent, consequitur ea nec dolere, nec laetari, quippe quod, consentientibus omnibus Philosophis, fieri non potest, ut quae non sentiunt, ullum voluptatis, dolorisque sensum experiantur. Id observatione luculenter patefieri s. Augustinus putavit, cum quod nullos motus in ligno conspicimus, ex quibus sensus doloris apparet, tum quod, cum arbor putatur, non modo ictibus ferri non contabescit, sed magis, magisque viget [2].

198. Itaque cum Aquinate concludimus in plantis solam potentiam vegetativam inveniri [3], earumque vitam, quoniam ipsae sensu carent, *occultam* dici posse [4].

199. Obii. Robinetus: «Sensatio est quaedam impressio recepta in ente organico, per quam ens quaedam obiecta prosequitur, quaedam autem aversatur. . . Atqui nos videmus alias plantas fugere

---

1) « Sensus autem, ait Albertus, in plantis non invenitur. Natura enim non deficit in necessariis. Si autem daret sensum, et non daret membra, et organa sentiendi, sicut oculos, aures, et huiusmodi, ipsa procul dubio in necessariis deficeret. Cum igitur in plantis nihil horum sensus membrorum, sive organorum inveniamus, constat quod plantis nullus omnino inest sensus »; *Op. cit.*, lib. cit., c. 3.

2) « Vt omittam, ait, quod nullis motibus in ligno sensus doloris apparet, quid manifestius, quam tunc se optime habere arborem cum viget, cum frondet, cum floribus laeta, fructibus opulenta est? At hoc ei plerumque, ac maxime putatione praestatur. Quod si ferrum sic sentiret, ut vultis, contabesceret potius tot, tantisque affecta vulneribus, quam ex illis pullulans locis, tam certa exultatione reviresceret »; *De mor. Man.*, lib. II, c. 17, n. 59.

3) « Quaedam viventia sunt, in quibus est tantum vegetativum: sicut in plantis »; I, q. LXXVIII, a. 1 c.

4) « Dicendum, quod vita in plantis est occulta: quia carent locali motu, et sensu; quibus animatum ab inanimato maxime distinguitur » (*ibid.*, q. LXIX, a. 2 ad 1). Idem fere iisdem verbis docuit s. Bonaventura: « Dicendum, ait, quod vita manifestatur maxime per sensum, et motum; ideo anima vivens appellatur, quae vivit vita manifesta, et haec est illa, quae dat corpori motum, et sensum; talis autem non est in plantis, sed in animalibus »; *In lib. II Sent.*, Dist. XV, dub. I.

manum, quae illas attrectat, alias aspectum solis exquirere, alias unum situm alteri praeferre, deserere locum, qui eis adsignabatur, et perreptare ad locum, a quo remotae fuerant, unamque terram prae altera eligere, cum accedant ad illam, quae ipsis congruit, et recedant ab illa, quae bono ipsarum statui minus convenit. Ergo plantae sunt entia, quae vi sentiendi pollent, voluptatisque, et doloris, desiderii, et aversationis capaces sunt [1] ».

200. Resp. *Neg. mai.; disting. min.* Quaedam plantae fugiunt manum, quae ipsas attrectat, aliosque motus id genus perficiunt ex principio vitali sensitivo, *neg. min.*, ex principio vitali non sensitivo, *conc. min.; neg. conseq.* Et primo, sensatio, ut suo loco diximus, non est impressio recepta in ente organico, quae est passiva, sed est actio vitalis, quae impressionem consequitur. Secundo, impressio sensationem excitat non in ente organico, quod organis, quaecumque haec sint, instructum est, sed in ente organico, quod organis ad sensationem requisitis ornatur. Robinetus sumpsit omne ens organicum, quodcumque tandem sit, posse impressiones rerum obiectarum ita in sese recipere, ut sensationes inde experiatur. Ast hoc ei non sumendum, sed probandum erat, quia plerique politiores Philosophi, et Physici docent corpus, si organis instruatur, procul dubio vivere, at non quemlibet, sed specialem organismum expostulari, ut corpus vita sensitiva frui possit. Iam ex observatione plantarum, ut modo vidimus, palam fit plantas non esse illis organis instructas, quae sensationibus apta sunt [2]. Motus vero herbae, quae a manu ipsam attrectante aufugit, quaeque idcirco *casta* vocatur, et motus herbae, quae versus solem vertitur, eamque ob causam nomen *heliotropii* habet, nullum indicium sensationis prae se ferunt, sed ex principio vitali, quod varias leges, proprietatesque in variis corporibus subit, repetendi sunt [3].

---

1) *Op. cit.*, ibid.

2) Vnde s. Augustinus: « Ipsam vim sentiendi non habet vita quaelibet » (*De Gen. ad litt. lib. imperf.*, c. 5, n. 24). Quod in plantis, quae vivunt, sed non sentiunt, conspici advertit tum ibidem, tum *in lib. 1 De Civ. Dei*, c. 20, in quo ait: « Hoc genus rerum, quamvis non sentiat, vivere dicitur ».

3) Cf Ptolomaeus, *Philosophia mentis, et sensus*; *Phys. partic.*, Dissert. II, sect. 7, p. 577, Romae 1702.

ARTICVLVS SECVNDVS

De praecipuis operationibus vegetabilium

201. Nostrum non est cunctas recensere operationes, quas plantae exerunt, sed tantum praecipuas, quarum cognitio ad naturam illarum declarandam iuvat. Praecipuas illas vocamus, quae speciales facultates in anima arguunt, et ad quas ceterae operationes facile revocantur. Harum tres a Scholasticis secundum Aristotelem recensentur, scilicet *nutritio*, *augmentatio*, et *generatio*, iisque respondent tres facultates, quarum prima *nutritiva*, altera *augmentativa*, tertia denique *generativa* nuncupatur. Cuius triplicis distinctionis ratio haec est: Vita vegetativa ad tria spectat, nempe ad *conservationem*, ad *perfectionem*, et ad *propagationem*. Namque omne vegetabile, ut s. Thomas argumentatus est, expostulat, 1° ut partes eius, quae in dies dilabuntur, accessione novarum suppleantur; 2° ut, quoniam substantia eius, utpote ex semine prognata, initio est pusilla, ad illam quantitatem perducatur, per quam ad operationes naturae suae consentaneas edendas idonea efficitur; 3° ut novas substantias ad perpetuandam, propagandamque speciem producat. Iamvero ad primum obtinendum opus est facultate nutritiva, ad alterum autem facultate augmentativa, ad tertium denique facultate generativa [1]. Tres igitur facultates ad vitae vegetantis exercitationem expostulantur, eaeque sunt *nutritiva*, *augmentativa*, et *generativa* [2].

202. Quod ut magis patescat, advertendum est in corpore organico, prout est organicum, tria consideranda nobis sese praebere, nempe *esse eius*, *quantitatem ei debitam*, et *reparationem iacturarum, quas patitur*. Hinc oportet ipsum facultatibus praeditum esse, quae ad illa tria praestanda necessaria sunt. Atqui ad primum praestandum requiritur facultas generativa, ad secundum augmentativa,

---

[1]) « Dedit Deus, inquit sanctus Damascenus, plantis virtutem altricem, auctricem, et generatricem »; *De Fide orthod.*, lib. II, c. 19.

[2]) «Tres sunt, Aquinas ait, potentiae vegetativae partis. Vegetativum enim, ut dictum est, habet pro obiecto ipsum corpus vivens per animam; ad quod quidem corpus triplex animae operatio est necessaria. Vna quidem, per quam esse acquirat: et ad hoc ordinatur potentia generativa. Alia vero, per quam corpus vivum acquirit debitam quantitatem; et ad hoc ordinatur vis augmentativa. Alia vero, per quam corpus viventis salvatur et in esse, et in quantitate debita: et ad hoc ordinatur vis nutritiva »; I, q. LXXVIII, a. 2 c.

et ad tertium nutritiva. Ergo theoria Aristotelis de tribus facultatibus animae vegetantis cum Scholasticis tenenda est.

203. Quomodo hae facultates exerceantur, declarare proprium physiologiae est; quare illos, qui hanc rem nosse cupiunt, ad Physiologos amandamus. Nos hic definitionem illarum dumtaxat exponemus, et nonnullas quaestiones, quae ab instituto nostro non abhorrent, exsolvemus.

204. Facultas nutritiva, uti ex dictis patet, est illa *vis*, *qua vivens alimentum in sui substantiam convertit*, eiusque operatio est *conversio alimenti in substantiam aliti* [1].

205. Quoniam alimenta quibus planta nutritur, non sunt eiusdem, ac planta, naturae [2], liquet vim nutriendi, qua planta pollet, in eo maxime ponendam esse, quod alimenta naturae plantae, quae ipsis nutritur, assimilet [3]. Et sane haud possibile foret plantam iacturas suas restaurare ope alimentorum, quae ipsi ab humo, in qua haeret, vel ab aëre, a quo circumdatur, suppeditantur, nisi ipsa ob vim suam nutritivam similia iis efficeret, quorum iacturam fecit. Hinc facultas nutritiva, qua plantae pollent, in ipsis virtutem arguit assimilandi sibi alimenta, quae vel ab humo, vel ab aëre haurit [4]. Quoniam plantae hoc ipso quod iacturas, quas patiuntur, reparant, sese conservant, facultatem nutritivam conservationi plantarum inservire manifesta res est [5].

206. Cum facultate nutritiva arcte connectitur facultas *augmentativa*, quia augmentatio sine nutritione existere nequit. Iam facultas augmentativa definitur, *illa vis*, *qua vivens maiorem quantitatem ex alimento assequitur*; unde eius operatio, nempe augmentatio, sive accretio dicitur *acquisitio maioris quantitatis*, vel, si magis lubet, *actus vitalis a minori quantitate ad maiorem*. Causa, ob quam vegetabile hac facultate indiget, ut modo innuimus, ea

---

1) « Alimentum corporale convertitur in substantiam eius, qui nutritur »; 3. q. LXXIII, a. 3 ad 2.

2) « Humor intrinsecus arboris per radices a terra sumitur, de qua planta suscipit nutrimentum »; *Contr. Gent.*, lib. IV, c. 11.

3) « Dicitur in II *De Anim.* quod nutrimentum in principio est dissimile, in fine autem simile »; 3, q. LXXVII, a. 6 c.

4) Rursus s. Thomas: « Quod nutritur, assimilat sibi nutrimentum: unde oportet in nutrito esse virtutem nutritionis activam, cum agens sibi simile agat »; *Contr. Gent.*, lib. II, c. 89.

5) « Quid, s. Augustinus ait, arbusta, omnesque frutices, quibus nullus est sensus . . . , nonne . . . altius terrae radices affigunt, quo alimentum trahant, atque ita suum quodam modo esse conservent? *De Civ. Dei*, lib. XI, c. 27.

est, quod, cum omne vivens initio non habeat tantam quantitatem, quanta ei opus est ad operationes sibi consentaneas exerendas, oportet, ut successu temporis ipsam nova quantitate in dies augeat, maioremque faciat [1]. Id autem assequitur hoc modo, quod materiae, quam habet, adiicit materiam augmenti, quod per facultatem nutriendi in substantiam sui convertit [2].

207. Facultates nutriendi, et augendi facultas generandi consequitur, quippe quod ex eo quod vivens nutritur, et iustam sui molem adquirit, ad producendum sibi simile idoneum efficitur. Facultas generativa est *illa vis, qua vivens producit aliud vivens eiusdem naturae, et quodammodo sibi coniunctum*. Hanc definitionem derivavimus a celebri illa definitione generationis, quae a s. Thoma profecta calculo omnium Theologorum, et Philosophorum Catholicorum probatur. Itaque generatio, prout ad viventia, de quibus agimus, restringitur, est secundum s. Thomam, *Origo alicuius a principio vivente coniuncto secundum similitudinem naturae* [3]. Ex his verbis intelligitur triplicem esse conditionem generationis. Prima est, ut id, quod oritur, sit ex substantia producentis; altera, ut sit simile natura, seu substantia; tertia, ut sit coniunctum principium, a quo producitur [4].

208. Prima conditio requiritur, ut generatio cum a *creatione*, tum ab *effectione* distinguatur. Nam, quod creatur, aut efficitur, non ex substantia creantis, aut efficientis manat, sed *extrinsecus* oritur; hoc discrimine, quod illud ex nihilo fit, hoc autem ab ipsa materia secundum accidens immutata educitur. Contra ea, id, quod gignitur, ex substantia gignentis manat, quia per semen e substantia gignentis decisum oritur [5]. Quod quidem ex communi Philosophorum, ho-

---

1) « Augere, s. Thomas ait, nihil aliud est, quam sumere maiorem quantitatem »; *In lib. I Sent.*, Dist. XVII, q. II, a. 1 *sol.*

2) « Si fit conversio cum additione ad alterum praeexistens, illud, cui additur, transmutatur secundum augmentum, vel saltem per restaurationem deperditi, sicut accidit in nutrimento »; *In lib. IV Sent.*, Dist. XI, q. I, a. 3, *sol.* 1 c.

3) Vid. I, q. XXVII, a. 2 c.

4) Cf Arist., *De Anim.*, lib. II, c. 4, et *De Generat.*, lib. I, c. 19, ed. Didot.

5) Praeclarus est ad hanc rem hic locus s. Ioann. Damasceni: « . . . generatio quidem in hoc consistit, ut ex gignentis substantia proles eiusdem cum gignente substantiae producatur; at creatio, et effectio hoc tantum requirit, ut extra, et non ex creantis, et efficientis substantia fiat illud, quod creatur, aut efficitur, omninoque quantum ad essentiam dissimile est »; *De Fide orth.*, lib. I, c. 8. Cf s. Athanas., *De Decretis Syn. Nic.*, n. 13, ed. cit., et s. Basil., *Contr. Eunom.*, lib. IV, c. 1.

minumque sensu mirifice declaratur; mundus enim a Deo *creatus*, non *genitus* dicitur, quia Deus eum ex nihilo, non ex substantia sui eduxit; atque homo, ut s. Athanasius apposite advertit, domum dicitur facere, non vero gignere, quemadmodum idem dicitur gignere filium [1].

209. Altera conditio ex prima fluit, quia si id, quod gignitur, ex substantia gignentis emanat, genitum cum gignente secundum naturam conveniat necesse est [2]. Enimvero aliud ex alio gignitur per evolutionem, explicationemque seminis, quod a substantia gignentis deciditur. Atqui semen, quoniam ex tota substantia viventis emanat, totum vivens, quod per eius evolutionem gignitur, potestate continet [3]. Ergo id, quod gignitur, eiusdem, ac illud, a quo gignitur, naturae esse debet. Quin immo ex dictis patet generationem eo spectare, ut in id, quod gignitur, non modo naturam gignentis, sed etiam quidquid ipsam consequitur, transfundat, quia, cum semen potestate contineat naturam rei, quae gignitur, continere potestate etiam debet quidquid naturam consequitur. Verum, quoniam essentia viventis non consistit in eo, quod naturam eius consequitur, idcirco, « etsi, ut Petavii verbis utamur, viventium, animantiumque generatio, praeter naturae similitudinem, aliorum insuper omnium, quoad potest, assequi conatur; illius tamen essentia sola naturae similitudine circumscribitur, quae, ut ceterae desint, veram, ac proprie dictam generationem efficit, ea sola si abest, quamvis reliquae omnes suppetant, nulla prorsus est generatio [4] ».

210. Tertia denique conditio necessaria est, ut generatio viven-

---

1) Cf Arist., *De gen. Animal.*, lib. I, c. 19.

2) « Vnde, s. Thomas ait, pilus, vel capillus non habet rationem geniti, et filii, sed solum quod procedit secundum rationem similitudinis, non cuiuscumque »; I, q. XXVII, a. 2 c.

3) « Dicendum, s. Thomas ait, quod generatio est de substantia generantis in animalibus, et plantis; inquantum semen habet virtutem ex forma generantis, et in quantum est in potentia ad substantiam ipsius »; I, q. CXIX, a. 2 ad 1; cf *ibid.*, q. LXXVIII, a. 2 ad 2.

4) *Theolog. Dogm.*, *De Trinit.*, lib. V, c. 8, n. 6. Haec doctissimus Vir hausit ex s. Chrysostomo, *Homil.* III *in Epist. ad Coloss.* Si generationem Filii in Trinitatis mysterio ex hac parte consideraveris, facile intelliges illam cunctis generationibus longe antecellere, eo quod praestantissimam, et nulla re deficientem in genito similitudinem generantis exprimit. Et sane, quoniam omnia attributa Dei nihil ab natura ipsa differunt, sed una, simplicissimaque res cum ea sunt, inde fit, ut Filius, qui imago est Patris, non solum essentiae divinae, sed omnium proprietatum eius expressa similitudo nascatur. Cf s. Ioann. Chrysost., *Homil.* I in *Epist.* I *ad Timot.*, et s. Greg. Nazianz., *Orat.* XXVII.

tium a generatione expertium vitae discriminetur. Quam cum breviter, luculenterque exposuerit idem Petavius, lubet eius locum exscribere: « Hoc enim differt inanimatorum generatio ab ea, quae viventium propria est, ut s. Thomas explicat in quarto contra Gentiles, quod ab illis non aliud emanat, ac gignitur aliud, quam actione unius in alterum. Sic enim ignis ignem generat, dum admotam materiam calore, siccitateque sua extrinsecus afficit, et immutat, nulla substantiae suae parte transfusa, quae vim illam genitalem continet, estque coniunctum cum genito principium, immo fit ipsummet genitum. Quae autem animata sunt ac viventia, cum se ipsa movent ad generandum, non externa duntaxat, ut illa superiora, tum partem sui desecant, ac traiiciunt, velut arbores, ab quibus manat humor, ac succus, qui duratus in semen, terraeque mandatus, et propagatricem vim illam cum materia deferens, similem adolescit in stirpem. Quod idem et in animantibus evenit. Nam generatio, etiam in istis, vegetabilis animae facultatis propria est [1] ».

211. Ex his intelligis, si ordo temporis consideretur, facultatem nutriendi facultati augendi, atque hanc facultati gignendi praestare, quippe quod vivens non potest ab alimento in sui substantiam converso augeri, nisi ipso nutriatur, neque potest sibi simile gignere, nisi adeo auctum sit, ut mole ad generationem requisita gaudeat; sin ordo naturae, seu perfectionis spectetur, facultatem gignendi facultatibus nutriendi, et augendi longe antecellere, tum quod, ut a s. Thoma observatum est, hae duae illi deserviunt, cum vivens nequeat sibi simile gignere, nisi nutriatur, et augescat, tum quod maxima perfectio entis est posse aliud sibi simile producere [2].

212. His statutis, duas quaestiones breviter dirimamus necesse est, scilicet 1° num nutritio, augmentatio, et generatio in vegetabi-

---

1) *Op. cit.*, lib., et c. citt., n. 8. Omissis locis s. Thomae *Cont. Gent.*, (lib. IV, c. II), ad quos Petavius lectorem amandat, lubet hunc brevem, sed praeclarum exscribere: « Dicendum, quod, cum generatio sit communis omnibus corporibus corruptibilibus, tamen corporibus animatis est specialis modus generationis, et propter hoc etiam habent specialiter inter alias vires animae vim vegetativam. In viventibus enim primo ex generante deciditur aliquid, quod est sufficiens ad generationem quantum ad principium activum, et passivum. . . Et ideo sequitur secundum, scilicet quod generatio est per modum exitus a generante, quod non est in generatione inanimatorum. Tertium autem est, quod generatum exiens a generante, in principio generationis adhaeret ei, et est in eo vel per contactum, vel per consolidationem, sicut dicit Philosophus in *V Met.*, ut patet in fructibus, qui colligantur plantis »; *In lib. III Sent.*, Dist. VIII, q. I, a. 1 *sol.*

2) I, q. LXXVIII, a. 2 c. cf *Qq. dispp.*, q. un. *De Anim.*, a. 13 ad 15.

libus sint operationes vitales, necne; 2° num hae tres operationes vegetabilium ad tres diversas facultates necessario sint referendae.

Quod ad primam attinet, nos iam innuimus tres operationes, quae maxime conspicuae in vegetalibus sunt, esse vitales, quia ipsae ex vi vegetalibus insita proficiscuntur, atque inde deduximus vitam re vera plantis inesse [1]. Quod ut illustrius fiat, hic cum Goudino [2] adiicimus operationes illas a sola partium, ex quibus plantae constant, varietate aut ab admirabili organorum structura, quae in ipsis conspicitur, quemadmodum permulti recentes opinati sunt, nullo modo fieri, aut explicari posse. Enimvero constat plantas non posse ex alimento nutriri, augescere, aut simile sibi gignere, nisi ipsum in novam substantiam transmutent [3]. Atqui hanc transmutationem sola partium varietas, aut organorum structura effi ere nequit. Namque partes plantae, quoad variae sint, et structura organorum, quoad exquisita sit, non aliis viribus, quam physicis, et chymicis ornantur; hae autem possunt quidem partes alimenti aliter, aliterve disponere, sed nequeunt illas corrumpere, seu, ut aiunt, alterare, ut inde nova substantia producatur. Ergo tres illae operationes plantarum, nempe nutritio, augmentatio, et reproductio, ex sola varietate partium, aut structura organorum repeti nequeunt [4].

213. Quod vero ad alteram quaestionem attinet, tres operationes vitales, quas hic exponimus, ad tres diversas facultates pertinent. Cuius rei ratio in eo posita est, quod, quamvis una illarum alteri inserviat, scilicet nutritiva augmentativae, atque utraque generativae, tamen diversae actiones sunt, quae ad diversa obiecta referuntur. Enimvero nutritio, uti ex dictis patet, est tantum conversio alimenti in substantiam viventis aliti; augmentatio est conversio alimenti in novas partes organicas, quas vivens adquirit; generatio est totius viventis nova molitio. Atqui hae tres operationes abs se specie diffe-

---

[1]) « In plantis hoc indicium vitae est, quod id, quod in ipsis est, movet aliquam formam »; *Contr. Gent.*, lib. IV, c. 11.

[2]) *Op. cit. Phys.*, Pars IV, Disp. unic., q. II, art. 1, concl. III, p. 329 sqq.

[3]) « Panis non nutrit, nec aliquis cibus, nisi secundum quod convertitur in illud quod nutritur, quod autem naturali conversione convertitur in alterum, non manet quantum ad formam » (*In lib. IV Sent.*, Dist. XI, q. I, a. 1, sol. 3 ad 1). Atque *ibid.* (Dist. XII, q. I, a. 2, *sol.* 5 c.): «ideo nutrit, secundum quod ex eo aliquid generatur ». Cf p. 345.

[4]) Hinc s. Thomas: « Anima vegetabilis habet operationem, cui quidem deserviunt qualitates activae, et passivae organicae, sed tamen supra posse huiusmodi qualitatum ipsum effectum proprium sortitur in nutriendo, et augendo usque ad determinatum terminum, et alia huiusmodi complendo »; *Qq. dispp.*, q. unic. *De Sp. cr.*, a. 2 c.

runt, ita ut una ad alteram reduci nequeat, quippe quod aliud est alimentum in sui substantiam convertere, aliud novam, et organicam extensionem producere, aliud denique novum vivens gignere. Ergo nutritio, augmentatio, et generatio sunt tres actiones, quae specie differunt. Iam, quoniam obiecta actionum specie differentium diversa specie sunt, atque ex diversitate specifica obiectorum diversitas facultatum constituitur, et discriminatur, nutritio, augmentatio, et generatio ad tres diversas facultates pertinere debent [1].

ARTICVLVS TERTIVS

Vitae vegetativae definitio statuitur

214. Ex omnibus, quae hactenus disseruimus, facile conficitur veram, germanamque vitae definitionem non aliam dici posse, nisi quae tres operationes modo explicatas complectitur, easque a vi vegetalibus insita proficisci denotat. Nam, si una, alteraque illarum operationum praetermittantur, cognosci nequit, quanta sit vis vitae vegetativae; sin illas operationes a principio intrinseco proficisci non denotetur, capitale discrimen omittitur, quo vegetabilia a corporibus inanimatis separantur. Quare vita vegetativa accommode definiri potest, *principium*, *quo substantia sese nutrit*, *auget*, *et propagat*. Enimvero tria verba, quae hac definitione continentur, tres operationes vitales, quas explicuimus, significant, et pronomen *sese* cum ipsis coniunctum tres illas operationes ab ipsa substantia promanare denotat. Quod si quis unica operatione, quemadmodum nonnullis nuperis visum est, definitionem absolvendam censeat, certe haec non alia, sapienter monente s. Thoma, esse potest, quam generatio, quia haec, ut modo diximus, et caeteris natura sua antecellit, et cum sit

[1]) Quin facultas generativa a nutritiva, et augmentativa differat, nemo fere dubitat. *Fere* inquimus; nam Giobertius (*Protol.*, Saggio IV, n. 6, t. II, p. 389, ed. cit.) generationem a nutritione, aliisque operationibus vitalibus substantialiter non distingui contendit. At sunt, qui nutritivam, et augmentativam ab se differre inficiantur. Cui sententiae, post Neoplatonicos (Plotin., *Enn.* I, lib. I, c. 4), et Suaresium (*De anim.*, lib. II, c. 9), aliosque paucos Scholasticos, Adr. Jussieu (*Op. cit.*, § 221, ed. cit.) cum non paucis botanicae rei cultoribus nuper litavit. At nobis sententia s. Thomae probatur. Primo enim facultas nutritiva in sola reiectarum partium instauratione consistit; at augmentativa et partes, quas planta habet, obfirmat, et novas ei adiicit. Secundo, nutritiva semper durat; augmentativa vero tandem cessat, tum scilicet, cum vivens debitam sibi quantitatem assecutum est.

ultima, ad quam aliae duae ordinem habent, ipsas in se quodammodo complectitur. « Quia omnia, sanctus Doctor ait, definiuntur, et denominantur a fine, finis autem operum animae vegetabilis est generare alterum simile sibi, sequitur, quod conveniens sit definitio animae vegetabilis, ut sit generativa alterius similis secundum speciem [1] ».

215. Quare nos a Georgio Cuvierio dissentimus, qui vitam ex nutritione definivit [2]. Certe, nutritio est prima operatio, quae in vivente apparet. At exinde illud dumtaxat consequitur vitam a nobis nutritioni attribui [3], non vero ex nutritione notionem vitae tradendam esse, siquidem nutritio, cum sit operatio vitalis ceteris imperfectior, nullam harum complectitur [4].

216. Quae adhuc tradidimus circa notionem vitae, nonnisi ad vitam vegetabilem spectant. Etenim generalis notio vitae, quemadmodum diximus [5], in eo posita est, quod operatio, quaecumque illa sit, a principio operanti insito proficiscitur. Quapropter, uti egregie s. Thomas argumentatur, *quo magis operatio in intimis continetur, eo altior est gradus vitae.* Quoniam vero, « quanto aliqua natura est altior, tanto id, quod ex ea emanat, est intimum », consequitur gradum vitae, *quae est secundum animam sensitivam*, altiorem esse, quam in plantis, sed imperfectiorem illo, *qui est secundum intellectum*; immo *in ipsa intellectuali vita diversos gradus inveniri*, ita ut *perfectior sit intellectualis vita in Angelis, quam in intellectu humano*; et *ultima perfectio vitae* nonnisi Deo *competat*, « in quo non est aliud intelligere, et aliud esse [6] ».

---

1) *In lib. II De An.*, lect. VI.

2) *Le regne animal*, Introd., p. 13, ed. cit.

3) « Dicendum quod omne, quod natum est ex pluribus sequi, attribuitur ei, quod primum est, sicut vita attribuitur animae nutritivae, quia ipsa est prior inter principia vitae in viventibus corporaliter »; *In lib. IV Sent.*, Dist. XVII, q. I, a. 3 *sol.* 3 c.

4) Vnde idem sanctus Doctor monet vitam nutritioni *specialiter attribui*, non quia illi *perfectissime convenit*, sed tantum quia in ea *primo invenitur*; *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. XIV, a. 5 ad 12.

5) P. 227-228.

6) *Contr. Gent.*, lib. IV, c. 11. Cf *ibid.*, lib. I, c. 97, et I, q. XVIII, a. 3 c.

CAPVT QVARTVM

De genere viventium, quae sensu pollent, sive de brutis

Hactenus de infimo genere viventium, nempe plantarum; nunc ad genus, quod illo proxime superius est, nempe brutorum, explicandum accedamus.

De brutis acturi primo ostendemus principium operationum, quas in ipsis observamus, esse sentiens; tum ipsas operationes singillatim explicabimus; denique de principii sentientis, quod ipsis inest, natura, ortu, atque interitu disseremus.

ARTICVLVS PRIMVS

Brutis animum sentientem esse demonstratur

217. Tres de natura brutorum diversae sententiae apud antiquos, recentesque philosophos nobis occurrunt. Sunt enim, qui bruta non aliud esse, nisi machinas affabre constructas volunt; sunt vero, qui animam ratione praeditam ipsis concedunt; sunt denique, qui animam tuentur brutis inesse sentientem quidem, sed rationis expertem.

218. Primae sententiae multos inter veteres fuisse auctores, vel fautores ex s. Augustino discimus; hic enim scripsit non paucos, eosque doctissimos ab antiquitate usque ad aetatem suam extitisse, qui non inesse animam brutis sentiebant [1]. Secundam veteres Pythagorae [2], et Anaxagorae [3], necnon Parmenidi [4], tribuunt [5]. Eadem

[1]) *De Gen. ad litt.*, lib. III, c. 8. « Cuius rei illud argumento esse potest, quod Aristoteles hanc absurdam opinionem non semel exposuit et confutavit» (*De animal. motione*, c. 7, et *De generat. anim.*, lib. II, c. I). Certe, ne de Pherecrate, sive potius Dicaearcho, qui eius personam mutuatus videtur (*Qq. Tuscull.*, lib I, c. 10, ed cit.), aliisque Materialistis dicamus, haec opinio multis Stoicis (vid. Plut., *Terrestriane, an aquatilia animalia sint calidiora*; *Opp.* ed. Xilander, t. II, p. 960 sqq), et Cynicis (vid. Plut., *De placit. Phil.*, lib. V, c.20) arrisit, quippe inter bruta, et stirpes nihil interesse aiebant. Hi vero non negabant bruta, quemadmodum caetera mundana omnia, esse particulas divinae Mentis, sed crassitiem, et redundantiam humoris in eis impedire, quominus intelligerent, et sentirent.

[2]) Plut., *De placit. Phil.*, lib. V, c. 20.

[3]) Arist., *De Anim.*, lib. I, c. 2, § 5, et Plut., *Op. cit.*, c. cit.

[4]) Stob., *Eclog. phys.*, c. 39, p. 93, ed. Canterus, Aurel-Allobrog. 1609.

[5]) Cf Bradif, *De Anima brutorum quid senserint praecipui apud veteres Philosophi*, p. 9 sqq, Alger 1863.

deinceps Plutarcho[1], Porphyrio, qui hanc ob causam ab esu animalium abstinendum cum Pythagoricis praecepit[2], Celso, quem confutavit Origenes[3], Manichaeis[4], aliisque[5] probata fuit. Tertiam, quae inter utrasque media est, Aristoteles tenuit, uberrimeque explicavit[6], eamdemque Philo[7], Plotinus[8], aliique ex huius schola professi sunt.

219. SS. Patres, ceterique antiqui Scriptores Ecclesiae in Aristotelis sententiam, utpote Sacris Litteris consentaneam, concedentes sedulo cavendum praeceperunt, ne aut brutis facultates sentiendi negarentur, aut illis facultates intelligendi concederentur[9]. S. Augustinus hanc communem suae aetatis esse sententiam dixit[10]. Aristoteli, et ss. Patribus concorditer adhaeserunt Scholastici, in primisque B. Albertus M., quem ob admirabiles de historia animalium libros[11] nuperi, iique doctissimi naturae scrutatores magna laude prosequuntur[12].

220. Inter recentes Cartesius, post Gomezium Pereiram[13], sententiam Stoicorum, aliorumque veterum instauravit, contenditque bel-

---

1) Cf duo eius opuscula, *Terrestriane*, etc., p. 959 sqq, et *Gryllus, seu Bruta ratione uti*; *Opp.*, t. II, p. 985 sqq, ed. cit.

2) *De abstin. ab usu carnium*, ed. de Rhoer, Traj. ad Rhen. 1767.

3) *Contr. Cels.*, lib. IV, c. 23.

4) Vid. s. August., *De moribus Manich.*, lib. II, c. 17, n. 54.

5) Vid. s. Epiph., *De haeres.*, lib. I, n. 100; s. Ioan. Chrysost., *Hom.* IV *in Acta Apost.*, et s. Fulgent., *Lib. de Fid. ad Petrum*, n. 67.

6) *De Anim.*, lib. II, c. 3.

7) *Alexander, sive De eo quod rationem habeant animalia bruta*, inter eius *Opp.*, t. VIII, ed. Tauchniz.

8) *Ennead.* I, lib. I, c. 11.

9) De his passim in hac tractatione.

10) « Irrationabilia, ait, animalia vivere, et sentire nemo ambigit »; *De lib. arb.*, lib. I, c. 29.

11) *De animalibus libri XXVI* recogniti per R.A.P.G. Jammy, *Opp.* t.VI, ed. cit. Beatus Doctor se libros decemnovem ab Aristotele mutuatum esse, sed reliquos septem ex propriis observationibus compilasse scripsit; qua de re vid. Jourdain, *Récherches sur l' âge, et l' origine des traductions latines d' Aristote*, p. 327, ed. 2, Paris 1843, et De Blainville, *Histoire des sciences d' organisation*, Period. V, n. X, t. II, p. 76 sqq, Paris 1845.

12) Vid. prae caeteris Buhle, *De fontibus unde Albertus M. libris suis XXVI De Anim. materiem hauserit*, inter *Comment. Societ. Gotting.*, t. XII, p. 94 sqq, Gott. 1792, et 1793; Jourdain, *Op. cit.*, ibid.; de Blainville, *Op. cit.*, t. II, p. 82 sq; Choulant, *Dissert. cit.*, p. 139 sqq, 1846; Pouchet, *Op. cit.*, c. 5, p. 265 sqq; Sighart., *Op. cit.*, c. 39, p. 550 sq.

13) Gomez Pereira, medicus hispanus, cuius exstat opus a patris, et a matris praenominibus *Antoniana Margarita* nuncupatum, Medinae 1554.

luam esse merum *automatum*, seu machinam affabre constructam, puta horologium, ita ut omnes eius operationes non aliud sint, nisi motus, qui legibus mechanicis fiunt [1]. E contrario Condillachus post Rorarium [2], Montanum [3], et Charondam [4], aliosque [5] tuetur bruta facultatibus intelligendi pollere [6], tametsi hae arctioribus, quam facultates hominum, limitibus coerceantur [7]. Freder. Cuvierius, frater celebr. Georgii, operationum belluarum, quas Condillachus, aliique cunctas ab intelligentia repetebant, alias esse instinctivas, alias vero intellectivas voluit, et cum diversos gradus intelligentiae in belluis adnotaret, putavit nonnullas harum, puta *orang-outang* (*hominem sylvestrem*) intelligentia adeo perfecta pollere, ut quasdam notiones generales sibi conficiant [8]. Denique Lockius, et Leibnitius a sententia Aristotelis parum discesserunt. Hi enim omnem facultatem abstrahendi, et notiones abstractas conficiendi brutis denegant, et nonnisi quamdam vim notiones singulares, quas sensibus hauriunt, secum comparandi, et de his ratiocinandi ipsis concedunt [9]. Vnde Leibnitius belluas *empiricas* vocavit, quia conclu-

---

[1] *Discours de la méthode*, part. 5, c. 9; *Oeuvr. phil.*, t. I, p. 49 sqq, ed. Garnier. Haec opinio Cartesii de automatis belluarum in philosophia cartesiana adeo percrebuit, ut nemo velut verus, germanusque cartesianus haberetur, qui illam non propugnaret. Vid. Daniel, *Suite de voyage du monde de Descartes*, *Lettre 1re touchant la connaissance des bêtes*, p. 3, Paris 1690.

[2]) *Quod animalia bruta saepe ratione utantur melius homine libri duo*, Helmstadii 1728.

[3]) Montaigne, *Essais*, lib. II, c. 12, Paris 1725.

[4]) Charron, *De la sagesse*, lib. I, c. 8, 1608.

[5] Horum praecipuos videre licet apud Bouillier, *Hist. de la phil. cartes.*, c. 1, p. 139 sqq, ed. cit. Inter hos commemorandus est Malebranchius, *De inquir. verit.*, lib. V, c. 3, t. I, p. 137 sq., et lib. VI, Pars II, c. 7, t. II, p. 87 89, ed. cit.

[6]) *Traité des animaux*, c. 1, 2, et passim, Amsterdam 1755.

[7]) *Op. cit.*, c. 2, part. II. Eum pauci alii secuti sunt, inter quos Leroy principem locum obtinet in suo op. *Lettres sur les animaux par un physicien de Nuremberg*, Paris 1781.

[8]) Vid. eius opera, quae recensuit in opusc. Flourens *De l'instinct*, *et de l'intelligence des animaux*, p. 170, et praesertim *Histoire naturelle des mammifères*, Paris 1818-1837. Cuvierii theoriam ipse Flourens propugnavit, atque insuper advertit intelligentiam belluinam ab humana discriminari, quia a reflexione seiungitur, indeque oriri, quod species belluarum non sint ullius progressionis capaces. Vid. *Op. cit.*, p. 65-68, et passim.

[9]) Locke, *Essai sur l'ent. hum.*, lib. II, c. II, § 5, t. I, p. 317-320, ed. cit., et Leibniz, *N. E.* etc., lib. II, c. 11, § 10, et 11, p. 237, ed. Erdm.

siones, quas hae conficiunt, circa veritates *facti* versantur, ut vix ratiocinationem adumbrent, quae propria hominis est [1].

221. Quandoquidem nobis certa videtur de belluarum natura theoria ss. Patrum, et Doctorum mediae aetatis, demonstrandum suscipimus belluas 1° non esse automata, sed vita gaudere; 2° vitam, qua gaudent, esse sentientem, non vero intelligentem. Principio belluas non esse automata, sed vita pollere certo certius est. Nam, si essent automata, secundum certas, immotasque leges naturae moverentur. Atqui belluas non moveri secundum immotas leges naturae continuis, luculentisque experimentis demonstratur. Belluae igitur non sunt automata. Minorem probare satis est ex praecipua lege motus, quae huiusmodi est: *Corpus in motu positum perseverat eadem velocitate, atque in eadem directione, nisi ab externa aliqua causa aut cohibeatur, aut in alias partes determinetur*. Haec enim, si ad actiones, quas in belluis conspicimus, accommodetur, falsa ex utraque parte est. Enimvero 1° bruta saepe a quiete ad motum, vel a motu ad quietem, iisdem causis exterioribus perseverantibus, transeunt. Exempla ad hanc rem opportuna Genuensis attulit. « Ostende, ait, iacenti cani corpus pani simile; surget, accedet, oculisque, naribus, aut etiam gustu imposturam deteget: itaque recumbet iterum. Tu ei recumbenti iterum ostende, fortassis et secunda hac vice surget. At, detecta fraude, si centies ostendes, ne aures quidem quatiet; oculos etiam avertet: dormitabit postremo ». Subdit: « Saepe cum fele, quam domi habeo, ludere soleo. Sunt feles oris tactu delicatissimae : itaque cibos vel mediocriter calidos declinant. Huic igitur feri frustulum assi piscis, cuius sunt illae gulosissimae, sed pene urens ostendo: ea accedit, ori admovet: murmurans, saltitansque domum circumcursat. Voco parum post, efficio idem; illa eadem. Ergo recta in coquinam. Ego vehementius illam, blandidiusque revoco: ea graviter, seroque ad conclavis ostium se confert, ostendo piscem : lente intuetur: mora-

---

[1]) *Op. cit.*, *Avant-propos*, p. 195, et 196, ed. cit. Non valde a Lockio, et Leibnitio Buffon dissensit, quippe qui in brutis *sensum*, et *conscientiam actualem* agnovit, sed eis *cogitationem*, *reflexionem*, *memoriam* et *ideas* negavit (*Discours sur la nature des animaux*; *Oeuvr.* t. IV, p. 41, ed. cit.). Sed cum illis prorsus consentire videntur Reimarus, qui praeter instinctum, non rationem, sed quidquam, quod ad illam accedit, in belluis admittit (*Observations physiques, et morales sur l' instinct des animaux, leurs industrie, et leurs moeurs*, t. I, p. 148, trad. par Reneaume de la Tache, Paris 1770). Hoc, ni fallimur, est illud *analogum rationis*, quod plerique recentiores Philosophi, e Lockii, et Wolfii scholis egressi, praeter facultates sentiendi, belluis concedunt.

tur parumper: hinc oculos avertit, caputque: in coquinam redit [1]».

2° Pleraeque belluae, dum maxima pernicitate currunt, repente consistunt, vel de via deflectunt, si aut viderunt aliquid, aut audierunt. Ita canes, equi, lepores, et aliae belluae pernicissimae, si in aquam, vel rupem, vel profundiorem aliquam scrobem, vel animal infestum incidunt, statim consistunt, aliamque viam, interdum oppositam ingrediuntur: itemque grues, anseresque, aliaeque aves, dum turmatim volitant, audito tenui sibilo, vel voce hominis, velocissimum suum cursum alio detorquent. Iam nemo non videt hasce omnes brutorum motiones neque a rupe, aqua, aut scrobe, quae ipsis obiiciuntur, neque a sibilo, aut voce hominis posse produci, quia nulla inter haec omnia, et motiones illas proportio existit. Ergo motiones brutorum praecipuae legi motus, quam diximus, haud subiiciuntur.

222. Iam, quoniam res ita se habet, necesse est, ut illas a vi ipsis insita, sive a principio activo intrinseco repetamus, ideoque spontaneas, non vero mechanicas dicamus [2]. Id analogiae argumento, ut idem Genuensis scite advertit, mire comprobatur. Nos enim in belluis motiones conspicimus illis omnino similes, quas in nobis spontaneas vocamus. Eaedem in ipsis, ac in nobis, sunt capitis commotiones, eaedem oculorum conversiones, eaedemque, ne cuncta persequamur, pedum elevationes, tensiones, et contractiones; atque hae easdem ob causas in nobis, ac in ipsis fiunt. Atqui huiusmodi motiones in nobis esse spontaneas indubium est. Ratum igitur, indubiumque sit oportet illas in brutis quoque esse spontaneas [3].

223. Obii. Cartesiani: Illa hypothesis non modo non reiicienda, sed amplectenda est, quae et nihil incommodi habet, et exitialibus erroribus vitandis inservit. Atqui hypothesis de automatismo animalium 1° nihil incommodi habet, quia Deus potuit automata condere illis motionibus efficiendis idonea, quas in belluis conspicimus; 2° exitialibus erroribus vitandis inservit, quia viam obstruit errori Materialistarum, et Incredulorum, qui animam humanam a belluina non discriminant. Ergo etc.

---

[1]) Dissert. *De Anima brutorum*, § 4, *Elem. met.*, t. III, p. 317, et 318, Bassani 1779.

[2]) « Sua sponte (bruta) aliquid faciunt »; *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. XXIV, a. 2 ad 1.

[3]) His permotus s. Augustinus docuit in musca, licet exigui corporis, aliquod principium vitae agnoscendum esse, quod *huc, atque illuc . . . tantillum corpus ducat*, quod *currentis pedes in numerum moveat*, quodque *volantis pennulas moderetur, ac vibret*. Vid. *Lib. de duab. animab. contr. Manich.*, c. 4, n. 4.

224. Resp. *Conc. mai.; neg. min.* quod ad utramque partem; *neg. conseq.* Quod ad primam minoris partem attinet, Deus non potuit illa automata condere, qualia belluas esse Cartesius obgannit. Et sane Deus, quamvis omnipotens sit, non potest naturas rerum, quas condidit, mutare, quin ipsas res destruat, quia quaelibet res per suam essentiam, seu naturam constituitur. Atqui Deus, si automata, quae Cartesius commentus est, crearet, naturas rerum mutaret. Nam natura cuiuslibet rei fons, et principium est operationum eius [1]; operationes autem, quas in belluis observamus, ut modo ostendimus, eiusmodi sunt, ut naturae automati cartesiani omnino repugnent. Ergo Deus automata, qualia Cartesius belluas esse contendit, condere non potuit. Quod vero spectat ad alteram partem minoris, hypothesis cartesiana *de automatismo animali* tantum abest, ut viam materialismo obstruat, ut latam, planamque non solum materialismo, sed etiam scepticismo sternat. Primo ducit ad materialismum; nam, si operationes belluarum, uti a coëvis Cartesii adversariis observatum fuit, per solas leges mechanicas explicari posse dicantur, Incredulis datur ansa explicandi iisdem legibus actiones hominis; nec aliud discrimen statuendi inter hominem, et belluam, quam quod inter automatum magis perfectum, et automatum minus perfectum intercedit. Re vera, Lammetrius in impio suo opere, *Homo-machina*, argumentis, quae Cartesius ad automatismum belluarum evincendum attulit, usus est, ut hominem non esse aliud, nisi quamdam machinam demonstraret [2]. Secundo ducit ad scepticismum; si enim opinio de anima belluarum, quae argumentis adeo claris patescit, tantaque hominum consensione obfirmatur, erroris redarguitur, nulla superest veritas, quae in dubitationem adduci nequeat. Hinc Bayleus, cum, scepticismi insinuandi gratia, valida declarasset argumenta Cartesii, nulli veritati in posterum fidendum esse inde conclusit [3]. Contra ea, si brutis concedatur, qualis ipsis, ut mox ostendemus, re ipsa est concedenda, anima non rationalis, sed sensitiva tantum, nullum periculum erit animam humanam cum belluina confundendi, quia anima, quae est dumtaxat sensitiva, ab anima, quae est etiam rationalis, specie differt.

225. Hactenus vidimus animam inesse brutis; nunc investigemus oportet, cuiusnam speciei ipsa sit. Inter illos, qui animam inesse brutis tuentur nemo contendit ipsam esse dumtaxat vegetativam,

---

[1]) Cf *Ontol.*, c. II, a. 5, p. 48.
[2]) Lammetrie, *L' Homme-Machine*, Leyde 1748.
[3]) *Diction.*, art. cit.

sed, cum omnes animam belluinam esse principium vegetativum fateantur, acriter disputant, utrum sit principium dumtaxat vegetativum, et sensitivum, an etiam intellectivum. Haec quaestio omnino, et luculenter solvi non potest, nisi instituto accurato examine actionum, quas belluae exerunt. Et sane, quoniam principium vitale belluarum per se, seu *immediate* nobis non innotescit, natura eius ex suis actionibus investiganda nobis est, quia, ut in *Dynam. gen.* ostendimus, cognitio actionum ad cognitionem facultatum, a quibus exeruntur, et cognitio facultatum ad cognitionem naturae principii, seu subiecti, a quo *resultant*, tuto ducit. At, ne nostra argumentatio nimis longa, et implexa evadat, hoc in loco quibusdam argumentis generalibus ostendemus animam belluarum non esse rationalem, sed tantum sensitivam; in sequenti autem articulo, in quo singulas actiones belluorum recensebimus, ex his opinionem aristotelico-scholasticam, quam tuemur, mirifice confirmari perspiciemus, simulque veram explicationem *factorum*, a quibus adversarii ad animam rationalem belluis concedendam permoti sunt, dabimus.

226. Atque, ut ab argumentis generalibus ordiamur, animam brutorum esse sensitivam anatome ipsorum luculenter commonstrat. Ipsa enim edocemur bruta iisdem externis internisque organis instructa esse, quae vitae sensitivae hominis cum exteriori, tum interiori inserviunt. Atqui « organa, ut scite s. Thomas advertit, sunt propter potentias [1] ». Nam Deus, qui corpus vivum condidit, nihil frustra in eo moliri potuit; frustranea autem in brutis organa sensoria forent, nisi sensationibus inservirent [2]. Ergo in belluis facultates sentiendi sunt.

227. Huic argumento analogico, quod a structura organica brutorum hausimus, lubet adiicere aliud argumentum analogicum ductum ab actionibus illorum, quippe quod bruta actiones exerunt illis similes, quas facultates sentiendi in nobis gignunt. « Cuiusvis pecoris anima, s. Augustinus ait, quomodo regit molem suam! sensus omnes exserit, oculos ad videndum, aures ad audiendum, nares ad percipiendum odorem, oris iudicium ad sapores discnerendos, membra denique ipsa ad peragenda officia sua. Numquid haec cor-

---

[1]) I, q. LXXVIII, a. 3 c. « Ideo natura, ait ibidem, instituit diversitatem in organis, ut congruerent diversitati potentiarum ».

[2]) « Quid enim, aiebat Tullius, pedibus opus est sine ingressu? Quid naribus, si nihil comprehendendum? Quid reliqua descriptione omnium corporis partium, in qua nihil inane, nihil sine causa, nihil supervacaneum est? Itaque nulla ars imitari solertiam naturae potest »; *De nat. Deor.*, lib. I, c. 31.

pus, et non anima, idest, habitatrix corporis agit ?[1] » Quin etiam, ut idem Doctor advertit, nonnulla bruta in aliquo genere operationum, quas sensitivas dicimus, exercendo hominibus longe excellunt. « Quae (bestiae), ait, nos et acrimonia sensuum, et motu facillimo atque celerrimo, et valentia virium, et annosissima firmitate corporum vincunt. Quis hominum videndo aequabitur aquilis, et vulturibus ? Quis odorando canibus ? Quis velocitate leporibus, cervis, avibus omnibus ? Quis multum valendo leonibus, et elephantis ?[2] »

228. Quod si certum est animam belluinam esse vi sentiendi praeditam, certum, immo certo certius est ipsam esse rationis expertem[3]. Et sane, si bruta, perinde ac homines, ratione pollerent, in cognitione eorum, quae sibi utilia, aut noxia sunt, adquirenda, rationis investigatione, et institutione sociali, perinde ac homines, progrederentur. Atqui bruta, uti advertit s. Thomas, *non ex propria inquisitione*[4], et *sine hoc*, *quod ab aliis doceantur*[5], utilia a noxis discriminant, quia, statim ac in lucem eduntur, ea, quae sibi consentanea sunt, sectantur, atque ea, quae contraria, vitant. Ergo bruta ratione non pollent.

229. Frid. Cuvierius, et post alios Flourensius non inficiantur has, quas innuimus, operationes brutorum non esse intellectivas, sed contendunt, praeter huiusmodi operationes, quas belluae initio *per instinctum* exercent, alias ab eis operationes fieri, quae quamdam intelligentiam in ipsis inesse aperte demonstrant. Vtrum hi 1° nobis concedunt bruta ex cognitione instinctiva exerere multas operationes, quas homines nonnisi ratiocinatione, nempe experientia, quae obser-

---

1) *In Ioann. c. II*, tract. VIII, n. 2. Cf *in Psalm. XXIX*, Enarr. II, n. 3.

2) *De Civit. Dei*, lib. VIII, c. 15. Cf vol. I, *Dynam.*, c. II, art. 8, p. 262, not. 4.

3) Haec concors fuit doctrina veterum Patrum Ecclesiae, qui haereticos rationem belluis tribuentes vehementer redarguerunt. Cf s. Basil., *Homil.* VIII *in Hexaëm.*, n. 2; s. Greg. Nyss., *De Opificio hominis*, c. 30; s. Ambros., *Hexaëm.*, lib. VI, c. 4, n. 21 sqq; s. Ioan. Chrys., *Homil.* IV *in Act. Apost.*; s. August., *De Trin.*, lib. X, c. 4; *Contr. Adim.*, c. 12; *De Civ. Dei*, lib. XI, c. 27; *De Gen. ad litt.*, lib. XI, c. 2, et alibi.

4) « Animalia bruta in sui principio accipiunt naturalem aestimationem ad cognoscendum nocivum, et conveniens, quia ad hoc ex propria inquisitione pervenire non possunt. Homo autem ad haec, et multa alia potest per rationis inquisitionem pervenire »; *Qq. dispp.*, *De Verit.*, q. XVIII, a. 7 ad 7.

5) « Alia animalia non prosequuntur conveniens, et fugiunt nocivum per rationis deliberationem, sed per naturalem instinctum aestimativae virtutis . . . ; unde . . . etiam sine hoc quod ab aliis doceantur »; *In lib. II Sent.*, Dist. XX, q. II, a. 2 ad 5.

vationi, et rationi innititur, atque institutione sociali adiuti exerunt. Atqui, si bruta ratione, perinde ac homines, pollerent, cognitio in ipsis eadem, ac in hominibus, methodo perficeretur, quia ratio eodem modo in utrisque sese evolvere, ac explicare deberet. Ergo, si belluae cognitione instinctiva multas operationes exerunt, quas homines nonnisi cognitione rationali, et institutione sociali exercent, belluas rationis, qua homines pollent, expertes esse dicendum est. 2° Operationes brutorum, quae, iudice Cuvierio, aliisque, quamdam inesse brutis intelligentiam commonstrant, per cognitionem instinctivam commode explicantur. Nos id inferius ostendemus, cum singulas operationes brutorum recensebimus: in praesentia illud dumtaxat advertimus, id ex ipsa theoria Cuvierii posse evinci. Nam, si bruta, statim ac nascuntur, ex cognitione instinctiva exerunt multas operationes, quas homines nonnisi ope rationis, et institutione sociali opitulante, exerunt, operationes, quas deinceps exercent, quasque Cuvierius, aliique cum eo ab intelligentia repetunt, non aliud esse posse, nisi evolutionem, perfectionemque cognitionis instinctivae dicendum est [1].

230. Ceterum nobis alia suppetunt argumenta, quibus nullas esse in belluis operationes intellectivas luculentissime demonstratur. Enimvero, ut praeclare argumentatur s. Thomas, si belluae ratione pollerent, nec semper operarentur idem, nec omnes operarentur simili modo. Certe non operarentur idem; quia, cum obiectum rationis non sit aliquod particulare determinatum, sed universale, et indeterminatum, ratio non cogitur ad aliquid determinatum, sed circa multa, atque opposita versatur. Neque omnes idem semper operarentur; quia, cum rationem libertas consequatur, ipsae pro libero intellectus sui iudicio operationes suas diverso modo exererent. Id in animalibus, quae ratione pollent, nempe in hominibus, conspicimus; hi enim multa, diversaque agunt, neque ea, quae agunt, simili modo agunt [2]. Atqui belluae, ut cuique experientia compertum est, idem semper operantur [3], cunctasque suas opera-

---

1) Re vera instinctum, seu industriam naturalem in belluis ex diversis mediis perfici s. Thomas luculenter monuit. « Dicendum, ait, quod etiam alia animalia non habent ita perfectum usum industriae naturalis statim a principio, sicut postea. Quod ex hoc patet, quod aves docent volare pullos suos, et similia in aliis generibus animalium inveniuntur »; I, q. CI, a. 2 ad 2.

2) Cf vol. I, *Dynam.*, c. IV, art. 1, p. 367, et art. 5, p. 399.

3) « Bruta habent iudicium ad aliquid opus determinatum, et non ad omnia, sicut apes non habent industriam ad faciendum aliquid aliud opus, nisi favos mellis, et similiter de aliis animalibus »; *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. XXIV, a. 1 c. Cf *Contr. Gent.*, lib. II, c. 66, n. 1.

tiones similiter exerunt [1]. Ergo belluae rationis experles sunt.

231. Ex his intelligitur belluas non esse ullius progressus, perfectionisque capaces. Nam, si ipsae ad quasdam operationes exercendas naturaliter determinantur, et quae unius speciei sunt, illas similiter exercent, sane nec singulae operationes suas in dies perficere valent, nec unaquaeque species ex variarum aetatum successione quidquam progredi potest. Hoc experientia comprobat. Nos enim videmus belluas toto vitae curriculo easdem operationes edere, eumdemque modum in illis edendis tenere; atque ex historiis animalium identidem conscriptis discimus species brutorum, quae in praeteritis aetatibus observatae sunt, easdem operationes, eodemque modo, ac illas, quas nunc conspicimus, exercuisse. Atqui, si bruta ratione praedita essent, procul dubio et singula operationes suas in dies perficerent, quia hoc proprium est naturae cognoscentis, quae a noto ad ignotum discurrit, nempe naturae rationalis; et unaquaeque species ex singulorum progressu sensim perficeretur; haec enim duo hominibus accidere videmus. Ergo ratum sit bruta ratione carere [2].

232. Accedit quod, concessa brutis ratione, nihil certe vetat, quin loquela, quae, aiente s. Thoma, « est proprium opus rationis [3]», eis concedatur, quia pleraque eorum organis ad voces edendas opportu-

---

1) « Ex determinatione naturae actus suos (bruta) exercent, non autem ex propria determinatione agentis, unde omnes eiusdem speciei similes operationes faciunt, sicut omnis aranea similiter facit telam, quod non esset, si ex seipsis per artem operantes sua opera disponerent; et propter hoc non est in eis liberum arbitrium »; *In lib. II Sent.*, Dist. XXV, q. I, a. 2 ad 7.

2) Flourens, ut se ab hac difficultate expediret, contendit belluas in suis operationibus nec progredi, nec esse progressus capaces, non quia ratione destituuntur, sed quia ratio in ipsis a reflexione seiungitur, et Buffonum, aliosque reprehendit, eo quod quamdam reflexionem eis tribuit (*Op. cit.*, part. I, p. 63 65, ed. cit.). Sed nos Flourensio reponimus reflexionem facultatem intelligendi necessario concomitari; quare, si belluae facultate reflectendi carent, ratio ipsis inesse nequit. Buffono autem, aliisque, qui vim reflectendi belluis concedunt, sed ipsas ratione carere asserunt, eadem ex causa respondemus vel negandam esse belluis reflexionem, vel concedendam eis quoque esse rationem. Qui denique belluas utraque pollere volunt, illis argumentis refutantur, quibus belluas intelligentia carere evincitur. Ceterum belluas non pollere vi reflectendi vel ex hoc intelligi potest, quod, si ipsae super se reflecterentur, vires suas omnino cognoscerent. Atqui, si belluae suarum virium cognitione gauderent, procul dubio servitutem, saepe durissimam, homini minime exhiberent, atque illae, quae hominem viribus longe praestant, sese ab infante circumduci, duris laboribus adstringi, vexarique non sinerent.

3) I, q. XCI, a. 3 ad 3.

nis instruuntur[1]. At bruta sermone inter sese uti nemo eorum, qui serio philosophati sunt [2], hactenus asseruit. Bruta enim, ut s. Thomas post Aristotelem [3] monuit, habent quidem signa naturalia, quorum ope affectiones suas secum invicem communicant [4], sed ea a perfectione sermonis longe distant, quia a brutis eduntur naturali instinctu, non autem ea mente, ut affectiones suas aliis manifestent [5]. Qua in re ipsum Flourensium [6], aliosque, qui naturam belluinam magis extollere, quam deprimere videntur, consentientes habemus [7].

233. Itaque belluae nulla vi intelligendi pollent. « Animae bestiarum, ait s. Augustinus, vivunt, sed non intelligunt [8] ». Sed de anima sentiente belluarum satis [9]; ad harum operationes enumerandas progrediamur.

ARTICVLVS SECVNDVS

Praecipuae belluarum operationes recensentur

234. Operationes belluarum exposituri, praemonemus nos hic agere de belluis perfectis, seu de belluis, in quibus vis sentiendi, quan-

---

1) Hoc consectarium Montanus (Montaigne, loc. cit,) post nonnullos antiquos (vid. Porphyr., *Op. cit.*, lib. III, p. 56, Romae 1630) lubenter admisit. Immo Dupontius eo usque progressus est, ut se sermonem brutorum intelligere gloriaretur. Hinc gallice vertit *Cantus philumelae* (Dupont, *Quelques mémoires de différents sujets, la plus part d' histoire naturelle* etc., p. 231 sqq, Paris 1813), atque ibidem *Lexicon corvorum* compilavit.

2) *Serio* inquimus, quia iocularis videtur esse liber, quem P. Boujeant evulgavit hoc titulo: *Amusement philosophique sur le langage des bêtes*, Paris 1739.

3) *Hist. anim.*, lib. IX, c. I, § 1, ed. Didot.

4) « Bruta habent valde paucos conceptus, quos pauci naturalibus signis exprimunt »; *Qq. dispp.*, *de Ver.*, q. IX, a. 4 ad 10. Cf s. August., *De Doctr. Christ.*, lib. II, c. 2, n. 3.

5) « Etsi bruta animalia aliquid manifestent , non tamen manifestationem intendunt ; sed naturali instinctu aliquid agunt, ad quod manifestatio sequitur »; 2a 2ae, q. CX, a. 1 c. Cf *In lib. I Periherm.*, lect. II.

6) *Op. cit.*, p. 64.

7) Vid. Martin, *Phil. spirit.*, part. II, c. 28, t. II, p. 235; Bouillier, *Hist. de la Phil. cartes.*, c. 7, t. I, p. 155.

8) *De Trin.*, lib. X, c. 4, n. 6. « Cum his (*pecoribus*), alibi inquit, non habemus rationis aliquam societatem »; *Contr. Adimant.*, c. 12; cf *Enarr. in Ps. XCIX*, n. 5.

9) Dignus est, qui prae caeteris legatur Bossuet, *De la connaissance* etc., c. V, quod inscribitur, *De la différence entre l' homme, et la bête*, p. 166-204; *Oeuvr. phil.* ed. De Leus, Paris 1843.

tum illarum natura fert, tota evolvitur. Sunt enim, quemadmodum inferius dicemus, quaedam species belluarum, quae, cum ad plantas proxime accedant, proindeque infimo sensitivae vitae gradu polleant, perpaucas operationes vitae sensitivae exercent [1].

235. Iam certum est bruta perfecta cunctis facultatibus sentiendi, quas in homine nacti sumus, gaudere, licet nonnullae facultates aliter in illis, ac in isto, exerceantur. Id demonstrare nobis licet cum *a priori*, hoc est, ex eo quod natura animae belluarum, quemadmodum vidimus, est sentiens, tum *a posteriori*, hoc est, ex eo quod operationes in belluis conspicimus, quae ad cunctas illas facultates pertinent.

236. Et primo, dubium nemini esse potest, quin belluae quinque sensus exteriores habeant, tum quod ipsae quinque organis instruuntur, quae in homine illorum exercitationi inserviunt, tum quod sensibilitas externa, ut vidimus [2], per quinque modos specie differentes exercetur, qui quinque facultates expostulant. Quandoquidem autem sensationes cum perceptionibus rerum sensilium connectuntur [3], liquet belluas perceptione rerum sensilium gaudere.

237. Praeterea « cognitio sensitiva, ut s. Thomas inquit, . . . in animalibus ordinatur ad corporis sustentationem, quia per huiusmodi cognitionem . . . animalia vitant nociva, et conquirunt ea, quae sunt necessaria ad corporis sustentationem [4] ». Atqui ad vitam animalis sustentandam, praeter sensus exteriores, quorum ope animal species rerum sensilium in se excipit, expostulantur sensus interiores, nempe *sensus communis*, quo animal ipsas sensationes sensuum exteriorum, earumque differentias cognoscit, *phantasia*, qua imagines rerum perceptarum retinet, easque sibi repraesentat, *aestimativa*, qua res perceptas utiles, aut noxias apprehendit, denique *memoria*, qua res praeteritas reproducit, et agnoscit [5]. Ergo bruta, quoniam vita sensitiva gaudent, non modo quinque sensibus externis, sed etiam quatuor internis instructa esse pro certo habendum est. Quod si bruta cognitione sensitiva gaudent, inesse quoque ipsis appetitum sensitivum oportet, quippe quod animal, ut suo loco diximus, in id, quod sibi utile apprehendit, inclinat, et ab eo, quod noxium

---

[1]) Apposite s. Thomas: « quaedam animalia sunt plantis propinquissima, ut immobilia, quae habent solum tactum »; *Qq. dispp.*, q. un. *De Anim.*, a. 7 c. Cf *De Mem. et Rem.*, lect. I.

[2]) Vol. I, *Dynam.*, c. II, art. 2, p. 229-230.

[3]) *Ibid.*, art. 5, p. 242.—[4]) 2a 2ae, q. CLXVII, a. 2 c.

[5]) Cf s. Thom., I, q. LXXVIII, a. 4 c., et *Qq. dispp.*, q. un. *De Anim.*, a. 13 c.

sibi cognoscit, naturaliter declinat [1]. Denique animalibus, quae perfecta vita sensitiva gaudent, opus est locomotione; ipsa enim « multis indigent ad suam vitam, et ideo indigent motu, ut vitae necessaria procul posita quaerere possint [2] ».

238. Quae hactenus *a priori* evicimus, observatione comprobantur. De sensationibus externis res apud omnes in confesso est. Id quodammodo ipsi Cartesiani fatentur; hi enim non negant belluas operationes edere, quas nos visui, auditui, gustatui, odoratui, et tactui tribuimus, licet illas a motibus physicis, et mechanicis repetant. Nec de sensu communi est dubitandum, quippe quod si belluae sensationes suas, earumque differentias non sentirent, utilia a noxiis discriminare non possent; ast haec ab eis, ut vidimus [3], reapse discriminant.

239. Phantasticas vero operationes exercere vel sola illorum somnia, quae Lucretius eleganter descripsit, apertissime produnt [4]. Actiones autem memoriae valde perspicuae in ipsis sunt. « Puto te, s. Augustinus scribit, negare non posse, bestias habere memoriam. Nam et nidos post annum revisunt hirundines, et de capellis verissime dictum est: *atque ipsae memores redeunt in tecta capellae*. Et canis heroem dominum, iam suis hominibus oblitum recognovisse praedicatur. Et innumerabilia, si velimus, animadvertere possumus, quibus id, quod dico, manifestum est [5] ». Quin etiam bestiae, observante s. Basilio, domino suo aberrante, quandoque iter commonstrant. « Novit, inquit, familiarem et consuetam vocem asinus: iter, quod saepius ambulavit, cognovit; immo vero nonnumquam dux fuit homini aberranti [6] ». Nec facultatis, quae *aestimativa* dicitur, belluae expertes sunt, quippe quod ipsae « internoscunt, ut Genuensis verba usurpemus, inter utilia, et noxia, amica, et infesta. Ex voce, sibilo, strepitu, odore obiecta discernunt; ab incessu quandoque iudicant, in eoque homine ipso sunt sagaciora. Canes, equi, elephantis voces internoscunt; iis auditis, de obiectis, quae nondum vi-

---

1) Cf s. Thom. *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. XXIII, a. 1 c.

2) Cf s. Thom., I, q. LXXVIII, a. 1 c.

3) Cf vol. I, *Dynam.*, c. II, art. 6, p. 245.

4) Lib. IV; cf *Dynam.*, ibid., art. 7, p. 252.

5) *De Mus.*, lib. I, c. 4, n. 8. Cf *De quant. anim.*, c. 26; *De Gen. ad litt.* lib. III, c. 8. Vid. *Dynam.*, ibid., art. 9, p. 264. Sed iam advertit sanctus Doctor non esse belluis memoriam intellectivam. « Memoriam, ait, non rerum intelligibilium, sed harum corporearum et bestiae habere sentiuntur»; *Contr. Epist. Fundam.*, c. 17.

6) *Hexaem.*, Hom. VIII, n. 1, ed. cit. Id sibi quinquenni canem praestitisse narrat Genuensis in *Dissert.* cit., § 10, p. 327, ed. cit.

dere, praeiudicant; ea esse amica, aut inimica praesciunt. Nam, si amica fuerint, toti se comparant, ut blande, amiceque excipiant; contra vero si inimica praesagiant, exasperantur, seque ad proelium veluti accingunt, in aciem, si res ferat, prodituri [1]».

240. Non sunt minus levia, et frequentia in belluis appetitus sensitivi indicia. Etenim ipsae cibos, et ea, quae vitae sunt necessaria, assequi nituntur; ea, quae sibi noxia sunt, cavent [2]; obstacula, quibus boni sibi convenientis adeptio, aut possessio impeditur, a se amoliri conantur [3].

241. Denique motiones locales ad aliquid assequendum, vel fugiendum a brutis effici, easque secundum diversam membrorum dispositionem, ex qua ipsarum vis executrix pendet, variare perpetuis experimentis discimus.

242. Ex his, quae diximus [4], haud difficile est explicare illas actiones brutorum, ob quas non pauci Philosophi, et Physici conscientiam, intelligentiam, ipsumque liberum arbitrium, immo habitus, et mores eis tribuunt. 1° Belluae, quippe quae intelligentia destituuntur, conscientiam suipsius, suarumque actionum, secus ac Buffonus voluit, certe non habent, quia proprium est naturae intelligentis ita super se reflecti, ut se ipsam cognoscat; unde s. Hilarius scripsit, quod belluae « extra rationem consilii providentis animatae, ipsum, quod agunt, nesciunt [5]». Nihilominus, quoniam sensu communi pollent, quamdam, aiente s. Thoma, inchoatam, imperfectamque reflexionem [6] habent, quam iamdiu s. Augustinus innuerat his paucis: « . . . bestia non moveret se aut aliquid appetendo, vel fugiendo, nisi se sentire agnosceret [7] ».

2° Belluas iudicia conficere ultro fatemur, nam per sensus de sensibilibus propriis [8], et per aestimativam de bono prosequendo, et de malo vitando [9] iudicare valent. Ast haec iudicia nullo modo

---

1) *Dissert. cit.*, ibid., Cf *Dynam.*, ibid., art. 8, p. 260.

2) Bruta non solum sensibilia appetere, sed etiam iis quodammodo *frui* s. Augustinus asseruit: « Frui quidem cibo, et qualibet corporali voluptate non adeo absurde exstimantur et bestiae »; *Qq. LXXXIII*, q. XXX.

3) Cf s. Thom., *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. XXV, a. 2 c.

4) Haec paucis complectitur s. Augustinus: « Qui (Deus) et animae irrationali dedit memoriam, sensum, appetitum; rationali autem insuper mentem, intelligentiam, voluntatem »; *De Civ. Dei*, lib. V, c. 11.

5) *De Trinit.*, lib. IX, c. 59, ed. Maur., Parisiis 1693.

6) *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. I, a. 9 c.

7) *De lib. arb.*, lib. II, c. 4, n. 10.

8) Cf vol. I, *Criteriol.*, c. un., art. 2, p. 569.

9) Cf vol. I, *Dynam.*, c. II, a. 8, p. 260.

comparativa, sed *instinctiva* esse iam a nobis ostensum est [1]. Quoniam vero instinctus est animali naturalis, s. Thomas iudicia, quae a belluis fiunt, *naturalia* merito vocavit [2], docuitque illa « esse determinata ad hoc, quod id, quod uno modo proponitur, vel occurrit, eodem modo accipiatur, vel fugiatur [3]»; unde belluae, illorum ope, aliquid quidem verum, sed non prout verum est, cognoscunt [4]. Quod si iudicia bestiarum sunt instinctiva, operationes, quae illa consequuntur, ex instinctu, non vero ex aliqua intelligendi vi fieri dicendae sunt [5]; quare s. Basilius observavit bestias *naturali propensione*, atque *inconsiderate* ea efficere, quae homines *rationis ope*, et *assidua mentis consideratione* praestant [6]. Denique adver-

---

1) Vol. I, *Dynam.*, c. III, art. 8, p. 333.

2) *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. XXIV, a. 1 c.

3) *Ibid.*, art. 2 ad 7. Hoc iudicium, inquit *ibidem* (a. 2 c.), est eis ex naturali aestimatione, non ex aliqua collatione, cum rationem sui iudicii ignorent, propter quod huiusmodi iudicium non se extendit ad omnia, sicut iudicium rationis, sed ad quaedam determinata ».

4) « Animalia bruta bene cognoscunt aliqua vera, puta hoc dulce, sed non veritatem huius propositionis, hoc est verum, quia hoc consistit in adaequatione huius intellectus ad rem, quod non possunt facere bruta »; *Expos. aurea in David Psal. 35*.

5) « Intellectualis actionis nullum animal aliquid participat » (*Contr.Gent.* lib. III, c. 81). Hoc iam s. Augustinus observaverat, quippe qui ait: « Multa mira ante oculos nostros de apibus vera sunt, longe tamen ab huiusmodi irrationabilium animantium, quamvis mirabili sensu, distare rationem, quae non hominibus, et pecoribus, sed hominibus, angelisque communis est » (*De Gestis Pelagii*, c. VI, n. 18). Ex locis s. Augustini, quae hactenus exscripsimus, luculentissime patescit Tissotum mire deceptum fuisse, quod putavit sanctum Doctorem cartesiano belluarum automatismo praelusisse (Tissot, *La vie dans l'homme*, Part. II, lib. II, c. 6, Paris 1861). Nec quidquam ad hoc probandum valent loca, quae ex duobus libris *De cognitione vitae*, et *De spiritu, et Anima* attulit (*ibid.*); hos enim duos libros eruditi s. Augustino iamdiu abdiudicarunt (vid. Append. ad *Opp.* s. August., t. VI, ed. PP. Maur., Parisiis 1685). Andreas Martin sub larvato *Ambrosii Victoris* nomine s. Augustinum animam brutis verbo concessisse non negavit; verum totam, quanta est, eius philosophiam automismo belluarum favere pertendit (*Philosophia Christ., seu s. Augustinus de philosophia universim*, t. VI, qui *s. Augustinus de anima bestiarum* inscribitur, Parisiis 1671). Malebranchius huic sententiae Martinii, cuius discipulus fuerat, lubenter plausit, eamque ex eo probari putavit, quod sanctus Doctor omnem vim rebus creatis ademit (*De inquir. verit.*, Illust. ad lib. VI, Pars II, c. 3, p. 331-333, ed. cit.). At quam falsum sit s. Augustinum res creatas omni vi activa expoliasse ex placitis sancti Doctoris, quae in hoc opere exponuntur, abunde patescit.

6) *Homil. in illud*, « Attende tibi ipsi », n. 2.

tendum est iudicia brutorum, quippe quae sunt naturalia, a Deo, omnium naturarum auctore, ipsis inditum esse [1]; indeque fieri, ut brutorum operationes quamdam rationis similitudinem praeseferant [2].

3° Ex his intelligitur in brutis non esse appetitum liberum, sed necessarium. Namque appetitus iudicium sequitur; atqui iudicium brutorum est necessarium; ergo appetitus eorum quoque necessarius sit oportet. Hinc, sicut iudicia, ita appetitus, qui iudicia sequuntur, *secundum naturam* fieri, seu *naturales* esse s. Augustinus edixit [3]. Quod si actiones belluarum necessariae sunt, nullum

---

[1]) « Bruta . . . sequuntur iudicium sibi a Deo inditum »; *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. XXIV, a. 1 c.

[2]) « Dicendum, quod bruta animalia habent instinctum naturalem ex Divina ratione eis inditum, per quem habent motus interiores, et exteriores similes motibus rationis » (1ª 2ae, q. XLVI, a. 4 ad 2). Haec autem similitudo in eo posita est, quod bruta « habent principium ordinatum de aliquibus », eaque ex ipsa rerum mundanarum connexione expostulatur, « secundum quod natura inferior attingit aliqualiter ad id, quod est naturae superioris » (*Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. XXIV, a. 2 c.). Exinde sanctus Doctor rationem exponit, qua bruta quamdam *prudentiam participare*, et *futura praecognoscere* dicuntur. Quod ad prudentiam attinet, ita inquit: « Ex hoc contingit, quod in operibus brutorum animalium apparent quaedam sagacitates, in quantum habent inclinationem naturalem ad quosdam ordinatissimos processus, utpote a summa arte ordinatos. Et propter hoc etiam quaedam animalia dicuntur prudentia, vel sagacia; non quod in eis sit aliqua ratio, vel electio; quod ex hoc apparet, quod omnia, quae sunt unius naturae, similiter operantur » (1ª 2ae, q. XIII, a. 2 ad 3; cf I, q. XCVI, a. 1 c.). Quod ad *futurorum praecognitionem* attinet, sane « quaedam animalia praecognoscunt quaedam futura, secundum quod est necessarium ad eorum sustentationem, sicut pisces tempestatem futuram motibus suis praenuntiant, dum de loco ad locum moventur, et similiter etiam in formicis, et multis aliis animalibus » (*In lib. II Sent.*, Dist. VII, q. II, a. 2 ad 6). At vero « ex instinctu naturali movetur animal ad aliquid futurum, ac si futurum praevideret; huiusmodi enim instinctus est eis inditus ab Intellectu Divino praevidente futura » (1ª 2ae, q. XL, a. 3 ad 1). Alibi: « Dicendum quod sicut animalia cognoscunt rationem convenientis, et nocivi non per inquisitionem rationis, ut homo, sed per instinctum naturae, qui dicitur aestimatio, ita etiam cognoscunt aliquid, quod futurum est, sine hoc, quod cognoscunt rationem futuri, non conferendo praesens ad futurum, sed ex instinctu naturali, sicut quando agunt aliquid ad praecavendum de futuris »; *In lib. III Sent.*, Dist. XXVI, q. I, a. 1 ad 4. Cf *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. XII, a. 3 ad 19.

[3]) « Aliqua faciunt secundum naturam suam, cum quid vel appetunt, vel evitant »; (*De Civ. Dei*, lib. IX, c. 9). Explicatius s. Thomas: « Quia iudicium eorum est determinatum ad unum, per consequens et appetitus, et actio ad unum determinatur, unde aguntur passionibus, quia scilicet naturaliter de tali viso, et de tali passione sic iudicant; unde necesse habent ab

meritum, et demeritum, ut nonnulli obganniunt, in ipsas cadere potest [1].

4° Si nomen *habitus* proprie accipiatur, in brutis nulli habitus inveniri queunt. Namque, cum habitus proprie sumti ratione comparentur [2], in belluis efformari non possunt, quia « vires sensitivae, ut ait s. Thomas, in brutis animalibus non operantur ex imperio rationis [3] ». Verum, quoniam in illis viribus sunt quaedam dispositiones, quae ad brutorum naturam pertinent, possunt hae ita ab hominibus excoli, ut quamdam habituum speciem prae se ferant [4]. « Sed quia, subdit idem Aquinas, bruta animalia a ratione hominis per quamdam consuetudinem disponuntur ad aliquid operandum sic, vel aliter, hoc modo in brutis animalibus habitus quodammodo poni possunt; unde Augustinus dicit in lib. 83 Qq., q. 36, quod videmus immanissimas bestias a maximis voluptatibus abstinere dolorum metu; quod cum in earum consuetudinem vertitur, domitae, et mansuetae vocantur. Deficit tamen ratio habitus quantum ad usum voluntatis: quia non habent dominium utendi, vel non utendi; quod videtur ad rationem habitus pertinere. Et ideo, proprie loquendo, in eis habitus esse non possunt [5] ».

5° Denique opus est nobis explicare, quo sensu *mores* belluis tribui queant, siquidem zoologi de moribus belluarum disserere solent. Quod quidem idem Aquinas praestitit hac brevi, et luculenta argumentatione: Nomen moris proprie convenit illis actibus liberis hominis, ad quos ipse homo, ob frequentem illorum repetitionem, peculiarem inclinationem acquirit. At, quandoquidem inclinatio ad quasdam operationes edendas a natura quoque originem trahere potest, ideo mores translate dicuntur etiam illae operationes brutorum, ad quas natura sua maxime inclinant. « Unde, ita concludit, et dicuntur mores animalium ea, quae proveniunt ipsis ex passionibus appetitivae partis, sicut quod solicitantur erga filios, et quod

---

ipsa visione alicuius rei, vel a passione insurgente moveri ad fugiendum, vel prosequendum; sicut ovis, viso lupo, necesse habet timere, et fugere, et canis, insurgente passione irae, necesse habet latrare, et prosequi ad nocendum. Sed homo non necessario movetur ab his, quae sibi occurrunt, vel a passionibus insurgentibus, quia potest ea accipere, vel refugere; et ideo homo est liberi arbitrii, non autem bruta »; *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. XXIV, a. 2 c. Cf 1a 2ae, q. XIII, a. 2 ad 2. Vid. vol. I, *Dynam.*, c. IV, art. 5, p. 399.

1) Cf *Dynam.*, ibid., art. 6, p. 403.

2) Cf *Dynam.*, c. VI, art. 2, p. 434.

3) 1a 2ae, q. L, a. 3 ad 2.

4) Cf *Dynam.*, ibid., n. 6. — 5) 1a 2ae, q. L. a. 3 ad 2.

repugnant, et huiusmodi, sicut patet in IX *De Animalibus* c. 1, quamvis in eis dicantur mores magis secundum similitudinem, quam secundum proprietatem, quia non agunt, quasi dominium suorum actuum habentia, sed magis a natura aguntur, ut dicit Damascenus, *De Fide orthodoxa*, lib. 2, c. 22 [1] ».

ARTICVLVS TERTIVS

De animae brutorum natura, ortu, atque interitu

243. Quandoquidem animam, eamque sentientem belluis inesse novimus, investigare in praesentia oportet, quaenam sit eius natura, et quomodo ipsae generentur, et pereant. Ad quam rem praemonendum est unicum esse principium, quod in brutis vegetat, et sentit. Re quidem vera principium, quod in brutis vegetat, et sentit, cum sit illud, ex quo bruta in sua specie constituuntur, et ex quo effectus sibi proprios producunt, eorum forma substantialis esse debet [2]. Atqui in quolibet composito naturali forma substantialis nonnisi una esse potest. Ergo unum, et idem est principium, quod in brutis vegetat, et sentit. Veritas assumptionis, quam alibi innuimus [3], duplici argumento, quod ex s. Thoma nobis suppetit, evincitur. Primum est huiusmodi: Forma substantialis, cum sit illud, per quod res habet *esse*, illud etiam est, per quod res habet unitatem, siquidem « unumquodque secundum hoc est unum, secundum quod est ens [4] »; atqui compositum naturale unum est [5]; ergo nonnisi unam formam substantialem in eo esse oportet [6]. Alterum huc redit: Forma substantialis ea est, quae essentiam rei de-

---

[1]) *In lib. III Sent.*, Dist. XXIII, q. I, a. 4, *sol.* 2 c. Brevius alibi: « Mos duo significat; quandoque enim significat consuetudinem . . . ; quandoque vero significat inclinationem quamdam naturalem, vel quasi naturalem ad aliquid agendum; unde et etiam brutorum animalium dicuntur aliqui mores »; 1ª 2ae, q. LVIII, a. 1 c.

[2]) P. 257-258.

[3]) P. 264, n. 6.

[4]) *Qq. dispp.*, *De sp. creat.*, a. 3 c.

[5]) P. 260.

[6]) « Nihil est simpliciter unum, nisi per formam unam, per quam habet res esse; ab eodem enim habet res, quod sit ens, et quod sit una; et ideo ea, quae denominantur a diversis formis, non sunt unum simpliciter » (I, q. LXXVI, a. 3 c.). Hinc « oportet dicere, quod eadem numero forma sit per quam res habet quod sit substantia, et quod sit de ultima specie specialissima »; *Qq. dispp.*, q. un. *De Anim.*, a. 9 ad 11.

terminat [1]; quocirca res a prima forma substantiali in sua essentia constituitur. Atqui quidquid essentiae rei iam constitutae advenit, est forma accidentalis [2]. Ergo, si praeter primam, posteriores formae substantiales admitterentur, hae essent simul substantiales, et accidentales; substantiales quidem ex hypothesi, accidentales autem, quippe quae nonnisi essentiam rei iam constitutam quibusdam modis afficerent [3]. Ex his argumentis perspicitur, quisquis unicum in brutis principium vegetans, et sentiens esse neget, duo valde absurda ei esse admittenda; scilicet 1° quod brutum non est unicum, sed plurium viventium coacervatio [4]; 2° quod vis vegetandi, vel vis sentiendi, non vero utraque ad bruti essentiam pertinet [5].

244. Idem ex contemplatione structurae organicae corporis animalium luculenter perspicitur. Certis experimentis inter recentes Physiologos constat organa ad vegetandum, et organa ad sentiendum destinata inter sese adeo conspirare, ut unicum efficiant systema organicum, licet diversis partibus ob diversas, quas ipsum exercet, functiones distinctum. Re vera, si nervi *automatici* a nervis sensitivis, et motoribus distinguuntur, procul dubio cum his arcte colligantur, et, quamvis a systemate ganglionari immediate promanent, tamen ad systema cerebro-spinale, ex quo totum systema nerveum orditur, tandem desinit [6]. Ex quo fit, ut vires vegetandi, sen-

---

1) P. 257-258. — 2) Ibid.

3) « Forma accidentalis a substantiali differt, quia forma substantialis facit hoc aliquid, forma autem accidentalis advenit rei iam hoc aliquid existenti. Si igitur prima forma facit individuum esse hoc aliquid, omnes aliae formae advenient individuo subsistenti in actu, et ita erunt formae accidentales »; *Qq. dispp.*, q. un. *De Sp. creat.*, a. 1 ad 9. Cf *Contr. Gent.*, lib. IV, c. 81.

4) Cf I, q. LXXVI, a. 3 c.

5) Cf *In lib. II Sent.* Dist. XII, q. I, a. 4 *sol.*, et *Qq. dispp.*, ibid., loc. cit.

6) Nervi in *sensitivos*, *motores*, et *automaticos* dividuntur, quorum illi ad exercitationem sensationis, isti ad exequendum motum in musculis, hi demum ad actiones vegetativas destinantur. Qui functionibus vegetativis inserviunt, vocantur *automatici*, quia ipsorum actio vi naturae, non vero ulla perceptione, et appetitione animali exercetur. Nervi vero sunt quidam funiculi albicantes, qui e cerebro profecti per totum corpus protenduntur, ita quidem ut in decursu *ganglia*, *plexus*, et *anastomoses* efficiantur. Ganglia dicuntur quidam noduli diversae figurae, et magnitudinis, qui in tractu nervorum frequentissime occurrunt; plexus vero quaedam complexiones planiores, depressioresque in nervis obviae; denique anastomoses complexus duorum nervorum in unum truncum. Quomodo autem nervi ad systema nerveum conficiendum colligentur, non convenit inter Physiologos. Plerique putant totum systema nerveum speciem prae se ferre arboris, cuius radix est in cerebro, truncus in medulla spinali, et rami in nervis hac illac in

tiendique mutuam in sese actionem exerceant, earumque functiones ab se invicem vel adiuventur, vel impediantur. Iamvero convenientia organorum sensibilitatis, et organorum vegetationis in unicum systema organicum, mirabilisque, quae inde exurgit, connexio functionum sensitivarum, et vegetabilium explicari non possunt, nisi unicum esse dicatur in animali principium, quod vegetat, et sentit. Quod ex eo magis magisque patescit, quod functiones vegetandi in animali ad altiores, quam in plantis, effectus producendos intrinsecus evehuntur, quia ipsae non substantiam mere vegetantem, sed substantiam sentientem, vel propriam sentientis alunt, et procreant. Ita vis assimilatrix nutritionis alimentum in carnem, ossa, nervos, aliaque eiusmodi propria sentientium convertit. Hoc certe non aliunde enasci potest, quam quod principium vegetans est in animali idem, ac sentiens [1].

245. Quoniam vero brutum non ex eo, quod vegetat, sed ex eo, quod sentit, naturam suam specificam sumit [2], consequens est illud unicum principium, quod forma substantialis in eo dicitur, esse principium sentiens, seu principium vegetativum, quod ad altiorem ordinem principii sensitivi assurgit. Audiatur s. Thomas: « Est aliqua forma, quae non dat nisi esse corpus tantum; aliqua est magis perfecta, quae etiam dat esse, et vivere, quocumque modo vivendi; aliqua, quae cum his dat etiam sensum [3] ». Et sane, nulli dubium

---

toto corpore disseminatis. Verum recentiores, inter quos G. Cuvier (*Leçons d' anatomie comparée*, t. II, p. 95, Paris 1800) enumeratur, contendunt systema nerveum concipiendum esse veluti retem ex fibris, medullisque mire contextam, quae per totum corpus perfusa structuram organicam eius efficit, atque ad actiones animantis accommodata est; quare in systemate nerveo nulla pars reliquarum origo est, sed dumtaxat nonnullae ceteris praestant, cuiusmodi sunt *ganglia*, *medulla spinalis*, et *cerebrum*, quod veluti centrum totius systematis nervei habetur.

[1]) Vid. p. Liberatore, *Instit. phil. ad trien.*, *Cosmol.*, c. 3, art. 5, § 98, ed. 3, t. II, p. 132 sqq.

[2]) « In hoc, quod est sensitivum esse, consistit ratio animalis, per quam animal a non animali distinguitur » (*De sensu*, *et sensato*, lect. II). Hinc Milne-Edwards perperam contendit vim sentiendi ad essentiam animalis haud pertinere, quia spongiae, quas animalia esse putat, omni sensu carent (*Encycl. du XIX siècle*, art. *Animal*). Namque ipsemet Edwards non diffitetur speciem belluinam esse diversam a vegetabili, atque hac praestantiorem; at si vis sentiendi ad essentiam belluae non spectat, nihil esse potest, quo species belluina a vegetabili differat, eique excellat, quia quidquid infra sensibilitatem est, plantis, et belluis commune est. Quod ad spongias attinet, hae, si re ipsa sensu carent, belluae non sunt dicendae; qua de re inter Zoologos adhuc disputatur. Cf p. Liberatore, *Del composto umano*, c. III, art. 4, p. 182 sqq.—[3]) *Quodlib.* XI, a. 5 c.

esse potest, quin principium sentiens principio, quod mere vegetans est, natura sua excellat. Atqui « forma perfectior virtute continet quidquid est inferiorum formarum [1] ». Ergo in brutis una, et eadem anima, nempe sentiens, per diversas potentias, quae ab eius essentia fluunt [2], non solum operationes sensitivas, sed etiam quidquid anima vegetans in plantis praestat, exequitur [3].

246. Quaenam sit natura unici istius principii, quod vegetat, et sentit, inter Philosophos non convenit; ipsi enim pro suorum systematum varietate in diversas sententias discesserunt. A Cartesianis, quippe qui belluas automata esse docuerunt, principium, ex quo ipsae operantur, nonnisi aliquid extensum, et corporeum existimari potuit [4]. Ab his non valde dissidens Gassendus censuit animas brutorum esse corpora tenuissima, quae medium inter corpora crassa, et spiritus locum tenent [5].

247. E contrario Pythagorici, et caeteri assertores *metempsychosis*, cum autumarent animas humanas, quae in vita male se gesserunt, dissoluto corpore, in corpora belluarum migrare, animas belluinas esse et spirituales, et immortales pugnarunt. Verisimile est eamdem opinionem illis antiquis probatam esse, qui, reiecta metempsychosi, animas belluarum ratione pollere arbitrati sunt. Namque anima, quae ratione pollet, spiritualis est, et quoniam operationes intellectuales a corpore haud pendent, ipsae, dissoluto copore, manere debent [6].

248. Tertia, et quasi media inter duas, quas modo recensuimus, opiniones post Wolfium apud recentes longe pervagata est. Wolfius enim censuit 1° animas brutorum esse simplices, sed non spiritua-

---

1) I, q. LXXVI, a. 6 o.

2) « Fluunt ab essentia animae. . . in brutis . . . potentiae non solum vegetabiles, sed etiam sensibiles, a quibus denominatur eorum anima »; *Qq. dispp.*, *De Pot.*, q. III, a. 11 ad 2.

3) « Perfectior forma facit per unum omnia, quae inferiores faciunt per diversa, et adhuc amplius; puta si forma corporis inanimati dat materiae esse, et esse corpus, et forma plantae dabit ei et hoc, et insuper vivere; anima vero sensitiva et hoc, insuper et sensibile esse »; *Qq. dispp.*, q. un. *De sp. creat.*, a. 3 c.

4) Vid. Le Grand, qui in sua Dissert. *De carentia sensus, et cognitionis in brutis* (§ 17 sqq, Londini 1675) tum Cartesii animam in sanguine ponentis, tum aliorum Cartesianorum opiniones recitat.

5) *Phys.*, sect. 2, membr. 2, lib. III, c. 3.

6) Diximus *verisimile*, non certum, quippe quod recentes Zoologi, qui aliquam intelligentiam belluis tribuunt, harum animas cum corpore interire, ni fallimur, existimant.

les; 2° quoniam simplices, seu partium expertes sunt, non posse alias ab aliis traduci, nec, corrupto corpore, corrumpi, sive in partes dissolvi, sed non aliter posse oriri, quam per creationem, nec aliter perire, quam per annihilationem; 3° non esse immortales, quia immortalitas propria est substantiae spiritualis [1].

249. At vero omnes defensores theoriae peripatetico-scholasticae de principiis, quae compositum naturale constituunt, naturam animae belluinae alia ratione explicarunt. Quorum sententia ut recte intelligatur, nonnullas notiones, quae illius systematis velut consectaria sunt, in memoriam revocemus oportet.

1° *Esse materiale* de substantiis completis diversa ratione ac de forma, quae substantia incompleta est, praedicatur. Etenim substantiae completae *materiales* dicuntur corpora, quae cum *actu* iam constituta sint, extensione, divisibilitate, aliisque corporum proprietatibus pollent. Formae autem *materiales* dicuntur illae formae, quarum « esse, ut s. Thomas ait, est per hoc, quod insunt materiae [2] », nempe formae, quae habent esse concretum in materia, quia, cum *non excedant*, aiente eodem sancto Doctore, *materiam in operari*, *non* habent *esse*, *nisi in concretione ad materiam* [3]. E contrario formae *immateriales*, vel *spirituales* dicuntur illae formae, quae a materia in suo *esse* non pendent, proindeque ab ea separatae subsistere possunt. Hinc formae immateriales, secus ac materiales, *subsistentes* nuncupantur [4].

2° Inter *esse* materiales priori significatione acceptum, et *esse* immateriale, sive inter corpus, et spiritum, nihil medium esse potest. At vero, si materiale altera significatione sumatur, diversae eius

---

1) *Psych. ration.*, sect. IV, c. 3, § 752, 753, 768, et 769, ed. cit. Hanc theoriam Wolfii vel eodem modo, vel leviter immutatam Bouillier (*Essai philos. sur l' âme des bêtes*, Amsterdam 1737), Calmetus (*Dictionnaire de la s. Bible*, art. *âme*), Magalotti (*Lettre famigliari* Part. I, Lett. 23, Venezia 1719), Genuensis (*Diss. cit.*, § 19, et 23, p. 336 sqq) aliique quam plurimi, et nuper Tongiorgius (*Op. cit.*, *Psych.*, lib. I, c. III, art. IV, p. 42 sqq., ed. cit.) amplexati sunt. Hi enim docent 1° animam belluinam esse immaterialem, sed inferioris conditionis ac animam humanam, ita ut medium inter naturam corpoream, atque humanam locum teneat; 2° ipsas a Deo, cum opus fuerit, singillatim creari, et, dissoluto corpore, vel in alia corpora belluina transferri, vel illico ab ipso Deo in nihilum redigi.

2) *Contr. Gent.*, lib. II, c. 30. « Omne illud, ait (*ibid.* c. 56), cuius esse est in materia, oportet esse materiale ».

3) *Ibid.*, lib. IV, c. 81. « Esse, alibi ait, non est earum (*formarum materialium*), sed eis aliqua sunt »; *Qq. dispp.*, q. un. *De sp. creat.*, a. 2 ad 8.

4) « Formae immateriales sunt per se subsistentes »; *Qq. dispp.*, *De Pot.*, q. IX, a. 3 ad 5.

species esse possunt. Nam, cum formae sint materiales ex eo quod a materia in *esse* et *operari* pendent, ipsae ob diversam rationem, qua *ad materiam deprimuntur* [1], magis vel minus materiales sunt, ac proinde minus, vel magis, ad immaterialitatem accedunt [2].

250. His praestitutis, sciendum est Aristotelicos antiquae, et mediae aetatis, quippe qui belluas vita sensitiva dumtaxat pollere existimabant, de natura animae belluinae doctrinam tradidisse, quae ad tria praecipua capita revocari potest. 1° Anima belluina non est aliquid materiale hoc sensu, quod est quoddam corpus, sed hoc, quod non est forma subsistens, ita tamen ut altiorem, quam ceterae formae materiales, gradum occupet; 2° quamvis sit hac ratione materialis, tamen est indivisibilis; 3° cum operationes sensitivae ab organis corporeis pendeant, anima belluina a potentia materiae educi, et cum corpore, quod informat, interire dicenda est. Singula capita huius sententiae, quam unam veritati consentaneam esse arbitramur, demonstranda nobis sunt.

251. Atque in primis animam brutorum non esse aliquod corpus pro certo habendum est. Nam, quoniam corpus est extensum, atque omnis extensio, uti alias vidimus, e materia pullulat, oportet corpus esse aliquid « ex materia, et forma compositum [3] ». Atqui anima brutorum est forma, non autem ipsum compositum ex materia, et forma [4]. Ergo ipsa aliquod corpus esse non potest. Praeterea, aliud esse debet corpus, aliud vero principium, per quod aliquod corpus vivit, et sentit, quia si corpus, et principium, per quod corpus vivit, unum, idemque essent, oporteret omne corpus, prout est corpus, vivere, et sentire [5]. Atqui anima brutorum est principium, per quod ipsa vivunt, et sentiunt. Ergo in brutis, praeter corpus, admittenda est anima veluti principium, a quo illorum operationes vitales, et sentientes proficiscuntur [6]. Quare sapienter s. Augustinus ait: « . . . illud eius, quod etiam pecora habere intelliguntur, vel coeli volatilia, cum habitacula sua, seu nidos repetunt, quo capiuntur

---

1) *Qq. dispp.*, *de Virtut.*, q. I, a. I ad 4.

2) Cf s. Thom., *Contr. Gent.*, lib. II, c. 68.

3) I, q. III, a. 2 *sed contr.*

4) « Anima est pars naturae, sicut forma »; *In lib. III Sent.*, Dist. V, q. I, a. 1 ad 3.

5) I, q. III, a. 1 c.

6) « Si principium harum virium, et actionum esset corpus, in quantum huiusmodi, invenirentur in omnibus corporibus, quod patet esse falsum; et sic relinquitur, quod sit principium earum aliqua forma una, per quam hoc corpus est tale corpus, quae est anima »; *Contr. Gent.*, lib. II, c. 58, n.7.

imagines omnium rerum corporalium, nullo modo cuiquam corpori simile est [1] ».

252. At quamvis anima belluina non sit aliquod corpus, sed tantum forma corporis, ipsa tamen non est censenda esse forma immaterialis, seu quae per se subsistit [2]. Enimvero « natura uniuscuiusque rei, aiente s. Thoma, ex eius operatione ostenditur [3] ». Atqui brutorum operationes huiusmodi sunt, ut nonnisi in corpore, et per corpus exerceri possint, quia « operationes animae sensitivae non complentur sine corporalibus instrumentis [4] ». Ergo anima belluina etiam in suo *esse* a corpore pendet. Iam, cum forma, quae a materia pendet, non sit forma *subsistens*, sed forma, quae *esse* suum concretum materiae habet, concludendum est animam belluinam non esse formam, quae per se est, sive subsistit [5].

253. Quod si anima belluina non est forma subsistens, ipsa genus formarum materialium certe non supergreditur. Namque, ut cum s. Thoma argumentemur, « forma, quae non est per se subsistens, non habet alium modum a modo subiecti, quia non habet esse, nisi in quantum est actus talis subiecti; et ideo mensura formae est mensura compositi [6] ». Accedit, quod, cum forma sit principium, ex quo actiones oriuntur [7], omnis res secundum suam formam, sive secundum suam speciem agere debet [8]. Quapropter, si

---

1) *De Gen. ad litt.*, lib. VII, c. 21, n. 29.

2) « Anima sensitiva non est substantia . . . per se subsistens » ; I, q. CXVIII, a. 1 ad 1.

3) I, q. LXXVI, a. 1 c.

4) *Contr. Gent.*, lib. IV, c. 11. « Nulla, alibi ait, est actio animae sensitivae, in qua non communicat corpus »; *Quodlib.* IX, a. 11 ad 2.

5) « Anima sensitiva non habet aliquam operationem per seipsam; sed omnis operatio sensitivae animae est coniuncti. Ex quo relinquitur quod, cum animae brutorum animalium per se non operentur, non sunt subsistentes. Similiter enim unumquodque habet esse, et operationem » (I, q. LXXV, a. 3 c.). Hinc « anima sensibilis nullo modo est hoc aliquid » (*In lib. II Sent.*, Dist. XVIII, q. II, a. 3 ad 1; cf *Contr. Gent.*, lib. II, c. 51, et *Quodlib.* IX, a. 11 ad 1). Quod iam Gennadius (*De Eccl. Dogmatibus*, c. 17, App. ad *Opp. s. Aug.* t. VIII) docuerat hisce paucis: « Solum hominem credimus habere animam *substantivam* . . ., animalium vero animae non sunt *substantivae* ». Huic doctrinae manifeste adversatur P. Tongiorgi, quippe qui statuit, et propugnat hanc propositionem: *Anima brutorum est substantia*. Vid. *Op. cit.*, lib. et c. citt., § 84, p. 44 sqq.

6) *In lib. IV Sent.*, Dist. XLIX, q. II, a. 3 *sol.*

7) Cf p. 254.

8) « Nihil agit nisi secundum suam speciem, eo quod forma est principium agendi in unoquoque »; *Contr. Gent.*, lib. II, c. 49, n. 4.

anima belluina esset forma subsistens, proindeque immaterialis, actiones cognitrices eius circa immateriale versari deberent. At consequens est falsum, quia cognitio brutorum, uti ostendimus, supra sensilia non assurgit. Ergo anima belluina genus formarum materialium non supergreditur.

254. Nihilominus anima belluina non est materialis, perinde ac formae rerum animae expertium, atque animae vegetabilium. Hoc quidem ex cognitione sensitiva, quae belluarum propria est, facile colligitur. Enimvero cognitio sensitiva supergreditur non solum operationes rerum vita expertium, quia hae sunt a *principio extrinseco*, illa autem a *principio intrinseco*, sed etiam operationem animae vegetabilis. Nam operatio vegetabilis « fit per organum corporale, et virtute corporeae qualitatis »; verum cognitio sensitiva expostulat quidem quasdam qualitates corporeas, « non tamen ita quod mediante virtute talium qualitatum operatio animae sensibilis procedat, sed requiruntur solum ad debitam dispositionem organi [1] ». Praeterea, cognitio sensitiva per species rerum sensilium in sentiente efficitur. Atqui formae rerum, quae supra materiam nullo modo extolluntur, illas species, uti alibi vidimus, in se recipere non possunt [2]. Ergo, si anima brutorum materiali ordini quodammodo non excelleret, cognitione sensitiva destitueretur. Adde his, quod « ratio cognitionis ex opposito se habet ad rationem materialitatis [3] ». Atqui sensus species rerum sensibilium *accipit quidem cum earum conditionibus materialibus*, sed tamen *sine materia* [4]. Ergo, sicut anima intellectiva ex eo quod « abstrahit speciem non solum a materia, sed etiam a materialibus conditionibus individuantibus [5] », est immaterialis; ita anima sensitiva, in qua sunt formae rerum « sine propriis materiis, sed tamen secundum singularitatem, et conditiones individuales, quae consequuntur materiam [6] », non esse quidem immaterialem, sed ad immaterialitatem proxime accedere dicenda est [7].

---

1) I, q. LXXVIII, a. 1 c.; cf *Contr. Gent.*, lib. II, c. 68.

2) Vid. vol. I, *Dynam.*, c. II, a. 3 *passim*. Cf I, q. LXXXIV, a. 2 c.

3) I, loc. cit. — 4) *Ibid.* — 5) *Ibid.*

6) *Qq. dispp.*, q. un. *De anim.*, a. 13 c.

7) Advertito cum s. Thoma animam brutorum aliqua ratione *spiritum* appellari posse, ex eo nempe quod nomen *spiritus* ad quamcumque substantiam *invisibilem*, et *motivam* significandam adhibetur (*Contr. Gent.*, lib. IV, c. 23, et I, q. XLI, a. 3 ad 4). Sane, hac significatione anima belluina *spiritus* a nonnullis ss. Patribus nuncupata fuit, inter quos nominare satis est s. Gregorium M. (*Dial.*, lib. IV, c. 3), et s. Bernardum, *Serm.* V *in Cant.*, et *Epist.* CIV). Idem Aquinas vocem *spiritualis* hoc sensu accepit, cum de

255. Quod vero ad indivisibilitatem attinet, iam alibi adnotatum a nobis est quamlibet formam, si in se ipsa, sive abstracte consideretur, nonnisi veluti indivisibilem a nobis cogitari posse [1]. Quaestio in praesentia circa illud vertitur, utrum anima brutorum *actu*, nempe prout corpus informat, indivisibilitate polleat. Qua in re Aquinas noster statuit 1° belluinam animam non esse in se *divisibilem divisione quantitatis, quae est numerus*, sive esse indivisibilem in partes, quae ex quantitatis divisione exurgunt; 2° animam, *praecipue animalium perfectorum, quae decisa non vivunt, non dividi divisione continui*, ita ut ne *per accidens* quidem, hoc est, ratione extensi, quod informat, divisionem admittat [2].

256. Horum primum demonstratione non indiget; siquidem, cum divisio in partes quantitatis nonnisi corporum sit, ipsa in anima brutorum, quae, uti ostendimus, corpus non est, obtinere nequit [3]. Alterum autem ex modo, quo anima perfectorum animalium corpus informat, facile perspicitur. Et sane, non aliae formae possunt esse divisibiles per accidens, nisi quae divisibili ratione materiam informant, adeo ut in qualibet earum partium, in quas quantitas dividitur, forma maneat. Atqui in animalibus perfectis anima indivisibili ratione corpus informat. Ergo ipsa ne *per accidens* quidem divisibilis est. Assumptio, secundum doctrinam s. Thomae, demonstratur hoc modo: Corpus, si ex pluribus organis coalescit, quorum singula diversam, ac totum, rationem habent, atque inter se ita connectuntur, ut unum, cum a toto separatur, actiones sibi proprias exerere non possit, ab anima indivisibili modo informari dicendum est. Namque illa diversa organa non possent eo, quem diximus,

---

rebus animatis generatim loquens asseruit eas *compositas esse ex natura spirituali, et corporali*; *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. XII, a. 3 c.

[1]) P. 271, not. 3. Enimvero, quoniam divisibilitas est proprietas quantitatis, haec autem materiam consequitur, necesse est formam esse secundum se unam, et indivisam, quia forma non est materia, sed ad materiam se habet, veluti actus ad potentiam, proindeque non est *quanta*.

[2]) *Qq. dispp.*, q. un., *De Anim.*, a. 10 c. Secus senserunt Scotus (*In lib. IV Sent.*, Dist. XLIV, q. 1, n. 1), Durandus (*In lib. I Sent.*, Dist. VIII, Pars II, q. 3, a. 10), Aegidius (*In lib. I Sent.*, Dist. VIII, Pars II, q. 5), aliique, quibus, praeter alios recentes, adstipulatus est Suarez (*Dispp. met.*, disp. XV, sect. X, n. 32, et *De Anim.*, lib. I, c. 2, n. 32). Hi animas omnium animalium, excepta anima rationali, esse divisibiles per accidens voluerunt.

[3]) Id magis perspicuum fiet in *Anthropologia*; in hac enim ostendemus obiectum cognitionis sensitivae, quam brutis inesse iam vidimus, non posse attingi a virtute sensitiva, quae multiplex est. Cf interim s. Thom., *In lib. I De Anim.*, lect. VIII.

modo inter se connecti, nisi instar unius indivisibilis ad animam, a qua informantur, sese haberent. Atqui eiusmodi est corpus organicum animalium perfectorum, siquidem, si in duo corpora dividatur, nullum eorum formam totius retinet, et nulla pars a toto discerpta vivere, et operari potest. Ergo corpus organicum animalium perfectorum indivisibili ratione ab anima informatur [1].

257. Ex his, quae statuimus, intelligere etiam licet, cur formae rerum inanimarum, animae plantarum, atque animalium imperfectorum per accidens dividi queant. Etenim in corporibus animae expertibus « potest dividi unumquodque eorum in diversas partes similes specie, sicut patet in aëre, aqua, et in corporibus mineralibus. Vnde oportet, quod si partes sint similes specie ad invicem, et toti, quod forma specifica post divisionem sit in utraque partium [2] ». Anima autem plantae, « quia imperfecta est in ordine animarum, non requirit magnam diversitatem in partibus; unde anima totius potest salvari in aliqua partium [3] ». Idem dicendum est de illis animalibus imperfectis, quae, cum in partes secantur, tot constituunt animalia, quot sunt partes sectae [4]; nam eorum animae, « quia imperfectiores sunt aliis, modicam diversitatem organorum requirunt. Et inde est quod una pars decisa potest esse animae susceptiva, ut-

---

1) « Totalitas, ait Doctor Angelicus, non potest attribui formis, nisi per accidens, in quantum scilicet dividuntur divisione quantitatis, sicut albedo divisione superficiei; sed hoc est illarum tantum formarum, quae coextenduntur quantitati, quod ex hoc competit aliquibus formis, quia habent materiam similem et in toto, et in parte. Vnde formae, quae requirunt magnam similitudinem in partibus, non habent huiusmodi extensionem, et totalitatem, sicut animae praecipue animalium perfectorum » (*Qq. dispp.*, q. un. *De spirit. creat.*, a. 4 c.; cf I, q. LXXVI, a. 8 c.). Cave tamen, ne ex hac indivisibilitate animae brutorum colligas ipsam esse spiritualem, perinde ac animam humanam. Illa enim indivisibilitas non ex eo arguitur, quod anima brutorum est forma, quae a materia non pendet, ac proinde ordinem materialem excedit, sed ex eo dumtaxat, quod indivisibili ratione corpus informat, ita ut ad diversas huius partes nonnisi velut ad unum, et indivisibile organismum se habeat.

2) *In lib. II De Anim.*, lect. IV.

3) *Ibid.*

4) Huiusmodi animalia existere Philosophis longe ante notum erat, quam Trembley (*Mémoire pour servir à l' histoire d' un genre de polypes*, Paris 1740), aliique Naturalistae hydras, aliosque polypos per sectiones sive naturales, sive artificiosas multiplicari observarent. Vt paucos ex antiquis nominemus, horum animalium mentionem fecere inter Graecos Plato (*Conviv.* Part. 2, t. II, p. 406, ed. Bekker, Berol. 1817, H. S. p. 191), et Aristoteles (*De iuvent.*, *et senect.*, c. 2), atque inter Patres Ecclesiae s. Augustinus, *De quant. an.*, c. 31.

pote habens tantum de organis, quantum sufficit ad talem animam suscipiendam [1].

258. Qua autem ratione haec animae brutorum imperfectorum divisibilitas accipienda sit, idem sanctus Doctor explicuit his paucis: «In animalibus anulosis, quae decisa vivunt..., est una anima in actu, et multae in potentia; diviso autem corpore animalis praedicti, in qualibet parte vivente incipit anima esse actu [2]». Et sane, in corpore

---

1) *Qq. dispp.*, *De Pot.*, q. III, a. 12 ad 5. « Animalia anulosa decisa vivunt, non solum quia anima est in qualibet parte corporis, sed quia anima eorum, cum sit imperfecta, et paucarum actionum, requirit paucam diversitatem in partibus, quae etiam invenitur in parte decisa vivente; unde, cum retineat dispositionem, per quam totum corpus est perfectibile ab anima, remanet in eo anima. Secus autem est in animalibus perfectis » (*Op. cit.*, q. un. *De Anim.*, a. 10 ad 15; cf *Contr. Gent.*, lib. II, c. 58). Ad intelligendum quaenam sint animalia *anulosa*, de quibus s. Thomas hic loquitur, sciendum est Zoologos animalia passim dividere in *vertebrata*, *annulosa*, *mollia* et *zoophyta*. Vertebrata (*vertebrati*) habent sceletum interius columnae ex vertebris compositae innixum, circa quod bina hinc inde similia membra constituuntur. Vertebrae vero sunt ossa brevia, et dura instar nodorum, atque in medio perforata, ita ut medulla spinalis per ipsa se immittat, atque ex ipsis, et medulla columna spinalis constituatur. Inter vertebrata praestant caeteris *mammifera* (ita dicta, quia *mammas ferunt*), uti *homo*, *quadrupedia*, *celi*, *aves*, aliaeque bestiae. Annulosa (*anellosi*) sceleto destituuntur, et pro fulcimento habent pellem plexibus transversariis, veluti *annulis*, distinctam; cuiusmodi sunt, e. g., *bombyces*. Mollia (*molluschi*) nec sceleto interiori gaudent, nec tunica exteriori induuntur, sed ex molli pulpa conflantur, quae vel interius ex materia dura, ut in *sepiis*, vel exterius ex chonca, ut in *conchyliis*, fulcitur. Zoophyta (*zoofiti*, seu *animali-piante*) habent partes circa assem, veluti centrum quoddam, colligatas, figuramque plantis, quam animalibus, similiorem; huiusmodi, e. g. est *echinus*.

2) *Contr. Gent.*, lib. II, c. 89; Cf *Qq. dispp.*, q. un. *De spirit. creat.*, a. 4 ad 19. Idem s. Bonaventura docuit: « Quia corpus anulosum est modicae organizationis, et quasi consimilis in partibus, et in toto, ideo in qualibet sui parte est anima in proxima sui dispositione ad hoc, quod sit in actu, et ideo, facta divisione, . . . subito inducitur forma » (*In lib. II Sent.*, Dist. XV, art. 1, q. 1 *ad arg.*) Iuvat de hac re legere Ioannem a s. Thoma. Hic doctrinam modo expositam ex eo comprobavit, quod, « si totaliter dividantur ista animalia, non resultant in illis diversa organa sufficientia ad motum, et ideo non amplius vivunt decisa, ut, si lacerta dividatur a summo usque deorsum » (*Op. cit.*, pars III, q. II, a. 1, p. 754). Sed iam ante Scholasticos s. Augustinus harum animarum divisionem perbelle declaraverat similitudine vocis, in qua, etsi plures sint litterae, una tamen est significatio. « Existimandum est, ait, secto vermiculi corpore, . . . non omnino animam sectam, nec loco minore minorem esse factam, licet integri animantis membra omnia per maiorem locum porrecta, simul possederit. Non

animalis imperfecti nonnisi una anima *actu* esse potest, quia, cum sit unicum animal, principium eius formale unicum esse debet. At si corpus in plures partes dividatur, in singulis partibus animae actu esse incipiunt; quippe quod singulae partes, in quas corpus animalis imperfecti dividitur, organa ad vitam sufficientia habent. Qua de re in animali imperfecto, dum una est anima actu, plures potentia sunt [1].

259. Ex iis, quae circa belluinae animae naturam statuta sunt, haud difficulter intelligere licet, quid de eius ortu, et interitu sentiendum sit.

Sententiam Wolfii, aliorumque animae belluinae originem ex creatione repetentium Doctor Angelicus iam redarguerat, animamque belluinam per generationem, hoc est, ab anima generante per traductionem seminis oriri, secundum ss. Patres [2], demonstraverat. Eius argumenta huc redeunt. Res, uti iam diximus [3], incipit esse vel ex nihilo, sive per creationem, vel per eductionem a praeiacente materia, sive per generationem. Hi autem diversi modi, quibus rerum origo explicari potest, modo, quo ipsae res habent *esse*, respondere debent [4]. Hinc, quoniam *esse* formarum subsistentium, seu immaterialium, non solum a materia non pendet, sed totum ordinem rerum materialium supergreditur, necesse est, ut ipsae *in fieri* a materia non pendeant, ac proinde non per eductionem a materia, sed per creationem oriantur. E contrario, animae, quae sunt formae non subsistentes, hoc est, formae, quarum *esse* absolute a corpore pendet, ordinemque materialium principiorum non omnino supergreditur, « in esse, ut s. Thomas ait, non producuntur, nisi qualenus producatur corpus in esse. Vnde sicut producitur corpus per actum na-

---

enim locum ipsa, sed corpus, quod ab eadem agebatur, tenebat, sicut illa significatio non distenta per tempus, omnes tamen nominis litteras, suas moras, ac tempora possidentes, velut animaverat, atque compleverat ». Exinde concludit « animam per seipsam nullo modo, sed tamen per corpus (hoc est, ut Scholastici aiunt, *per accidens*) posse partiri »; *De quant. anim.*, c. 32, n. 68.

1) Vid. s. Thom., *In lib. I Sent.*, *De Anim.*, lect. XIV.

2) S. Hieronymus (Epist. LXI *Adv. errores Ioan. Hierosol.*) pro re explorata, ab omnibusque concessa sumit animam belluinam ex parentibus traduci. Nam quaestionem instituens de origine animae humanae, ait: *Verum ex traduce iuxta bruta animalia?*

3) P. 265.

4) « Nihil incipit, vel fit, nisi secundum modum, quo esse habet »; *In lib. II Sent.*, Dist. XVIII, q. II, a. 3 *sol.*

turae generantis, ita et formae praedictae [1]». Iam animae brutorum, quemadmodum ostendimus, non sunt formae subsistentes. Illarum igitur origo non ex creatione, sed ex generatione repetenda est.

260. Hoc argumentum maiorem perspicuitatem ex eo sumit, quod animae brutorum, cum non sint subsistentes, « habent se in essendo ad modum aliarum formarum corporalium [2] » hoc est ita, ut *esse* non proprie ipsis, sed potius per ipsas composito substantiali conveniat [3]. Quare etiam *fieri* non de ipsa anima, sed de toto composito substantiali proprie praedicatur. Atqui compositum substantiale in iis, quae ad ordinem materialem pertinent, fit, quemadmodum ostendimus [4], *per transmutationem materiae*, hoc est, per eductionem formae e materia [5]. Ergo « anima sensitiva educitur de potentia materiae in brutis [6]».

261. Quod si quaeras, quomodo anima belluina e materia per semen generetur, in promptu est responsio s. Thomae, ipsam produci « in concepto non per actionem corporis, nec per decisionem animae, sed per actionem virtutis formativae, quae est in semine ab anima generante [7] ». Re vera hic sanctus Doctor, aliique Scholastici docuerunt generationem proficisci ab anima, tamquam a causa principali, sed quoniam haec non potest agere *in distans* sine aliquo medio, ad animam generati producendam quodam instrumento, seu virtute opus ipsi esse. Haec virtus, quae ab ipsa anima in semen derivatur [8],

---

[1]) *Qq. dispp.*, *de Pot.*, q. III, a. 11 c.

[2]) I, q. CXVIII, a. 1 c.

[3]) « Formae secundum se a materia dependentes, non ipsae proprie habent esse, sed composita per ipsas »; *Contr. Gent.*, lib. II, c. 51. Cf p. 373.

[4]) P. 270 sqq.

[5]) « Omnis forma, quae educitur in esse per materiae transmutationem, est forma educta de potentia materiae; hoc enim est materiam transmutari, de potentia in actum educi »; *Contr. Gent.*, lib. II, c. 86.

[6]) *In lib. II Sent.*, Dist. XVIII, q. II, a. 3 ad 1. En sancti Doctoris argumentatio: «... Aliae formae non sunt subsistentes, unde esse non est earum, sed eis aliqua sunt; unde fieri earum est secundum quod materia, vel subiectum reducitur de potentia in actum, et hoc est formam educi de potentia materiae absque additione alicuius extrinseci » (*Qq. dispp.*, q. un. *De sp. cr.*, a. 2 ad 8). Et rursus: « Anima sensibilis, cum non sit res subsistens, non est quidditas, sicut nec aliae formae materiales, sed est pars quidditatis, et esse suum est in concretione ad materiam; unde nihil aliud est animam sensibilem produci, quam materiam de potentia in actum transmutari »; *Op. cit.*, *de Pot.*, q. III, a. 11 ad 11.

[7]) *Ibid.* ad 16.

[8]) « Ex anima generantis derivatur quaedam virtus activa ad ipsum semen animalis, vel plantae, sicut a principali agente derivatur quaedam vis

a Scholasticis *virtus formativa*, atque a cel. Blumenbachio [1], aliisque recentibus, qui fere idem, ac Scholastici, senserunt, *nisus formativus* nuncupata est. Itaque « anima generati, ut s. Thomas ait, causatur ab anima generantis, vel a virtute derivata ab ipsa, quae est in semine [2] »; quia « sicut per animam materia transmutatur, ut convertatur in totum in actione nutrimenti; ita et per virtutem praedictam transmutatur materia, ut generetur conceptum [3] ».

---

motiva ad instrumentum » (I, q. CXVIII, a. 1 c.). Alibi: « Anima sensibilis non est actu in semine secundum propriam speciem, sed sicut in virtute activa; sicut domus in actu est in mente artificis, ut in virtute activa » (*Qq. dispp.*, *de Potent.*, q. III, a. 11 ad 4). Vnde (*ibid.* a. 12 ad 11) ait: « Dicendum, quod licet semen non sit animatum actu, est tamen animatum virtute ». S. Bonaventura de hac virtute, quae in semine est, loquens, ita inquit: « Est quaedam potentia spiritualis indita a Creatore ipsi materiae corporali, et ei innitens, et ab ea dependens, et per eam anima sensibilis in brutis generatur per transmutationem corporalis naturae »; *In lib. II Sent.*, Dist. XV, a. 1, q. 1 *ad arg.*

1) *De nisu formativo*, Gottingae 1781, et *Nuperae observationes de nisu formativo, et generationis negatio*, Gottingae 1787.

2) I, qu. et loc. citt.

3) *Qq. dispp.*, ibid. ad 7. Hoc in loco silentio praetereunda non est illa quaestio, num cuncta animalia generentur ex semine, an aliqua etiam sine semine, et ex corruptione materiae inorganicae. Haec altera generandi ratio, quam veteres *generationem ex putredine* vocarunt, a recentibus nuncupatur *generatio spontanea*, quia animal sine semine, proindeque veluti *sponte* producitur, vel *heterogenia*, quia a parente diversae naturae, nempe *inorganicae* gignitur. Iam multi veteres, in primisque Aristoteles (*De animalium generatione*, lib. I, c. 1, ed. Didot), quos fere omnes Patres, et Scholastici secuti sunt, putarunt esse quasdam species animalium, quae sine semine generari possunt. « Animalia perfecta, ait s. Thomas, videntur non posse generari, nisi ex semine; animalia vero imperfecta, quae sunt vicina plantis, videntur posse generari et ex semine, et sine semine » (*In lib. VII Met.*, lect. VI, cf *Qq. dispp.*, *De Pot.*, q. III, a. 11 ad 12). Haec opinio inter recentes quoque viguit usque ad Redium, qui illam multiplici experimentorum genere disiicere adnisus est (Redi, *Osservazioni intorno agli animali viventi che si trovano negli animali viventi*. Firenze 1684, nec non, *Esperienze intorno alle generazioni degl' insetti*, Firenze 1668). Ab hac die theoria generationis spontaneae veluti figmentum Aristotelis, et Scholasticorum a Zoologis vulgo reiecta fuit, cachinnisque excepta. Sed, ut cel. Buffonum (*Histoire naturelle* etc., *Oeuvr.* t. II, p. 60, et 168, et t. IV, p. 335, 339, 341, 343, 357, *Supplém.*, Paris 1749 1779), aliosque praetereamus, Ioan. Neèdham anglus, presbyter catholicus, medio saec. XVII, doctrinam generationis spontaneae experimentis microscopicis constabilivit (*Decouvertes microcospiques*, trad. de l' angl., Paris 1750), eamque deinceps Mueller, Bloch, Lamark, Meckel, Bremser, De Blainville, Burdach, aliique permulti tuiti sunt. Sed alii, iique non infimi subsellii, contra ipsam pugnare

262. Verum haec sententia non omnibus probata est. Alii, enim, iique maxime inter recentes putant in semine non virtutem solum ad generandum animal, sed ipsum animal, licet perexiguis, et haud conspicuis partibus veluti miniatum, existere, ita ut animal generetur per evolutionem, atque enodationem minimorum suorum mem-

---

non destiterunt, inter quos commemorandus in primis est celeb. Ehremberg (*Traitè pratique du microscope* etc., Paris 1839). De hac controversia acriter. paucis abhinc annis, disputatum est in *Societate Medico chirurgica Taurina* (vid. *Rendiconto de' lavori* etc., n. XXVIII, vel *Atti della Società* etc., vol. I), et nuperrime in *Academia Paris. Scientiarum*, in qua Pouchet pro asserente, et Pasteur pro negante opinione pugnarunt. Historiam huius controversiae in antiqua, media, et recenti aetate videre licet apud laudatum Pouchet (*Hétérogénie, ou Traitè de la génération spontanée*, c. 1, Paris 1859). Ex quo vides *facta* generationis spontaneae, quae utrinque a Zoologis afferuntur, eiusmodi esse, ut de hac quaestione in utramque partem disputari queat. Quod si ratio consulatur, theoria generationis spontaneae, si secundum ss. Patres, et Scholasticos explicetur, nihil incommodi habet. Qua de re sciendum est Moleschott, ducem hodiernae scholae materialisticae, eiusque in Germania sectatores, maxime Büchner (*Force, et Matière*, ed. 7, trad. par Gamper, p. 69, Paris 1863), post Robinetum (*Vue. phil. de la graduation naturelle des formes de l' être*, Amsterd. 1768), Auctorem *Systematis naturae* (t. I, c. 2, ed. cit.), et non paucos Atheos, et Materialistas saec. XVIII, theoriam generationis spontaneae hoc sensu tueri, quod viventia ex materia inorganica per solas vires physicas, et chymicas eiusdem progignuntur. Quandoquidem vitam ex viribus physicis, et chymicis materiae inorganicae repetere materialismo re vera favet, Spiritualistae theoriam generationis spontaneae explodere pro viribus conati sunt (cf Houdart, *Etudes hist., et crit. sur la vie, et la doctrine d'Hippocrate*, Paris 1836). Verum ss. Patres, et Scholastici censuerunt materiam inorganicam animalia quarumdam specierum infimarum producere, non quod vim propriam suae naturae ad illa producenda habet, sed quod Deus in creatione mundi addidit ipsi quamdam virtutem, seu vim, per quam in quibusdam circumstantiis posita, atque actione causarum exteriorum adiuta animalia quaedam imperfecta producit (vid. s. Bas., *Hexaëm.*, *Homil.* VII, n. 1, et *Hom.* IX, n. 2, ed. cit., et s. August., *De Trinit.*, lib. III, c. 8, n. 13; *De Gen. ad litt.*, lib. VI, c. 10, n. 17 etc.). S. Thomas refellens sententiam Avicennae, qui recentibus Materialistis praeluserat, statuit materiam inorganicam interdum producere animalia, « non quod aqua, aut terra habeat *in se* virtutem producendi omnia, ut Avicenna voluit. . . sed . . . ex virtute *primitus* elementis indita » (I, q. LXXI, art. unic. ad 1, et *In lib. VII Met.*, lect. VI, etc.). Quapropter theoria generationis spontaneae, praeterquam quod progressui scientiarum naturalium non adversatur, si secundum ss. Patres, et Scholasticos explicetur, materialismo haud favet. Sententiam s. Augustini, et s. Thomae de hac re praeclare exposuit Henr. Sauvè, Can. Theol. Eccles. Vallis-Vidonis, sub nomine *Barrier*, in duobus art. Ephem., *Le Monde* (11 et 12 Sept. 1864), quos italice redditos cum brevi nostra *Praefatiuncula* evulgavit *La Scienza e La Fede*, vol. LVI, 16 Marzo 1865.

brorum, quae in semine continentur. Haec, quae *theoria praeexistentiae* a Physiologis dici solet, cum germanam notionem generationis destruat, certisque observationibus adversetur, non modo a Scholasticis post ss. Patres explosa fuit, sed etiam a recentibus Physiologis, aiente Fredaultio [1], in universum reiicitur.

263. Enimvero theoria praeexistentiae in primis notioni generationis adversatur. Namque illud, quod gignitur, ens novum vulgo existimatur, quia non potest productum dici, nisi id, quod incipit esse, cum antea non esset. Atqui, si animal in semine, ex quo gignitur, *actu* continetur, per generationem non producitur ens novum, sed ens, quod iam existit, evolvitur, atque augetur. Ergo theoria praeexistentiae notionem generationis destruit. Praeterea, theoria praeexistentiae, uti Fredaultius ostendit [2], experimentis opponitur. Nam 1° exploratum est in quibusdam animalibus, puta *salamandra*, si quod membrum auferatur, hoc rursus produci. Iam id explicari non potest, si per generationem non produci nova membra animalis, sed dumtaxat ea, quae in semine actu continentur, enodari, et augeri dicantur, quippe quod, si animali vis producendi novum animal non convenit, ne vis quidem producendi membrum deperditum convenire potest. Certe eadem est vis producendi, et reproducendi; qua de re, si animal potest membrum deperditum reproducere, nihil est, cur totum animal ab eo produci non posse existimetur. 2° Notum omnibus est id, quod gignitur, similitudinem prae se ferre alterutrius, vel utriusque parentis non tantum figura, sed etiam temperamento, morbis, habitibus, aliisque id genus. Ast id procul dubio evenire non posset, si id, quod gignitur, in semine *actu* existeret, nec aliud a gignente praestaretur, quam quod ab eo evolvitur, et perficitur.

264. Quare tenendum est cum ss. Patribus [3], et Scholasti-

---

1) Frèdault, *Physiologie générale*, lib. III, c. 1, *De la génération*, Paris 1863.

2) *Ibid.*

3) En praeclarum locum s. Gregorii Nyss. : « Nimirum ut in tritici grano, vel quovis alio semine totam spicae vel frugum maturarum speciem *potestate*, sicut loquimur, comprehensam dicimus, et herbam, et culmum, et internodia, et fructum, et aristas : cum nihil horum altero in natura prius reipsa existat, vel oriatur citius, sed naturali ordini tandem insita semini facultas ipsa appareat, nulla in semen alia se natura extrinsecus velut insinuante: sic etiam existimamus humano in semine, cum homo primum incipit oriri, facultatem naturalem contineri, simul cum ipso excretam. Hanc porro naturali quadam progressionis serie ad perfectionem sui contendentem, paulatim se explicare, ac patefacere, non quod extrinsecus aliquid re-

cis[1] semen, sicut plantae, ita animalis esse *potentia*, non autem *actu* simile generanti, a quo promanat, et pro eo ut organa in eo magis, magisque perficiuntur, ad similitudinem generantis propius accedere, donec ipsam omnino assequatur.

265. Neminem vero moveat, quod Leibnitius, post Leenwenhockii, aliorumque de insectis experimenta, contendit inveniri in semine multa animalia microscopica, hoc est, solo microscopio conspicua[2]. Nam recentium Physiologorum experimentis compertum est nulla eiusmodi animalcula in semine existere, et semen non esse aliud, nisi massam cellularem, quae organicam quidem structuram exhibet, sed omnis vitae expertem. Quare experientia non modo nihil nobis exhibet, ex quo in semine animal praeformatum existere coniicere possumus, sed etiam animal praeformatum in semine re ipsa non inveniri nos edocet[3].

266. Quemadmodum vero animae brutorum, cum non sint subsistentes, « fieri dicuntur non propria factione, sed per factionem suppositorum[4] », nempe ex eo quod a gignente totum animal, seu *compositum* fit; ita ipsae interire dicuntur ex compositorum destructione, nempe ex eo quod totum animal, seu *compositum* destruitur. Haec sententia de interitu animae belluinae, quam ss. Patres ante Scholasticos vulgo inculcaverant[5], ex dictis veluti consectarium

---

cipiat, cuius ope sui perfectionem adipiscatur; sed propria vi ad eam paulatim proficiendo pervenit »; *De hom. opif.*, c. 29, *Opp.* t. I, col. 235, ed. Migne.

[1]) Audiatur s. Thomas: « Semen decisum nondum est actu simile toti, sed in potentia; propter quod dicitur in II *De Anim.*, quod semen in potentia vivit, et non actu » (*In lib. II Sent.*, Dist. XVIII, q. II, a. 3 *sol.*). Alibi: « Secundum quod proceditur in perfectione organorum, secundum hoc anima incipit magis, ac magis actu esse in semine, quae prius erat in potentia; ita quod conceptum primo participat opera vitae nutritivae, et tunc dicitur vivere vita plantae, et sic deinceps, donec perveniat ad similitudinem generantis »; *ibid.*

[2]) *Theodic.*, Part. I, § 90, et 91, p. 527.

[3]) Vid. Frèdault, *Op. cit.*, ibid., p. 369.

[4]) S. Thom., *Quodlib.* IX, a. 11 c.

[5]) « Cave existimes, ait s. Basilius, animam esse corporis ipsorum (*animalium*) constitutione vetustiorem, aut ipsam post carnis dissolutionem manere » (*In Hexaëm.*, Hom. VIII, n. 2). S. Gregorius M. sanxit spiritum belluinum esse, « qui carne tegitur, et cum carne moritur » (*Dialog.*, lib. IV, c. 3), et s. Bernardus de eodem spiritu inquit: « qui a corpore, et cum corpore dissolvitur » (*Ep.* CIV). Quibus adiunge Gennadium: « Animalium animae... cum carne ipsa carnis vivacitate nascuntur, et cum carnis morte finiuntur »; *Op. cit.*, ibid.

sponte sua fluit. Et sane, quandoquidem anima belluina, observante s. Bernardo, non subsistit per se, sed totum *esse* eius in unione ad corpus consistit, corrupto corpore, anima profecto permanere non potest, sed cum ipsa corrumpi debet [1]. Accedit, quod, ut fert effatum, *operatio sequitur existentiam*; hinc, si anima belluina corpori superesset, operationibus sibi consentaneis expoliari haud posset. Atqui anima belluina a corpore separata nullum operationum genus exercere potest, quia, cum actio sit propria rei perfectae, proindeque subsistentis, formae non subsistenti proprie convenire nequit [2]. Ergo ipsa ne in *esse* quidem perdurare potest.

267. Qua de re veluti prorsus absurda reiicienda est opinio eorum, qui animam belluinam non interire cum corpore, sed, uno corpore dissoluto, in aliud belluinum perenniter migrare tuentur; quia ipsa non posset dissolutioni unius corporis superesse, aliudque informare, nisi per se esse, seu subsistere, et operari sine corpore posset: quae duo animae belluinae non conveniunt. Graviora vero ii peccant, qui ad theoriam metempsychosis confugiunt; sed de hac alias.

268. Quod si animam brutorum, dissoluto corpore, interire exploratum est, oportet nosse, quo modo ipsa intereat. Interitus rerum, ut iam innuimus [3], vel per *annihilationem*, vel per *corruptionem* intelligi potest. Iam anima belluina priori ratione interire dicenda non est, tum quia Deus, a quo huiusmodi rerum destructio dumtaxat fieri posset, nullam rem, ut suo loco ostendemus, in nihilum redigit; tum quia in *non esse* redigi illud tantum cogitari potest, quod *esse* sibi proprium habet, anima autem belluina non habet aliud *esse*, nisi compositi [4]. Neque ipsa *per se* corrumpi dici potest; corruptio enim, aeque ac generatio, uti alibi ostendimus [5], non *formae*, sed composito substantiali proprie convenit. Reliquum est, ut dicatur animam belluinam ex eo interire, quod, corrupto composito animali, *per accidens* corrumpatur. Audire e re est s. Tho-

---

1) « Et primum quidem, s. Bernardus ait, corpore egere constat, ut nec subsistere absque illo utcumque possit. Simul quidem et vivificare desinit, et vivere ille spiritus, quando moritur pecus »; *Serm.* V *in Cant.*

2) « Formae non subsistenti non competit proprie ut agat: agere enim, rei perfectae, et subsistentis est; sed est eius ut ea agatur, est enim forma principium actionis quo agens agit »; *Contr. Gent.*, lib. IV, c. 13.

3) P. 266.

4) « Non est, ait s. Thomas, anima sensibilis secundum esse diversa a corpore animato »; *Contr. Gent.*, lib. II, c. 57.

5) P. 266-267.

mam; « Ipsa forma per se corrumpi non potest, sed per accidens, corrupto composito, corrumpitur, in quantum deficit esse compositi, quod est per formam, si forma sit talis, quae non sit habens esse, sed sit solum, quo compositum est[1] ».

269. Obii. Wolfiani: Sententia Scholasticorum de natura animae belluinae viam sternit materialismo. Ergo veluti absurda, et plena periculi reiicienda est.

270. Resp. *Neg. antec. Prob. antec.* Sententia, qua cognitio sensitiva enti materiali tribuitur, viam materialismo sternit. Atqui anima belluina, ex Scholasticorum sententia, et materialis est, et cognitione sensitiva gaudet. Ergo sententia Scholasticorum de natura animae belluinae viam materialismo sternit.

271. Resp. *Dist. mai.*: si nomine *entis materialis* ens denotetur, quod sit substantia corporea, extensa, et divisibilis, *conc. mai.*; si nomine entis *materialis* denotetur non subsistens, *sub. mai.*; si haec forma eiusdem speciei sit, ac formae ceterarum rerum corporearum, *conc. mai.*; si sit diversae speciei, *neg. mai.* Sub eadem dist. *conc.*, et *neg. min.*; *neg. cons.* Isthaec obiectio ab ambigua significatione, qua vox *materiale* accipitur, vim suam derivat. Enimvero anima belluina, uti ante vidimus[2], secundum sententiam Scholasticorum, non est materialis dicenda hoc sensu, quod est aliqua substantia corporea, et divisibilis, sed quod est forma, quae in suo *esse* a materia pendet. Iam, quoniam anima belluina hoc posteriori sensu est materialis, liquet ipsam ceteris formis corporeis excellere, propterea quod non solum ratione sui, perinde ac ceterae formae, sed etiam prout *actu* informat corpus, est indivisibilis. Ex quo patescit, sententiam, qua cognitio sensitiva animae belluinae tribuitur, a materialismo longissime abhorrere. Nam materialismus corpora, vel quaslibet formas corporeas cognitione sensitiva pollere statuit; ast anima belluina, cui

---

[1]) *Qq. dispp.*, q. un. *De Anim.*, a. 14 c. Idem alibi: « Quae non subsistunt, ut accidentia, et formae materiales, dicuntur fieri, et corrumpi per generationem, et corruptionem compositorum. Ostensum est autem, quod animae brutorum non sunt per se subsistentes . . . Vnde animae brutorum corrumpuntur, corruptis corporibus » (I, q. LXXV, a. 6 c.). Anima autem, corrupto corpore, *per accidens* corrumpitur ex eo quod aliqua causa exterior actione sua formam belluae in materia corrumpit, novamque ex ipsa educit. Audiatur rursus s. Thomas: « Dicendum, quod res corruptibiles desinunt esse per hoc quod earum materia aliam formam recipit, cum qua forma prior stare non potest; et ideo ad earum corruptionem requiritur actio alicuius agentis, per quam forma nova educatur de potentia in actum »; *Qq. dispp.*, *De Pot.*, q. V, a. 3 ad 2.

[2]) De hac duplici significatione cf p. 373.

cognitio sensitiva attribuitur, neque est corpus, neque ad eamdem, ac ceterae formae corporeae, speciem pertinet, sed super formas corporeas adeo assurgit, ut ad immaterialitatem proxime accedat.

272. Inst. 1°: Quamvis anima belluina, Scholasticorum iudicio, ceteris formis corporeis antecellat; tamen, quia ipsa, perinde ac ceterae formae corporeae, est materialis, ab his formis differre non potest. Ergo, si cognitio sensitiva convenit animae belluinae, reliquis formis corporeis repugnare nequit.

273. Resp. *Neg. antec.*, et *conseq.* Si Scholastici sentiunt animam belluinam esse materialem, ipsam a formis materialibus rerum corporearum non differre omnino negant. Etenim formae materiales, ut ex eorum sententia iam monuimus [1], non pollent eadem perfectione, sed maiorem, vel minorem perfectionis gradum admittunt, prout magis, vel minus *ad materiam deprimuntur.* Iamvero in formis, ut s. Thomas docet, differentia invenitur « per hoc, quod una perfectior existit, quam alia. . . Ex diversitate autem formarum, secundum quas rerum species diversificantur, sequitur et operationum differentia [2] ». Ergo ex eo quod cognitio sensitiva convenit uni formae materiali, nempe belluinae, ipsam reliquis formis materialibus non repugnare inferendum non est.

274. Inst. 2°: Anima belluina, quoad longissime reliquis formis antecellere dicatur, per virtutem corpoream, Scholasticorum iudicio, producitur. Atqui quidquid per virtutem corpoream producitur, corpus esse debet. Ergo anima belluina, secundum doctrinam Scholasticorum, a reliquis formis corporeis differre nequit.

275. Resp. *Dist. mai.*, per virtutem corpoream, tamquam per causam instrumentalem, *conc. mai.*, tamquam per causam principalem, *neg. mai.*; sub eadem dist. *neg.* et *conc. min.*; *neg. cons.* Haec responsio, quae ex dictis satis patet, planior, illustriorque fiet, si cum s. Thoma consideretur, quod « virtus seminis disponit materiam, virtus autem animae dat formam materiae in generatione animalis [3] ». Quod alibi explicavit hunc in modum: « Dico, quod ex actionibus qualitatum activarum consequitur anima sensibilis . . , secundum quod in eis ut instrumentis manet virtus animae . . . , et ideo non oportet, cum agant in virtute sua tantum, quod ex actionibus earum nihil sequatur ultra earum speciem, quia ex motu instrumenti sequitur effectus secundum rationem principalis agentis [4] ».

---

1) P. 373-374.
2) *Contr. Gent.*, lib. III, c. 97.
3) I, q. CXVIII, a. 2 ad 3.
4) *In lib. II Sent.*, Dist. XVIII, q. II, a. 3 ad 2.

CAPVT QVINTVM

De nexu, quo res mundanae inter sese continentur

ARTICVLVS PRIMVS

Inaequalitas, et colligatio rerum mundanarum exponuntur

276. In rebus, ex quibus mundus conflatur, magnam distinctionem, atque inaequalitatem inveniri hactenus disputata luculenter patefaciunt. Alia enim est, ut vidimus, natura lapidis, aliarumque rerum inanimarum, alia plantae, alia belluae, alia denique hominis, praetereaque plures rerum inanimarum, plantarum, et belluarum sunt species, aliae aliis praestantiores, cunctisque his homo longe excellit. Ratio distinctionis, atque inaequalitatis rerum, observante s. Thoma, ex eo repetenda est, quod, cum res creata ab infinita perfectione quam longissime distet, consentaneum fuit multas, inaequalesque rerum naturas a Deo creari, ut mundus diversis gradibus Divinam Bonitatem manifestaret. Enimvero omne opus, ut idem sanctus Doctor advertit, eo perfectius est, quo propius ad perfectionem suae causae accedit. Atqui mundus ad perfectionem Dei propius accedit, si plures, inaequalesque naturas rerum, quam si unam contineat, quippe quod, cum nulla natura infinitam Dei perfectionem repraesentare possit, certe ipse, quo plures, inaequalesque naturas rerum continet, eo pluribus, diversisque modis Divinam Bonitatem manifestat. Ergo perfectio mundi expostulabat, ut ex multis, distinctisque rerum naturis componeretur [1].

277. Iam, quoniam plures, diversaeque naturae rerum in mundo sunt, pro certo habendum est aliquem ordinem inter ipsas existere, alioquin unicum illud systema, quod *mundus* vocatur, inde conflari haud posset [2]. Quod quidem tum demonstratur ex sapientia Auctoris mundi, quia, cum Deus sit sapientissimus, quaecumque ab Eo

---

[1]) Cf I, q. XLVII, aa. 1, et 2; *Contr. Gent.*, lib. II, c. 45, et lib. III, c. 97; *Qq. dispp.*, *De Pot.*, q. III, a.16; *ibid.*, q.un. *De Anim.*, a. 7 c. « Quod non potuit, inquit ad hanc rem s. Bonaventura, capere creatura in se, accepit quodammodo sibi sociam, ut sic ex multis una perficeretur mundialis machina »; *In lib. II Sent.*, Dist. I, p. II, a. 1, q. 1 *ad arg.*

[2]) « Mundus enim iste unus dicitur unitate ordinis, secundum quod quaedam ad alia ordinantur »; I, q. XLVII, a. 3 c.

efficiuntur, ordinem ad se invicem, et ad Deum habere debent [1], tum experientia comprobatur, quippe quod vidimus diversarum naturarum, quae in mundo sunt, ita unam alteri praestare [2], unamque alii deservire [3], ut in unicum ordinem concurrant [4].

278. Perfectionem autem rerum consideranti perspicuum fit ipsam quibusdam veluti gradibus progredi, quia una species rerum ob aliquam proprietatem essentialem supra alteram extollitur, atque in rebus eiusdem speciei quaedam gradatio perfectionis essentialis invenitur, ob quam una res alteri praestat. « Inveniet, ait sanctus Doctor, si quis diligenter consideret, gradatim rerum diversitatem compleri: nam supra inanimata corpora inveniet plantas, et super has irrationabilia animalia; et super has intellectuales substantias, et in singulis horum inveniet diversitatem, secundum quod quaedam sunt aliis perfectiora, in tantum quod ea, quae sunt suprema inferioris generis, videntur propinqua superiori generi, et e converso, sicut animalia immobilia sunt similia plantis [5] ». Quoniam autem in eadem specie sunt diversi gradus perfectionis, indeque diversae, ut recentes aiunt, *classes* existunt, quarum una est alia perfectior, ideo species superior per id, quod est infimum in se, cum specie inferiori per id, quod in ista est supremum, connectitur. « Hoc autem modo, idem Aquinas ait, mirabilis rerum connexio considerari potest. Semper enim invenitur infimum supremi generis contingere supremum inferioris generis; sicut quaedam infima in genere animalium parum excedunt vitam plantarum, sicut ostrea, quae sunt immobilia, et solum tactum habent, et terrae in modum plantarum affiguntur [6] ».

279. Quae cum ita se habeant, Scholastici post Nemesium [7], Aucto-

---

1) « Quaecumque autem sunt a Deo, ordinem habent ad invicem, et ad ipsum Deum »; *Ibid.* Cf q. XI, a. 3 c., et q. XXI, a. 1 ad 3.

2) « In rebus naturalibus gradatim species ordinatae esse videntur. Sicut mixta perfectiora sunt elementis, et plantae corporibus mineralibus, et animalia plantis, et homines aliis animalibus »; I, q. XLVII, a. 2 c.

3) « Omnia enim, quae sunt, inveniuntur esse ordinata ad invicem, dum quaedam quibusdam deserviunt »; I, q. XI, a. 3 c.

4) « Videmus corruptibilia, et incorruptibilia, spiritualia, et corporalia, perfecta, et imperfecta in unum ordinem concurrere »; *Qq. dispp.*, *De Pot.*, q. III, a. 6 c.

5) *Contr. Gent.*, lib. III, c. 97. Quod a ss. Patribus, in primisque a Nysseno (*De Opificio hominis* , c. 8, et 30, *Opp.* ed. Migne, t. I, col. 255) didicerat.

6) *Ibid.*, lib. II, c. 68.

7) *De nat. hom.*, c. 1, ed. Matthaei, Magdeb. 1802.

rem *Librorum Areopag.* [1], s. Maximum [2], aliosque antiquos sapienter docuerunt diversas naturas rerum, ex quibus mundus conflatur, ita comparatas esse, ut omnes secum congruo, naturalique vinculo coniungantur, et pedetentim concinneque ab inferioribus ad altiora ascendant [3]. Inde pervagata est apud esodem Scholasticos illa comparatio universitatis rerum cum *scala*, per quam ad cognitionem Dei pervenitur [4]. Nam, cum Deus per res ab Eo creatas cognoscatur, res creatae, prout aliae aliis excellunt, considerandae sunt veluti totidem gradus scalae, per quos mens humana, quantum eius imbecillitas patitur, ad cognitionem Dei ascendit.

280. Iam, si omnes res creatae cum invisibiles, tum visibiles considerentur, quinque gradus in scala creaturarum inveniuntur, quos s. Thomas, secundum Areopagitam [5], a supremo ad infimum progrediens, exposuit hoc modo: « Distributio divinae virtutis propter sui infinitatem procedit ad omnia existentia, et nullum est existens, quod non habet aliquam virtutem; sed oportet, quod habeat aut *virtutem intellectivam*, sicut Angeli, aut *rationalem*, sicut homines, aut *sensibilem*, sicut animalia, aut *vivificam*, sicut plantae, aut *substantialem*, sicut alia [6] ». Itaque infimum locum in scala rerum creatarum tenent mineralia, seu res, quae sunt expertes vitae, ideoque veluti merae *substantiae* [7] spectantur. Mineralia supereminent plantae, quae vitam quidem habent, sed tantum *vegetativam*; et quoniam vita vegetativa est omnium infima, ideo nomen genericum sumunt, et *substantiae viventes*, vel *viventia* dicuntur. Supra plantas assurgunt belluae, quae vita *vegetativa* simul, et *sensitiva* gaudent; et cum animal per sensum a reliquis rebus discriminetur, *substantiae animales*, sive *animalia* etiam vocantur. Belluis succedunt homines, qui vitam non modo vegetativam, et sensitivam, sed etiam *rationalem* habent; et quia ratio hominem a ceteris rebus discernit, *substantiarum rationalium* voce etiam designantur. Hominibus, ceterisque creaturis Angeli longe excellunt, qui, cum res non ratiocinatione, sed per spe-

---

1) *De Div. Nom.*, c. V, n. 3, c. VI, n. 3, et c. VIII, n. 3, ed. cit.
2) *Scholia in Gregorium Theologum*, apud Scot. Erig., *De divisione naturae*, Append., p. 14, ed. Gale, Oxonii 1681.
3) Vid. s. Thom., *In lib. De Mem. et Rem.*, lect. I.
4) Cf s. Bonav., *In lib. I Sent.*, Dist. III, p. 1, a. 1, q. 3 *resol.*
5) *Op. cit.*, c. VIII, n. 5.
6) *Com. in c. VIII De Div. Nom.*, lect. I.
7) Hinc Areopagita (*Op. cit.*, ibid.) mineralibus vim [illegible] tribuit.

cies intelligibiles a Deo infusas cognoscant, *vitu intellectuali* pollere dicuntur, et *substantiae intellectuales* nuncupantur [1].

281. Sin rerum tantum visibilium, ex quibus mundus hic aspectabilis componitur, rationem habuerimus, quatuor tantum gradus in scala creaturarum inveniemus, quos Raymundus de Sabunde ita definivit: « Omne, quod est, vel *est* tantummodo, et non vivit, nec sentit, nec intelligit, nec discernit, nec vult libere, ecce primus gradus; vel *est* et *vivit* tantum, et non sentit,nec intelligit, ecce secundus gradus; vel *est*, *vivit*, *sentit* tantum, et non intelligit, ecce tertius gradus; vel *est*, *vivit*, *sentit*, *intelligit*, *vult libere*, ecce quartus gradus [2] ». Haec autem distinctio, atque inaequalitas rerum creatarum, ex quibus scala entium efficitur, cuilibet naturae scrutatori adeo patet, ut nulla demonstratione egeat. Vnde idem Raimundus: « . . . scala naturae, et creaturarum nobis manifesta est ad sensum, et nullus potest dubitare, an creaturae ordinatae per quatuor gradus sint, et existant, quia hoc est per se manifestissimum [3].

---

[1]) Ex quibus intelligis, cur de mineralibus proprie praedicetur *esse*, de vegetabilibus *vivere*, de animalibus *sentire*, de homine *ratiocinari*, et de Angelis *intelligere*. Quod clare insinuavit s. Augustinus, ubi homini, cuius proprium est ratiocinari, aliquid cum ceteris creaturis commune esse dixit: « Habemus. . . ipsum esse cum lignis et lapidibus, vivere cum arboribus, sentire cum bestiis, intelligere cum Angelis »; *Serm.* XLIII *de verbis Isai. cap. VII*, c. 3, n. 4.

[2]) *Theologia Naturalis, sive liber creaturarum*, tit. I, Argentorati 1496. Prologus huius libri a Clemente VII in *Indicem librorum prohibitorum* relatus est, quia Raymundus in ipso scripsit Revelationem sola Scriptura contineri; quare in edit. Parisiensi 1581, et Veneta 1648 non invenitur. Cf Warthon, Append. ad Cave, t. II, p. 192, ed. Basil.

[3]) *Ibid.*, tit. 2. Compertum est distinctionem, inaequalitatemque rerum ab iis omnibus negatam fuisse, qui pantheismo adhaerentes omnia esse unum, idemque autumarunt. Inter hos praecipue commemorandi sunt Neoplatonici, quos in recenti aetate Spinosa, et nuper Schellingius, atque Heghelius magna ex parte secuti sunt; ipsi enim non solum statuerunt omnia, quae in mundo sunt, esse unum, idemque, sed etiam enumerarunt cunctos substantiales gradus entis, per quos illud unum sese explicat, evolvitque. Enimvero Plotinus, eorum antesignanus, effutivit, quidquid in mundo existit, et viget, non aliud esse, nisi evolutionem Divinae cogitationis, quae ab Vno, omnium supremo principio, proficiscens, sese per diversos gradus entis magis, magisque dividit, eo usque dum descendat ad materiam, quae est mera negatio, et nihil, seu malum (*Enn.* II, lib. IX, c. 3, 8, et 13). Proclus, qui agmen celebriorum Neoplatonicorum clausit, gradus substantiales entis, per quos Deus in universitate rerum sese explicat, ad tres revocavit, ratusque est universitatem rerum a Deo egressam ab essentia ad vitam, atque a vita ad intellectum ascendere, ita ut superior quisque gradus

282. Haec autem diversa rerum genera, ex quibus mundus componitur, scalam, seu catenam, veluti totidem gradus, componunt ex eo quod quodam modo inter sese continentur, sive, ut recentes loqui malunt, continuantur. Huiusmodi colligationem, sive continuationem inter res mundanas reapse existere, secundum ss. Patres, et s. Thomam, modo ostendimus. Iuvat ad hoc magis declarandum ea afferre, quae idem Aquinas in suo Comment. in Lib. *De Causis* egregie disseruit. Ibi enim primo docuit diversas species rerum discriminari inter se per *differentias*, hoc est, per qualitates essentiales, quae sunt singularum propriae, et secum consentire per genus, cui subiiciuntur, hoc est, per qualitates essentiales, quae pluribus speciebus genere comprehensis communes sunt. Enimvero vegetabilia differunt a mineralibus, quia illa vivunt, haec vero vita carent; sed in eo conveniunt, quod utraque sunt substantiae. Animalia a vegetabilibus dissident, quod ipsa sensum habent, quo plantae carent; verum in eo consentiunt, quod ambo vivunt. Bruta sentiunt, perinde ac homines; sed hi ab illis discriminantur, quod ratione praediti sunt. Homines denique cum Angelis conveniunt, eo quod intelligunt; at quoniam intellectiones eorum ab organis corporis pendent, non sunt, perinde ac Angeli, substantiae mere intellectuales [1]. Secundo, sanctus Doctor advertit, quoniam specierum, quae eodem genere continentur, una est altera perfectior, quodlibet genus per speciem perfectam cum genere superiori, et per imperfectam cum genere inferiori coniungi, ita tamen ut inter genus superius, et genus inferius magnus hiatus differentiae essentialis existat [2]. E. g., bellua per *ourang-outang* (nempe *hominem sylvestrem*) cum homine, et per polypum cum planta coniungitur [3].

283. Quoniam vero haec entium colligatio a non paucis Philoso-

---

inferiorem complectatur. (*Inst. theolog.*, § CI-CIII, ed. Creuzer.) Horum omnium placita in praesentia sine examine mittimus, quia de pantheismo, a quo profluunt, in Theodicaea agendum nobis erit.

[1]) Lect. IV.

[2]) « Ita enim procedit ordo rerum, ut similia se invicem subsequantur. Ea vero, quae sunt penitus dissimilia, non subsequuntur se invicem in gradibus rerum, nisi per aliquid medium, sicut videmus, quod animal perfectum, et planta sunt dissimilia penitus quantum ad duo. Nam animal perfectum est sensitivum, et mobile motu processivo, planta autem neutrum horum habet. Natura ergo non procedit immediate ab animalibus perfectis ad plantas, sed producit in medio animalia imperfecta, quae sunt sensibilia cum animalibus, et immobilia cum plantis »; *Op. cit.*, lect. XXX, cf lect. IV.

[3]) Cf quae hac de re egregie, diserteque exposuit Nemesius in *Op. cit.*, ibid.

phis, maximeque recentibus perperam explicatur, gravissimisque inde erroribus adytus patefit, omnino necesse est, ut placita horum Philosophorum ad trutinam revocemus, simulque doctrinam ss. Patrum, et Scholasticorum, quam modo innuimus, tueamur.

ARTICVLVS SECVNDVS

Nonnulli exitiales errores circa rerum creatarum colligationem refelluntur

284. Principio expendenda nobis est lex *continuitatis*, quam a Bernouillio [1], aliisque paucis profectam Leibnitius adeo excoluit, perpolivitque, ut eius auctor vulgo habeatur. Hic sensit res, quotquot sunt, tum quae simul existunt, tum quae sibi succedunt, ita inter sese connexas esse, ut nullus inter ipsas *hiatus* inveniatur, quia, si quis hiatus unquam inter ipsas inveniretur, nulla ratio sufficiens foret, cur una simul cum altera existeret, aut una alteri succederet. Quare omnes species rerum, eius iudicio, veluti totidem annuli unius catenae, ita inter se colligantur, ut haud possibile sit adamussim definire, unde quaelibet illarum incipiat, et quo desinat. Inde deduxit medias inter duas quasque species esse *species aequivocas*, hoc est, species participes proprietatum, quae ambarum propriae sunt. Leibnitius pro certo habuit existere in rerum natura *zoophyta*, seu *animalia-plantas*, speravitque fore, ut ipsa a naturae scrutatoribus aliquando detegerentur. Fassus est nullam speciem mediam inter hominem, et brutum in nostro terrarum orbe inveniri, sed contendit nihil prohibere, quin illam in alio orbe existere putetur [2].

285. Postquam Trembleyus praeclaris experimentis, quae de polypo instituit, hypothesim Leibnitii de *zoophytis*, nempe de *ani-*

---

1) Bernouillius illi pronuntiato innixus, quod *natura non operatur per saltum*, contendit, « quidquid in natura fit, per gradus infinite parvos fieri », ideoque « nihil posse transire de uno extremo ad aliud, nisi per gradus intermedios transeat » (Bernouilli, *Discours sur les lois de la communication du mouvement*, Paris 1727). Bernouillio adversati sunt Maclaurin (*Essai sur les fluxions*, t. II, Paris 1742), Maupertuis (*Histoire de l' Acad. royale des sciences*, an. 1846, t. II, p.294), ceterisque missis, Kaestner, *De lege continui*, Lipsiae 1846.

2) *Lettre de Leibniz* in *Append.* ad librum Koenig, *Appel au public*, p. 45, et 46, Berl. 1752. Cf *Extrait d' une lettre à M. Bayle*, *Opp.*, ed. Erdm., p. 105; *Theod.*, Part. III, § 345, et 348, p. 604, et 605; *N. E.*, lib. III, c. 6, § 12, p. 311, ed. cit.

malibus-plantis comprobasse visus est [1], Bonnetus legem continuitatis vehementer propugnavit. Polypus, secundum Trembleyi experimenta, non secus ac planta, germinat, seque per sectiones et gemmas reproducit, simulque, perinde ac animal, movetur, nutritur, et sentit. Iam Bonnetus, ratus hisce Trembleyi experimentis hypothesim Leibnitii omnino comprobatam fuisse, docuit omnia, quae in mundo conspiciuntur, entia *unicam*, et *continuam* lineam efformare, quae a regno minerali ad vegetabile, a vegetabili ad animale, et ab animali ad hominem progreditur, et continuationem fieri per species *medias*, sive illas, quas Leibnitius *aequivocas* nuncupavit [2]. Quamvis hanc theoriam Bonneti non pauci, in primisque Lesage, Bonneti familiaris, impugnassent [3], nihilominus lex continuitatis suis non caruit defensoribus, immo a non paucis ad progressum scientiarum, artiumque tuendum accommodata fuit [3].

286. Legem continuitatis leibnitianam nuperi Germaniae Philosophi, secundum diversa pronuntiata suorum systematum, amplexi sunt, eorumque alii veluti *idealem* tantum, alii vero veluti *realem* habuere [5].

---

[1]) Vid. *Mem.* cit. Haec species animalium antiquos non latuit; siquidem eius, praeter Aristotelem, de quo diximus, aliosque ethnicos, mentionem fecit Nemesius in *Op. cit.*, ibid.

[2]) *Principes philosophiques sur la cause première, et sur son effet*, Neuchâtel 1783. Cf *Contemplation de la nature*, Amsterdam 1764, et 1765, et *Considerations sur les corps organisès*, Amsterdam 1762.

[3]) Lesage, *Essai de chimie mécanique*, p. 94-96, Genève 1761.

[4]) Hi contendebant legem continuitatis semper, atque adamussim obtinuisse in progressu scientiarum, atque artium; nam, cum unusquisque alicuius scientiae, aut artis cultor aliquid iis, quae praecessores eorum invenerant, addat, progressus in scientiis, et artibus per gradus minimos, et vix conspicuos perficitur. Qua in re ipsis, post Blasium Pascal (*Prèf. au Traité du vide*, *Oeuvr.* ed. Faugère, t. I, p. 97, et 98, Paris 1844) praecesserat Perrault (*Parallèle des anciens, et des modernes*, Paris 1688-1696). Sed tenendum est cum s. Thoma proprium quidem esse generis humani in scientiis, artibusque perficiendis progredi, quia mens humana, utpote rationalis, a noto ad ignotum transit, sed hunc progressum non esse continuum, quia dari possunt impedimenta, per quae non modo retardatur progressus scientiarum, et artium, sed etiam scientiae, et artes a maioribus comparatae in oblivionem labuntur. Quod historia, eodem sancto Doctore observante, nos edocet; siquidem « videmus multas scientias, quae apud antiquos viguerunt, paulatim, cessantibus studiis, in oblivionem abiisse »; *In lib. I Ethic.*, lect. II. Cf quae scripsimus in op. *I principali sistemi* etc., c. 2, § 2, p. 158 sqq, et § 5, p. 209.

[5]) Kantius, cum *legem continui* agnosceret, contendit ipsam non esse aliquid reale, sed dumtaxat *ideam*, quae in natura exploranda utilitatem habet

287. Giobertius, Nicol. Cusanum [1] secutus, eamdem legem exposuit hoc modo: Inter quaelibet duo opposita genera existit genus medium, in quo duo opposita unum, idemque sunt, sive *identificantur*, quia genus medium est ultimus terminus, ad quem genus inferius suo nisu pervenit, atque est primum principium, a quo genus superius supra inferius assurgit. Ita substantia simplex est genus medium, in quo substantia corporea, et substantia spiritualis *identificantur*, quia substantia simplex est ultimus terminus, ad quem substantia corporea nisu suo ascendit, et principium, a quo substantia spiritualis proficiscitur, ut supra substantias corporeas assurgat [2].

288. Iam haec diversa de lege continuitatis placita, ex ea parte, quatenus ad Cosmologiam pertinent, considerata, tum logicae, et metaphysicae decretis, tum accuratis Physicorum experimentis adversantur.

Et primo, omnino repugnat dari illas species *aequivocas*, seu *medias*, quas Leibnitius, et Bonnetus commenti sunt. Enimvero nulla species rerum ex proprietatibus, quae secum pugnant, componi potest, quia pugnantium proprietatum una alteram tollit. Atqui, si darentur species *aequivocae*, sive intermediae, hoc est, species participes proprietatum, quae duabus speciebus eodem genere comprehensis insunt, hae ex proprietatibus secum pugnantibus constarent; quippe quod, cum genus per oppositas differentias in species distribuitur, species intermediae ex oppositis, sive secum pugnantibus proprietatibus componi deberent. Ergo nullae species aequivocae, sive intermediae, dari possunt. Revera, si inter minerale, et vegetabile, inter vegetabile, atque animal, inter animal denique, et hominem essent species aequivocae, hoc est participes proprietatum utriusque speciei, existerent in natura rerum species, quae ex proprietatibus oppositis constarent, hoc est, res viventes, et mortuae, res sensu praeditae, et expertes sensus, itemque res rationales, et irrationales [3].

(*Introd. ad specimen philosophiae naturae* (germ.), Introd., Tubing. 1799). Schellinghius, eiusque disciplui, qui scientiarum naturalium studio incubuere, illam legem esse realem senserunt, sed, secundum philosophiae suae placita, pantheistarum more explicarunt. Cf Wilm, *Hist. de la phil. allem.* etc., Part. 2, «Philos. de Schelling», sect. I, c. 22, t. III, p. 212.

1) *De docta ignorantia*, lib. I, c. 9, 10, et 24, Basileae 1565.

2) *Introd.*, Part. 2, c. 5, art. 4, vol. II, not. 26, p. 826, Brusselle 1840.

3) « Abyssus, apposite Wilmius ait, naturam organicam ab inorganica, vegetabilia ab entibus sensibilibus, atque ens rationale a simplici animali seiungit. Si qua continuitas daretur inter regnum minerale, et vegetabile, atque inter hoc, et animale, oporteret in natura produci res, quae essent

289. Vt id magis declaretur, theoriam logicam de serie specierum, et generum memoria repetere iuvabit, quippe quod, cum species, ex quibus catena, seu continua entium progressio constituitur, Leibnitio, aliisque fatentibus, verae species sint, notionibus generum, et specierum in *Logica* traditis adamussim respondere debent. In serie specierum, et generum, quae *arbor Porphyriana* vocatur, species media illa dicitur, quae speciei superiori, veluti generi, subiicitur, puta animal viventi, et ad speciem inferiorem, veluti genus eius, refertur, puta animal ad hominem, vel belluam. Iam huiusmodi species, uti apposite Albertus M. observavit, vocantur mediae, non quod sunt participes specierum, inter quas interiacent, sed quod unaquaeque illarum essentiam superioris peculiari differentia determinatam habet, et totam essentiam suam cum inferiori communicat, in qua ipsa per novam differentiam determinatur. At species rerum eo modo, quo Leibnitius, et Bonnetus ipsas acceperunt, *mediae*, seu *aequivocae* essent *participatione extremorum*, hoc est, quod partim ab uno, et partim ab alio extremo efficerentur. Ergo theoria Leibnitii, et Bonneti de speciebus aequivocis, seu intermediis, contra certa logicae pronunciata peccat [1].

290. Accedit, quod, si inter singulas binas species rerum oppositas aliqua species media existeret, infinitas rerum species in mundo esse oporteret. Namque, uti ad hanc rem Ploucquetus observavit [2], continuum est natura sua infinitum, sive, ut Scholae aiunt, indefinitum, quia quaelibet pars, quoad minima fingatur, in plures

---

simul viventes, et mortuae, sensuque simul praeditae, et carentes. Nemo certe dubitat, quin homini sint quaedam cum belluis communia; sed ratio inter illum, et istas discrimen statuit illo longe superius, quod lapidem a planta, aut plantam ab ente animato seiungit »; *Op. cit.*, p. 212 et 213.

1) « Attendendum autem est, ait B. Alb. M., quod haec media (*species mediae*) alterius rationis sunt, quam media, quae dicuntur per participationem extremorum, sicut in coloribus, et saporibus, et odoribus sunt media; illa enim, quia participatione utriusque extremi media sunt, ab extremis causantur et principiantur. Et ideo secundum naturam posteriorum sunt utrorumque extremorum. Ista autem, quia non participatione media sunt, sed ordinis, et positionis inter extrema, quia quodlibet medium est in toto medio universaliter, ideo superius quidem causa est, et principium medii, et medium principium est, et causa posterioris. . . Et medium participat totum superius, et participatur totum ab inferiori, et non participat utrumque extremorum. Nec participat unum extremorum illo modo participationis, quo medii colores, vel medii sapores participant extremos colores, vel sapores »; *De praedicab.*, tract. IV, c. 3.

2) *Dissert. historico-cosmol. De lege continuitatis, sive gradationis leibnitiana*, inter *Commentt. phil.selectiores*, p. 130, Traiecti ad Rhenum 1781.

partes dividi potest. Hinc, si series specierum mundanarum esset continua, non vero discreta, inter singulas binas species infinitae aliae species inveniri deberent, quippe quod inter quaslibet binas species infiniti gradus diversi existunt. Puta, si species simiarum, secundum propugnatores seriei discretae, proxima speciei hominum dicatur, nulla certe inter utramque nova species esse posset; at, si species simiarum non proxime accedere ad seriem hominum, sed cum ipsa continuari dicatur, infinitae aliae species animalium inter simiam, et hominem fingendae sunt, quia, posita doctrina continuitatis, perfectionem,qua homo simiae antecellit, in infinitos gradus distribui posse intelligendum est. Atqui in mundo existere nequeunt omnes possibiles species rerum, tum quia, cum possibilia sint infinita, infinitus numerus rerum actu daretur, tum quia infinita potentia exhausta dicenda esset. Ergo haud possibile est scalam, seu catenam entium esse continuam eo modo, quo Leibnitius voluit [1].

291. Doctrina Giobertii, qua extrema generum contrariorum in genere medio identificari statuitur, vehementius, quam leibnitiana,

---

[1]) Leibnitius, ut huius argumenti vim retunderet, contendit, quoniam mundi infiniti possibiles sunt, possibiles esse infinitas series creaturarum, quae ex diversis speciebus constant, proindeque in hoc mundo non omnino omnes creaturas possibiles existere, sed tantum omnes possibiles creaturas, quae ad hanc seriem pertinent. Ast hoc effugium vanum est. Nam, cum series rerum, quae hunc mundum constituunt, sit quoddam continuum, necesse est infinitas rerum species *actu* inveniri, quia possibilia in quolibet genere sunt infinita; quod, ut vidimus, absurdum est. Bonnetus vero sensit 1° ad constituendam seriem continuam specierum non expostulari, ut infinitus numerus specierum *actu* existat, sed satis esse, ut cuncta vacua repleantur, cunctique loci occupentur; 2° id re ipsa in mundo conspici, quia in eo existunt omnes species diversae, quae ex infinitis possibilibus particularum combinationibus confici possunt, omnesque species, quae ex coniunctione novarum particularum in primis efficiuntur (*Princip. phil.*, etc., p. 227, ed. cit.). At, praeterquam quod haec ratio explicandi productionem rerum est omnino absurda, Bonnetus pro concesso sumit quaslibet combinationes particularum materiae esse possibiles, atque omnes combinationes possibiles esse reales. Sed hoc falsum est. Nam quoniam, Flourensio advertente, combinationes organicae non casu, sed certis modis fiunt, necesse est, ut quaedam illarum sint impossibiles, quaedam vero necessariae. Puta stomachus, qui ad devorandam carnem destinatur, non potest in eodem corpore combinari cum dentibus,quibus ad terendam herbam opus est; atque e contrario stomachus, qui ad herbas devorandas destinatur, dentes expostulat,qui herbas conterere valent. Iam, cum non omnes combinationes sint possibiles, liquet numerum combinationum, quae in natura sunt, esse finitum, proindeque inter combinationes, quae in mundo existunt,necessario inveniri hiatum. Vid. Flourens, *Cuvier*, *Histoire de ses travaux*, p. 279, 282, Paris 1845.

exploratis, indubiisque generis, et speciei notionibus contradicit. Primo enim perfectio, ob quam unum genus differt ab altero, quod relatum ad species sibi subiectas et ipsum genus est, non aliud esse potest, nisi *differentia*, quia in serie praedicabilium cuncta genera, quorum unum alteri certo ordine subiicitur, per perfectiones sibi insitas differunt. Hinc, si in genere medio essentia generis inferioris, et essentia generis superioris, licet ad unitatem reductae, invenirentur, genus medium differentias utriusque *actu* in se haberet. Atqui differentias actu esse in genere absurdum est; quia, si differentia actu in genere esset, procul dubio differentia generi adiecta nihil ei adderet, et species, quae ex genere, et differentia constat, nihil amplius contineret, quam quod in genere est [1]. Ergo absurda est notio generis medii, quam Giobertius tradidit.

292. Praeterea, genera superius, medium, et inferius ita se habent, ut essentia, quae notione generis superioris continetur, tota in genere medio, et essentia, quae notione generis medii continetur, tota in inferiori genere inveniatur [2]. Atqui, si essentia generis superioris, et essentia generis inferioris eo modo, quem Giobertius dixit, in genere medio essent, nec tota essentia generis superioris genere medio, nec tota essentia generis medii genere inferiori continerentur, sed genus medium essentias utriusque generis ex parte haberet. Rursus igitur liquet notionem giobertianam generis medii esse absurdam.

293. Lex continuitatis non minus, quam logicae, et metaphysicae decretis, adversatur Physicorum experimentis. Principio, nemo inficias it cum plantarum, tum belluarum alias aliis excellere, ita ut plantarum aliae magis, aliae minus ad speciem belluinam, et belluarum aliae magis, aliae minus ad speciem humanam accedant [3]. Ve-

---

[1]) Cf B. Alb. M., *Op. cit.*, tract. V, c. 6, et Henr. Gand., *Summa*, part. I, art. XXVIII, q. 3, n. 7.

[2]) Cf B. Alb. M., *Op. cit.*, tract. IV, c. 6.

[3]) Hoc Aristoteles in sua *De animalibus historia* copiose exposuit. Satis sint haec pauca: « Sic autem ab inanimis ad animantes transit natura paulatim, ut in continuatione eorum confinia, mediaque lateant, utrius sint; etenim ab inanimatarum rerum genere primum est plantarum genus, quarum una ab altera differt, eo quod plus videtur esse vitae particeps; universum autem genus hoc, cum ceteris corporibus comparatum, videtur fere animatum; cum animali autem, inanimum. Ac transitus illorum in animalia continuus est, quemadmodum prius dictum est: nonnulla enim, quae in mari agitant, dubitabit quispiam, animalne sit, an planta: agnata enim humo sunt, atque exempta intereunt eorum plurima » (lib. VIII, c. 1, § 2, et 3, ed. Didot). Quem secutus pro more suo s. Thomas inquit: « In substantiis materialibus diversi gradus perfectionis naturae diversitatem speciei consti-

rum, si hoc nemo negat, sunt, qui cum Leibnitio, Bonnetо, Buffono, aliisque paucis asserunt illas gradationes perfectionis in qualibet specie rerum procul dubio inveniri, licet pleraeque ipsarum nos lateant, easque huiusmodi esse, ut unicam, atque continuam lineam efficiant. Ast hi iure, meritoque a reliquis naturae scrutatoribus reprehenduntur. Primo enim ex eo, quod in nonnullis speciebus quaedam gradatio perfectionis invenitur, hanc esse legem universalem naturae inferendum non est, quippe quod, cum de rebus *facti* agitur, extra experientiae limites vagari nemini licet [1]. Leibnitius, ut vidimus, ad suum principium rationis sufficientis confugit, illudque expostulare dixit, ut inter species diversas rerum nullus hiatus existat. At 1° ratio sufficiens in iis quaerenda non est, quae haud possibilia sunt, cuiusmodi est, uti ostendimus, continuitas in scala entium; 2° ratio sufficiens requirit, ut inter diversas species rerum sit quidam ordo, vel connexio [2], sed non ut sit continuatio. Lockius [3], aliique principio analogiae innituntur. At perperam. Nam, cum species secundum essentiam inter se differant, ex eo quod aliquae species diversitatem specificam graduum admittunt, hanc in ceteris omnibus quoque inveniri concludendum non est. E g., non repugnat in serie plantarum, et in serie belluarum diversos specie gradus perfectionis inveniri, per quos in diversas species, sive, ut aiunt, *classes* distribuuntur, quia, cum earum essentiales operationes per organa corporis exerceantur, ipsae pro varietate structurae organicae variare possunt [4]. Ast idem dici nequit de specie humana, tum quod, quoniam operationes intellectuales per organa corporis non exercentur, nulla ratio est, cur homines in plures, diversasque species distribuantur,

---

tuunt; et hoc quidem facile patet, si quis ipsa genera materialium substantiarum consideret. Manifestum est enim quod corpora mixta supergrediuntur ordine perfectionis elementa, plantae autem corpora mineralia, et animalia plantas, et in singulis generibus secundum gradum perfectionis naturalis diversitas specierum invenitur. Similiter autem in mineralibus gradatim natura invenitur per diversas species proficere usque ad speciem auri. In plantis etiam usque ad speciem arborum perfectarum, et in animalibus usque ad speciem hominis »; *Qq. dispp.*, q. unic. *De Anim.*, a. 7 c.

[1]) Cuvier, *Le regne animal*, Introd., t. I, p. XXI, Paris 1829.

[2]) « Vbicumque, inquit s. Thomas, est diversitas graduum, oportet quod gradus considerentur per ordinem ad aliquod unum principium »; *Qq. dispp.*, q. un. *de Anim.*, loc. cit.

[3]) *Essai* etc., lib. III, c. 6, § 12, t. III, p. 157 sqq.

[4]) « In substantiis materialibus attenduntur diversi gradus speciem diversificantes in ordine ad primum principium, quod est materia; et inde est, quod primae species sunt imperfectiores, posteriores vero perfectiores, et per additionem se habentes ad primas »; *Op. cit.* ibid.

tum quod, cum homo in genere substantiarum intellectualium infimum locum teneat, non est possibile inveniri in eadem specie humana plures gradus perfectionis, per quos ipsa in plures species, aliam alia perfectiorem, subdividatur [1].

294. Praeterea, accuratis, repetitisque observationibus compertum est diversos gradus perfectionis, qui in quibusdam speciebus inveniuntur, ultra naturam specierum haud assurgere, ita ut nullae species aequivocae, vel intermediae in ipsis existere queant. Certe ea, quae ad legem continuitatis evincendam ab eius fautoribus adducuntur, continuationem specierum minime probant. Enimvero, quod ad fossilia, et vegetabilia pertinet, ipse Bonnetus [2], aliique post eum ultro concedunt nullam speciem aequivocam inter regnum fossile, et regnum vegetabile inveniri, transitumque ab uno in aliud regnum videri *ex abrupto* fieri, quia inter entia organica, et inorganica nihil medii esse potest [3]. De transitu autem a bellua ad hominem inter fautores legis continuitatis non convenit. Sunt, qui cum Buffono, aliisque fatentur speciem aequivocam inter hominem, et belluam non inveniri, quia nihil medii inter animal rationis particeps, et animal rationis expers esse potest [4]. Lockio visum est hanc speciem aequivocam ab iis hominibus constitui, qui imbecilles sunt a nativitate [5]. Leibnitius, cum *hominem belluam* in hoc terrarum orbe non inveniret, dubitandum non esse putavit, quin in alio orbe existat [6]. Impius Buchnerus, ut alios praetereamus, hodie pertendit Aethiopes esse speciem aequivocam, per quam species belluina cum humana continuatur, quia ipsi in sua structura organica prae se ferunt multa, quibus ad simiam proxime accedunt [7]. Sed haec commenta Lockii, Leibnitii, et Buch-

---

1) Hinc theoria, quam secundum s. Thomam statuimus (p. 390), de quadam gradatione perfectionis essentialis in eadem specie, uti ex verbis eiusdem Aquinatis in superiori nota allatis patet, speciem humanam non complectitur.

2) *Considérations sur les corps organisès*, p. 175, Neuchâtel 1779.

3) Haec ratio illorum opinionem prorsus interimit, qui asserere non dubitant speciem aequivocam inter mineralia, et vegetabilia existere, etsi ipsa nos lateat, et confidunt aliquando fore, ut detegatur. Nam, cum proprium vegetabilium sit organis ad vegetandum accommodatis instrui; mineralium autem quibuslibet organis carere, species aequivoca inter regnum minerale, et animale organica simul, et inorganica esse deberet.

4) Ratio, quae Buffonum permovit, in eo posita est, quod « homo constituit simul speciem, et genus » (*Oeuvr.* t. XIV, p. 336, ed. cit.), quia homo secus ac brutum, non dividitur in plures species.

5) *Op. cit.*, lib. III, c. 2, § 22, t. III, p. 168, ed. cit.

6) *N. E.*, lib. IV, c. 16, § 12, p. 392, ed. cit.

7) *Force, et matière*, p. 75, et 76, ed. cit. Aethiopibus addit quoque Hot-

neri sunt adeo futilia, ut vix confutatione egeant. Et sane, quod ad Lockium attinet, species intermediae, si darentur, procul dubio natura aequivocae essent, et perinde ac species, inter quas interiacent, immotae,fixaeque manerent. Atqui imbecillitas, qua nonnulli homines a nativitate laborant,non est ipsis naturalis [1],sed a vitiis structurae organicae oritur; nam, quoniam homo vim suam intelligendi sine phantasmatis exercere nequit, et phantasmata sunt operationes organicae, necessario fit, ut quoties organa corporea aliquo vitio laborant, actiones intelligendi vel debiles, vel nullae sint. Ergo homines, qui a nativitate sunt stupidi, non sunt species aequivoca inter hominem, et belluam [2]. Huic argumento maius robur ex eo additur, quod, ut recens Auctor advertit, homines e perfecto, exquisitoque rationis usu in statum imbecillitatis prolabi interdum videmus. « Quot, ait, a rationis statu ad imbecillitatis statum declinarunt? num proinde naturam mutaverunt? num proinde quid medium inter hominem, et bruta effecti sunt [3]? » Leibnitius hac in re potius ludere, quam philosophari videtur. Quidquid enim sit de aliis mundis, quos sibi fingit, procul dubio omnia entia, ex quibus hic mundus constat, ita ab se invicem pendere debent, ut inde unicum systema exurgat. Atqui in quodlibet rerum systemate, Leibnitii iudicio, nullus hiatus esse debet. Ergo, si qua species aequivoca inter hominem, et belluam daretur, haec in nostro hoc mundo inveniri deberet. Denique Buchnerus delirat, non philosophatur. Nam, quaecumque sit similitudo, quae, structura organica spectata, inter simias, et Aethiopes intercedit, certum est Aethiopes ratione pollere, qua simiae, perinde ac reliquae bestiae, carent, eorumque aliquos ipsam adeo exculuisse, ut viri in primis eruditi, atque acuti evaderent.

---

tentotos, ceterasque barbaras gentes,et citat pro hac opinione Reinchebauch, *De ortu hominis* (germ.), 1854.

[1]) « Infans, inquit s. Augustinus, nec stultus, nec sapiens dici potest, quamvis iam homo sit. . . . Unde neque animal irrationale stultum dicimus »; *De lib. arb.*, lib. III, c. 24, n. 71.

[2]) Hinc s. Thomas subdit: « Impossibile est aliquid esse in actu, nisi omnibus existentibus, quibus esse substantiale designatur; non enim potest esse animal in actu, quin sit animal rationale, vel irrationale »; *Contr. Gent.*, lib. I, c. 24.

[3]) Para du Phanjas, *Op. cit.*, tract. V, sect. 2, a. 1, t. III, p. 193. Cf tract. VI, sect. 1, tom. cit. p. 310, et 311, et sect. 2, p. 347, et 348. Hanc Lockii abnormem sententiam, ni fallimur iam s. Augustinus refutaverat, cum pueros anima rationali, aeque ac ceteros homines, pollere docuit: « Videmus infantilem animam nondum coepisse uti ratione, et tamen eam rationalem dicimus »; *De Gen. ad litt.*, lib. VII, c. 7, n. 10.

295. At, si fautores legis continuitatis de transitu a fossili ad vegetabili, atque a bellua ad hominem inter se discrepant, speciem aequivocam inter belluam, et vegetabile re vera dari, eamque esse polypum inter omnes illos convenit [1]. Sed vehementer falluntur. Nam polypus, quemadmodum Flourensius post Reamurum[2] observavit, etsi, ob structurae organicae simplicitatem, propius, quam ceterae belluae, ad plantas accedat, tamen *est animal, et non aliud*, nisi animal, quia, perinde ac animal, se ipsum movet, sentit, et nutrit, manducat, et digerit. Nec quemquam movere debet, quod se per gemmas reproducit; hoc enim commune ipsi est cum nonnullis animalibus exquisitioris structurae, quae non aliud, nisi animalia esse nemo ambigit. Huiusmodi sunt vermes terrae, et aquae dulcis, qui, cum stomachum, intestina, arterias, venas, et peculiare systema nerveum habeant, sese per gemmas reproducunt. Constat vero inter omnes salamandram, quae est animal vertebratum, caudam, et pedes toties reproducere, quoties abscinduntur [3]. Ex quibus Flourensii observationibus intelligitur Bonnetum, aliosque ex eo falsos esse, quod, cum in observatione brutorum non aliud, quam quasdam exteriores analogias adnotarent, intimam eorum structuram organicam cognoscere non potuerunt [4]. Si hanc enim attente considerassent, nullo negotio pervidissent nullam speciem aequivocam aut intermediam in natura dari, atque anatomen hac in re cum decretis metaphysicae mire concordare, ex qua *ens duplex*, seu particeps diversarum naturarum, existere non posse luculenter edocemur [5].

296. Hactenus de continuatione specierum, quae mundum efficiunt. Manifeste autem falsum est illud, quod Lockius voluit ab homine seriem creaturarum intellectualium usque ad Deum assurgere, quemadmodum ab homine series creaturarum aspectabilium usque ad infimos insensibiles gradus descendit [6]. Etenim, si pantheistas ex-

---

1) Vid. Bonnet, *Principes* etc., p. 326, ed. cit., et Buffon, *Oeuvr.*, t. II, p. 262, ed. cit.

2) Rèamur, *Lettres à un Americain*, lett. IX, t. I, p. 22.

3) *Histoire des travaux, et des idèes de Buffon*, p. 38, et 39, Paris 1850; et *Cuvier*, *Histoire de ses travaux* etc., p. 268, et 269, ed. cit.

4) Bonnetus ingenue fassus est « se contemplationi, non vero dissectioni animalium operam dare »; *Contemplation de la nature*, Part. 2, p. 37, *Oeuvr. complet.*, Neuchâtel 1779-1783.

5) Cf Roux-Lavergne, *De la philosophie de l' histoire*, lib. I, c. 3, p. 30, et 31, Paris 1850.

6) « Magnificae harmoniae huius universitatis rerum, perinde ac infinitae Bonitati supremi huius Architecti, consentaneum est diversas rerum creatarum species a nobis gradatim ita ad infinitam Eius perfectionem accedere

ceperis, omnes consentiunt nullam rem creatam esse posse adeo perfectam, ut annulus sit ad coniungendam universitatem rerum creatarum cum Deo, quippe quod « impossibile est, ait Ploucquetus, ut aliquid detur Deo proximum, sed necessarium est, ut, quidquid ponitur extra Deum, infinito intervallo ab Eo distet [1]». Veteres ethnici, aiente Fontenelleo [2], vacuum infinitum, quod homines a Deo seiungit, replere volentes, innumeros Genios, et Daemones excogitarunt. Nos certe admittimus, quod Divina Revelatione docemur, multos inter hominem, et Deum esse Angelorum ordines, praetereaque observamus ex Divina Revelatione, quae ad ethnicas gentes corrupta pervenit [3], persuasionem de Geniis, et Daemonibus apud ipsos invaluisse. Verum contendimus ipsos Angelos supremi ordinis, cum sint creaturae Dei, infinito intervallo a Deo distare, quia inter Deum, et quamlibet creaturam vel summam, cuiusmodi sunt Angeli supremi ordinis, infinitum intervallum existit [4].

297. Coronidis loco observare iuvat theoriam de lege continuitatis cum pantheismo perbelle componi. Nam, si in scala entium quaelibet species inferior connectitur cum superiori per speciem intermediam, hoc est, per speciem, quae particeps utriusque est, atque superior rursus cum alia, qua ipsa inferior est, nemo non videt unicam re ipsa esse essentiam mundi, cuius singulae species diversis modis participes sunt. At quid aliud sibi volunt Pantheistae, nisi res omnes mundanas esse totidem emanationes Absoluti, sive diversos modos, quibus Absolutum se manifestat? Id historia luculenter comprobat, quippe quod lex continuitatis antiquis recentibusque Pantheistis valde arrisit. Hinc Wilmius sapienter asseruit, si lex continuitatis propugnetur, admittendum esse pantheismum; sin negetur,

---

sicut ipsas videmus a nobis ad infimas per minimos gradus recedere »; *Op. cit.*, lib. III, c. 6, § 12, t. III, p. 159. Cf lib. IV, c. 16, § 12, t. IV, p. 268 sqq, ed. cit.

1) *Dissert.* cit., p. 131. Cf Baldinotti, *Tentamina metaph.*, Tent. I, c. 4, p. 85, et 86, ed. cit.

2) *Histoire des oracles*, apud Ploucquet, *Dissert.* cit., p. 131.

3) Vid, *Epitome* etc., vol. I, p. VIII.

4) « Inter summam creaturam, ait s. Thomas, et Deum infinita distantia est » (*In lib. I Sent.*, Dist. XLIV, q. I, a. 2 *sol.*). Hinc s. Augustinus nullam inter Deum, et quamlibet creaturam comparationem institui posse diserte docuit, quia res creatae, si cum Deo comparentur, re ipsa sunt nihil. En, ceteris omissis, brevem eius locum: « Ita Ille (Deus) est, ut in Eius comparatione ea, quae facta sunt, non sint. Illo non comparato, sunt; quoniam ab Illo sunt; Illi autem comparata non sunt, quia verum esse est quod Ille solus est »; *Enarr. in Psal. CXXXIV*, n. 4.

liberam mundi creationem, propterea quod, posita lege continuitatis, omnia, quae in mundo conspiciuntur, esse evolutionem necessariam entis dicendum est; hac vero sublata, diversi gradus perfectionis nonnisi a libera causa, quae mundum creavit, repeti possunt [1].

298. Theoriae Patrum, et Scholasticorum de connexione, seu scala entium adversatur quoque commentum illud de *unitate typi*, quod a nonnullis antiquis profectum, atque a praeteriti saeculi atheis excultum pauci non ignobiles naturalium scientiarum cultores usque ad hanc nostram aetatem probarunt. Isti Philosophi, et Physici rati sunt unicum esse totius universitatis rerum *typum*, atque hunc esse *hominem*, seu *speciem humanam*, ceterasque species non aliud esse, nisi quosdam gradus, per quos natura ab unico principio, veluti cunctarum rerum rudimento, profecta transivit, ut ad formationem hominis tandem perveniret. Diversis autem modis sententiam suam ipsi explicarunt, et defenderunt. Robinetus post quosdam veteres, quorum meminit s. Basilius, asseruit, et demonstrare conatus est, quotquot sunt in mundo, diversas naturas, non esse aliud, nisi diversa *rudimenta* unius naturae, nempe humanae, quae est omnium *prototypon*, et diversas aetates, quas unica illa natura percurrit, usque dum formam omnium perfectissimam, nempe humanam, assequatur [2]. Alii vero in uno regno animali unitatem typi considerarunt. Hanc sententiam, post Malletum [3], Lamarckium [4], Herde-

---

[1]) *Op. cit.*, t. cit., p. 213.

[2]) Hinc illius pronuntiatum: « species rerum esse veluti *specimina*, seu *tentamina*, quibus natura *hominem efformare* didicit » (*Considérations phil. sur la gradation naturelle des formes de l' être*, *ou Les essais de la nature, qui apprehend à faire l' homme*, Amsterdam 1768). Exscribamus pauca haec eius verba: « Vermis, conchylium, et serpens sunt veluti totidem crysalides *prototypi* (*hominis*), quod a statu plantae ad statum scarabei, et a statu scarabei ad statum crustacei, atque a statu crustacei ad statum piscis progreditur » (*ibid.*, p. 81). Gemina his sunt, quae s. Basilius de antiquis scripsit: « Arrogantium philosophorum fuge deliramenta, quos non pudet suas ipsorum animas, et canum eiusdem inter se speciei esse statuere, cum se ipsos aliquando et mulieres et frutices et pisces aquoreos fuisse doceant »; *Hom. VIII in Hexaëm.*, n. 2.

[3]) Malletus effutivit universam naturam initio aqua coopertam fuisse, et, cum illa paulatim exsiccaretur, inde cuncta genera animantium prodiisse. Vid. *Telliamed, ou Entretiens d' un philosophe indien avec un missionaire françois sur la diminution de la mer*, Paris 1746. *Telliamed* est anagramma, quo De Maillet suum nomen occultare voluit.

[4]) Hic praeclarus Germaniae zoologus statuit 1° unicum esse typum omnis naturae organicae, eumque ab infimo viventium statu usque ad hominem progredientem diversas species viventium constituere; 2° evolutionem

rum [1], aliosque, Jouffroy Saint-Hilaire, celeberrimus zoologiae Professor [2]; repetitis observationibus, argumentisque statuere adnisus est. Is contendit 1° hominem esse unicum *typum* vitae animalis, atque hunc *typum* non illico constitui, sed esse ultimum terminum evolutionis organicae embrionis humani; 2° ceteras species esse totidem pausas, quas evolutio organica in suo cursu facit, ita ut evolutio, quoties in aliquo momento sui cursus consistit, sive, ut aiunt, pausam facit, aliquam speciem constituat. Secundum haec docuit 3° embrionem humanum, antequam ad constituendum hominem perveniat, induere pedetentim diversas formas vitae animalis, variasque species constituere; 4° unicam esse structuram organicam omnium animalium, unicam compositionem organorum, unicum denique exemplar, ad quod natura omnia animalia effingit, atque haec tria nonnisi varietate accidentium inter se distingui; 5° omnes species ab unica specie oriri, ad eamque veluti sui prototypum, referri, atque hanc esse speciem humanam [3].

---

illius typi repetendam esse ab *energia*, seu potestate vitae, quam necessitas, et habitudo determinant; siquidem necessitas organum ex typo producit, habitudo autem illud evolvit, et corroborat (*Philosophie zoologique*, t. II, part. 2, c. 6, Paris 1809, et fusius in op. *Recherches sur l' organisme des corps vivants* etc., Paris 1802). Hoc Lamarkii commentum, diversis licet modis, hodie sectantur in Germania Büchner (*Force et matière*, p. 72 sqq, ed.cit.), in Anglia Darwin (*De l' origine des espèces*, trad. de l' angl. par Clemence-Aug-Royer, p. 669 sqq , Paris 1862), atque in Gallia Littrè, qui unitatem typi *legem evolutionis* vocat (*Paroles de philosophie positive*, passim, Paris 1859), Taine (*Les philosophes français du XIX siècle*, 2 ed., c. 14, p. 339 sqq , Paris 1860, et *Étude sur Carlyle*, Paris 1864), et Renan , *Les sciences de la nature et les sciences historiques*, in Ephem. *Revue des deux Mondes*, 15 Octob. 1863.

1) Herder *typum creationis animatae* admittendum esse sanxit in suo op., *Deus*, seu *Dialogi de syst. Spinosae* (germ.), 1787.

2) Huius theoriam valde probavit Goëthe, ut videre licet apud Ekermann., *Colloquia Goëthe in ultimis annis suae vitae* (germ.), Pars III, Magdeburgi 1848.

3) Vid. prae ceteris eius libris, *Mémoire sur les makis*, Paris 1796; *Théorie des analogues , ou Philosophie anatomique* , Paris 1818 ; *Principes de philosophie zoologique* , Paris 1830. Praestat exscribere pauca verba Serresii, qui hanc amici sui theoriam dilucide exposuit, et propugnavit: « Regnum animale totum , quantum est , nobis quodammodo non aliter apparet , quam veluti unicum animal , quod, cum ad diversos organismos efformandos spectet, modo citius, modo ocyus, consistit, atque hoc pacto in qualibet sui cursus interruptione pro ipso statu, in quo versatur, notas organicas, quibus classes , familiae, genera, et species constituuntur , determinat »; Serres, *Précis d' anatomie transcendente appliquée à la Physique*, p. 19, Paris 1842.

299. Iamvero opinio Philosophorum, qui asserunt omnia ab uno typo, seu exemplari, profluxisse, proindeque cunctas species esse succedaneas transmutationes unius speciei primitivae, est manifeste absurda, et impia. Primo est absurda, quia pantheismum physicum, seu cosmicum statuit. Et sane, si omnia ab unico typo promanant, omnesque species sunt transmutationes unius speciei, consequitur unicam esse omnium rerum, quae sunt, essentiam, seu substantiam, et dumtaxat accidentia diversa [1]. Atqui hoc falsum est, quia diversae naturae, seu species rerum, ex quibus scala mundi constituitur, secundum essentiam, ut vidimus, ab se differunt [2]. Ergo falsa est opinio eorum, qui omnes naturas rerum ab unico typo derivant, vel, quod idem valet, omnem varietatem specierum ab unius speciei evolutione repetunt. Secundo ipsa est impia. Nam, si Deus existit, is auctor omnium, quae extra ipsum sunt, esse debet, alioquin, ut suo loco ostendemus, esset simul Deus, et non esset [3]. Atqui Philosophi, contra quos pugnamus, mundum ex vi uni primitivae speciei insita effectum fuisse volunt. Ergo impia eorum opinio est.

300. Altera autem opinio nuperorum Physicorum, qui unicum esse typum totius vitae animalis autumant, adversatur tum rationi, tum accuratis, repetitisque experimentis, quae in primis Cuvierius, et post eum Flourensius, Muellerus, aliisque missis, Milne-Edwards instituerunt.

1° Exemplaris, aiente s. Thoma, proprium est eo spectare, ut illa, quae ad normam sui effinguntur, similia sibi reddat [4]. Atqui id de homine cum reliquis animalibus comparato dici nequit. Namque homo ob rationem, qua solus inter animalia pollet, a reliquis animalibus essentialiter differt. Ergo homo exemplar, seu typus totius vitae animalis esse nequit [5].

---

[1]) Apposite s. Thomas: « Si omnium species est una, sequitur quod omnia sint unum secundum speciem, et non solum, quae videntur esse diversa »; *In lib. VII Met.*, lect. XI.

[2]) « Diversitas, inquit s. Bonaventura, attenditur quantum ad principia essentialia, sive substantialia »; *In lib. I Sent.*, Dist. XXIII, dub. 4.

[3]) « Deus, ait Aquinas noster, sicut primum ens, est omnibus causa essendi »; *Contr. Gent.*, lib. III, c. 100, n. 4.

[4]) « Exemplar est, ad cuius imitationem fit aliquid. Vnde ad rationem exemplaris requiritur quod ipsa assimilatio operis ad exemplar sit intenta ab agente; alias talis assimilatio casu accideret, et non secundum viam exemplaritatis »; *Quodlib.* VIII, a. 2 c.

[5]) Quod iam monuerat s. Thomas his paucis: « In homine est aliquid, quod non continetur virtute in elementis . . . . scilicet anima rationalis » (*Qq. dispp.*, *De Pot.*, q. V, a. 10 c.). Notandum est cum eodem Aquinate homi-

2° Si homo esset ultimus terminus, ad quem evolutio embrionis pervenit, facultates cognoscendi, appetendique in homine a principio quodam materiali producerentur, quippe quod embrio, horum Physicorum sententia, ex vi sibi insita se ipsum evolvit. Atqui hoc, uti ex dictis in *Dynam.* patet, perabsurdum est. Nam facultates rationales, cum sint inorganicae, principium alius naturae, ac quodlibet organum corporeum, expostulant; sentientes autem, etsi per organa corporis exerceantur, ab his tamen promanare nequeunt. Ergo homo esse nequit ultimus terminus, ad quem evolutio embrionis pervenit, seu, quod idem est, typus totius vitae animalis.

3° Certum, ratumque est 1° a quolibet principio non posse aliud fieri, nisi illud, ad quod ipsum principium spectat, et ad quod in potentia est; 2° illud, quod fit, esse eiusdem naturae cum seipso, postquam factum est; quia id, quod fit, ad seipsum, prout factum est, se habet, veluti via ad terminum, et veluti corpus, quod est in motu, ad corpus, quod est in quiete. Atqui homo alius est naturae, ac reliqua animalia, atque animalium multae sunt species. Ergo unicus embrio nec potest esse principium, ex quo homo, et cunctae species belluarum efformantur, nec potest, dum ad faciendum hominem progreditur, cunctas species belluarum, aliam post aliam, producere [1]. Itaque concludendum est cum s. Thoma: « Non est possibile, ut una, et eadem forma numero sit diversarum specierum [2] ».

---

nem non modo prout est rationalis, sed etiam prout sentiens, a belluis differre, quia sensibilitas in eo cum ratione coniungitur. « Quamvis, ait sanctus Doctor, homo, et equus in hoc conveniant, quod est sensibile; non tamen oportet quod anima sensibilis sit unius rationis in homine, et equo; quia homo, et equus non sunt unum animal in specie; unde in homine anima sensibilis est multo nobilior, quam in aliis animalibus, quantum ad principales actus, ut patet in actibus interiorum sensuum, et in operatione tactus, qui est principalis sensus; in omni enim toto potestativo potentia inferior superiori coniuncta perfectior invenitur, ut potestas Praepositi multo excellentior est in Rege. Anima autem sensibilis in homine per essentiam coniungitur animae rationali » (*In lib. II Sent.*, Dist. XII, q. II, a. 3 ad 4). Hinc, « si anima sensibilis, quae est in brutis, et anima sensibilis, quae est in homine, collocarentur secundum se in genere, vel specie, non essent unius generis; nisi forte logice loquendo secundum aliquam intentionem communem »; *Qq. dispp.*, q. un. *De An.*, a. 11 ad 14. Cf *Dynam.*, c. II, art. 8, p. 262.

1) « Embryo, ait s. Bonaventura, actu habet unam formam, et figuram quamdam massae carnis; illa tamen est dispositio ad diversas membrorum figurationes » (*In lib. II Sent.*, Dist. XII, a. 1, q. 3 *resol.*); atque *ibid.*: « Forma embryonis est in propinquitate ad eductionem membrorum ».

2) I, q. CXVIII, a. 2 ad 2.

4° Si diversae species belluarum ortae essent ex diversis pausis, quas evolutio embrionis humani facit, profecto una species in aliam transmutata foret, proindeque ipsae mutabiles, non vero fixae, et immotae dicendae essent [1]. Atqui hoc omnino repugnat; quia, cum diversae species belluarum ob aliquam proprietatem essentialem differant, admittendum foret essentias rerum esse mutabiles: praeterea experientiae contradicit; quia, uti a Cuvierio demonstratum est [2], species belluarum in cunctis praeteritis aetatibus eaedem fuerunt, ac nunc sunt, et mutationes, quae ob varietatem coeli, aliasque causas in eis fiunt, non sunt, nisi exteriores, et accidentales. Ergo diversas species animalium oriri non potuisse ex pausis, quas evolutio embrionis humani facit, pro certo habendum est [3].

---

[1]) Omnes ii, qui unicum esse universae naturae,aut saltem solius naturae animalis typum primitivum sentiunt, hocce suae doctrinae corollarium non abnuunt, immo pro viribus statuere adnituntur. Ipsi contendunt species rerum non permanere, sive non esse fixas, et immotas, sed eiusmodi esse, ut aliae in alias tractu temporis transmutentur. Post Malletum, Robinetum, aliosque Materialistas, quos saepe citavimus, pro transmutatione specierum Lamarck vehementer pugnavit (*Hist. des animaux sans vertèbres*, Paris 1501), eumque secutus est Jouffroy Saint-Hilaire (*Principes de philos. zool.*, Paris 1830; cf *Vie*, *travaux*, *et doctrine scientifique* d'Etien. Jouffroy Saint-Hilaire par Isidore Jouffroy Saint-Hilaire, p. 134 sqq, Paris 1847). Eadem opinio hodie fautorem accerrimum habet Darwinum, qui opus saepe citatum ad ipsam stabiliendam evulgasse videtur (vid. p. 669 sqq), eaque defenditur a non paucis Physicis Germaniae, quorum placita Buchenerus (*Op. cit.*, p. 72 sqq) exponit, calculoque suo probat.

[2]) Apud Flourens, *Cuvier* etc., n. 291; cf Buckland, *La gèologie, et la minéralogie dans leurs rapports avec la théologie naturelle*, c. XVII, ss. 3, p. 350 sqq, trad. de l' angl.

[3]) Permanentia specierum a nobilioribus Philosophis, et Physicis nullo non tempore propugnata fuit. Inter antiquos satis est nominare Platonem, atque Aristotelem. Ille enim, cum docuisset cunctas species rerum mundanarum ideis aeternis, atque immutabilibus divini intellectus respondere, pro immotis, et fixis necessario habere debuit. Hic vero, quamvis ideas Platonis reiecisset, tamen formas rerum semper easdem permanere, nullique esse mutationi obnoxias constanter tradidit. In media aetate ceteris hac in re antecelluit Albertus M.; hic enim in *De animalibus historia* non modo stabilitatem specierum agnovit, atque inculcavit (lib. XXII, tract. I, c. 1), sed etiam hominem non esse, quemadmodum deinceps Linnaeus sensit (*Systema naturae*, t. I, p. 24, Halis 1760), annulum seriei animalis, sed cunctis speciebus belluarum longe praestare ostendit (lib. XXI, tract. I, c. 1, et lib. XXII, tract. I, c. 5; cf De Blainville, *Op. cit.*, t. II, p. 80, ed. cit, et Pouchet, *Albert* etc., p. 276 sqq). In recenti aetate, praeter multos Apologetas Christianae Religionis, qui doctrinam de permutationibus specierum veluti materialismo et pantheismo faventem impugnarunt, et Buffonum (*Oeuvr.* t. V,

301. Haec procul dubio clariora fient, si quae de unitate structurae, de unitate compositionis, et de unitate typi ab adversariis dicuntur, futilia esse ostenderimus. Quod quidem, ducibus Blainvilleo, et Flourensio, breviter praestabimus. Primo non est eadem *structura* in cunctis animalibus; alia enim est, ut vidimus, structura *zoophytorum*, alia *annulosorum*, alia *mollium*, alia denique *vertebratorum*. Secundo ne *unitas* quidem *compositionis* in cunctis animalibus eadem est. Sunt enim quaedam animalia, in quibus nutritio, sensibilitas, aliaeque functiones per unicam, eiusdemque generis massam exercentur; huiusmodi est polypus, cuius tota massa adeo homogenea est, ut singulae eius partes totum reproducant. Contra ea, in animalibus vertebratis cunctae vel exiguae functiones ab se invicem distinguuntur, et singulae in distinctis locis exercentur. Desideratur denique in animalibus unitas *typi*. Typus proprius cuiusque animalis dicitur forma systematis nervei, quia haec *typum*, seu *formam generalem* animalis constituit. Iam nullo modo dubitari potest, quin systema nerveum in animalibus variet; omnibus enim anatomes studiosis notum est systema nerveum *zoophytorum* a systemate nerveo animalium *annulosorum*, hoc ab altero *mollium*, atque hoc quoque ab altero *vertebratorum* differre. Futilia igitur sunt argumenta, quae ab anatome zoologica comparata ad unitatem typi, seu compositionis insinuandam afferuntur [1].

302. Obii. Experientia compertum est embrionem humanum initio similem esse formis quarumdam belluarum infimarum, et nonnisi, prout magis evolvitur, ad formam humanam propius accedere, donec ipsi omnino similis fiat [2]. Atqui hoc commonstrat embrionem humanum per omnes formas animalium ab infima usque ad supremam transire, antequam forma humana inde existat. Ergo.

303. Resp. *Dist. mai.*, esse similem *re*, *neg. mai.*, *specie tenus*,

---

p. 59, t. VI, p. 55, t. XII, p. 3, et t. XIII, p. VII, ed. cit.), aliosque non paucos, G. Cuvier permanentiam specierum adversus Lamarck, et Saint-Hilaire strenue defendit (*Regne animal*, Introd. passim, ed. cit., *Anatomie comparée*, lect. 1, art. 5, Paris 1805, et saepe alias). Idem cum Cuvierio tuiti sunt de Forbes, Agassiz, Barande, Pictet, Falconer, aliique Zoologi, atque inter geologos Lyell, Murchison, et Sadwick, quos recensuit Levêque, *La physique d' Aristote, et la Science contemporaine*, § 2, p. 14, et 15, Paris 1862.

1) Vid. Blainville, *Diction. des scienc. naturel.*, Suppl., art. *Animal*, et Flourens, *Cuvier, Histoire de ses travaux* etc., p. 272 sqq, ed. cit.

2) Buchnerus (*Op. cit.*, p. 76, et 77), post Vogt, aliosque germanos inculcat quoque, et repetit embriones omnium animalium esse sibi similes, adeo ut embrionem unius ab embrione alterius distinguere haud possibile sit.

conc. mai.; neg. min.; neg. conseq. Vt haec responsio intelligatur, memoria repetendum est formam, seu typum cuiuslibet animalis in embrione non contineri *actu*, sed *potentia*; proindeque embrionem, antequam ad formam humanam perveniat, plures, diversasque transmutationes pati. Iamvero fieri facile potest, ut inter aliquas figuras, quas embrio humanus in sui evolutione induit, et quasdam formas infimas reptilis vermis regni animalis aliqua analogia, seu similitudo deprehendatur. At vero isthaec *analogia* nonnisi adparens esse potest. Nam, cum forma humana secundum essentiam differat a formis omnium belluarum, haud possibile est in embrione humano *potentia* contineri, ab eoque evolvi non modo formam humanam, sed etiam ante hanc diversas formas belluarum. Analogiam, quae inter embrionem humanum, et quasdam formas belluarum conspicitur, non esse realem, sed adparentem plures hodierni, iique nobiles Physiologi tenent, multisque experimentis confirmant. Enimvero Muellerus fatetur quandam analogiam inveniri inter embrionem humanum, et embriones animalium verterbratorum, ad quorum genus homo pertinet; quia tam ille embrio, quam isti initio quasdam generales notas typi cunctis animalibus communis prae se ferunt; verum contendit utrosque, pro eo ut evolvuntur, diversas notas manifestare, quibus inter se discriminantur, praetereaque embrionem humanum in sui evolutione formam similem pisci, reptili, avi, aut aliis eiusmodi belluis nunquam prae se ferre [1]. Quare ii, qui mirabiles similitudines inter embrionem humanum, et quasdam species brutorum venditant, specie falluntur, similesque sunt, ut verbis Fredaultii utamur, homini, qui nubes prospiciens diceret se in illis detegere palatia, villas Armidae, equites, exercitus, et quidquid valde calens phantasia fingere potest [2].

304. Quae cum ita sint, lubenter iis assentimur, qui theoriam de *unitate typi* in regno animali perinde rationi, ac experientiae, perindeque philosophiae, ac physiologiae adversari docent [3]. Nobis quo-

[1]) Mueller, *Manuel de physiologie*, trad. de l'allem., Paris 1851. Cf Milne-Edvards, *Leçons sur la physiologie, et l'anatomie comparèe* etc., t. I, p. 31-33, Paris 1857; Coste, *Histoire génér. et particul. du devéloppement des corps organisès*, t. I, p. 17 sqq; Quatrefages in Ephem. *Reuve de deux Mondes*, t. XVII, p. 137 sqq; Chevreul, *Considerations sur la philosophie de l'anatomie*, in Ephem. *Journal des savants*, an. 1840; Martin, *Phil. spirit.* etc., part. 2, c. LXXXII, t. II, p. 346, et 347.

[2]) Frédault, *Physiologie générale*, p. 366, Paris 1863.

[3]) Vid. de his Physiologorum observationibus P. Liberatore, *Dell' unità di tipo nel regno animale* in Ephem. *La Civiltà Cattolica*, ser. V, vol. XII, p. 288, an. 1864.

que videtur ipsam purum, putumque materialismum complecti; quippe quod si animae humanae ab eodem typo primitivo, ac belluinae, evolverentur, oporteret illas, perinde ac istas, esse formas materiales, et cum corporum dissolutione interire. Historia id comprobat, quia haec theoria, uti ante innuimus, hodiernis Materialistis valde arridet.

ARTICVLVS TERTIVS

De nexibus dynamico, et teleologico rerum mundanarum

305. Ad diversas rationes, quibus naturae, seu species rerum secum connectuntur, atque unicum mundi systema constituunt, explorandas progrediamur. Manifestum est non posse connexionem inter res aliter statui, quam per vinculum causalitatis, quippe quod res, quemadmodum per causas constituuntur, aliaeque ab aliis discernuntur, ita per causas aliae cum aliis colligantur. Iam causae, per quas res inter se colligantur, profecto non sunt materialis, et formalis, sed efficiens, et finalis. Nam causae materialis, et formalis, cum sint principia intrinseca, seu constitutiva rei, sunt ratio, ob quam res ab se distinguuntur, non vero ratio, ob quam inter se colligantur. E contrario, quoniam per causam efficientem nova res producitur, aut res, quae iam producta est, quodammodo immutatur; et per causam finalem causa efficiens ad rem producendam, vel immutandam determinatur; res per ambas hasce causas colligantur, quia una alteram ad rerum productionem, vel immutationem determinat. Quoniam causa efficiens, et causa finalis sunt ab se distinctae, et diversae, duo distincti, diversique modi connexionis rerum existunt, quorum primum *nexum dynamicum*, alterum *nexum teleologicum* cum Rothenflueo [1] commode appellare possumus. Hinc colligatio rerum mundanarum, quae cum eodem Auctore *nexus cosmicus* [2] vocari potest, ex duobus iam dictis nexibus, nempe *dynamico*, et *teleologico* efficitur.

306. Quisquis ea, quae passim disseruimus, memoria repetet, non paucos Philosophos alterutrum nexum sustulisse, atque ex aliis

---

1) Rothenflue e S. I., *Institutiones philosophiae theoreticae, Cosmol.* Pars I, n. 1, t. II, p. 1 sqq, Lyon, et Paris 1846. Prior dicitur *dynamicus* a *vi*, seu *energia* (δύναμις) , quam res naturales in se invicem exercent; posterior autem *teleologicus* a *fine* (τέλος), cuius gratia una res alteri inservit.

2) Ibid. *Cosmicus* a κοσμος, *mundus*.

principiis *harmoniam*, seu concentum mundi derivasse facile intelliget. Perspicuum est nexum dynamicum ab omnibus illis Philosophis sublatum esse, qui vel ullam causam efficientem, sive immanentem, sive transeuntem, uti Malebranchiani, vel saltem ullam causam transeuntem, ut Leibnitiani, in mundo dari inficiati sunt, quia nexus causalitatis inter res existere non potest, nisi hae et vi actuosa polleant, et ipsam in sese invicem exerceant. Nexum vero teleologicum illi omnes sustulere, qui mundum ex fortuito atomorum concursu extitisse, vel quolibet alio modo ab una vi materiae insita effectum esse autumarunt; nam, cum effectum ad finem dirigere proprium sit causae intelligentis, nemo non videt, si mundus ex coeca vi atomorum, vel ex vi materiae chaoticae insita effectus est, nullum naturis rerum finem praestitui potuisse. Itaque contra hosce Philosophos existentia utriusque nexus vindicanda nobis est.

307. A nexu dynamico ordiamur. Malebranchius nexum cosmicum a mutua rerum in se ipsas actione effici negavit, hac una ratione permotus, quod substantias creatas vi actuosa pollere haud possibile ei visum est[1]. Leibnitius, dum contra Malebranchium contendit vim actuosam substantiis creatis non modo non repugnare, sed etiam ad ipsarum essentiam pertinere, cum eo consensit nexum cosmicum non esse ab actione mutua substantiarum in se ipsas repetendum, quia substantias vim actuosam, qua pollent, non posse in se invicem exercere persuasum habuit[2]. Iam Malebranchius, uti alias diximus, sensit nexum cosmicum effici ab immediata actione, qua Deus res mundanas movet, et Leibnitius contendit ipsum non aliud esse, nisi harmoniam, quam Deus inter actiones immanentes substantiarum praestabilivit.

308. Ex iis apparet nobis existentiam nexus dynamici statuere volentibus in eo ablaborandum esse, ut substantias non modo vi agendi pollere, sed etiam aliquid in sese invicem agere demonstremus. Id principio adversus Malebranchium, et Leibnitium evincere in promptu est. Nam praeclari hi duumviri non negant nobis videri substantias vi actuosa pollere, et hanc vim in sese invicem exercere, sed pertendunt activitatem sive immanentem, sive transeuntem substantiarum esse adparentem, non vero realem, quia substantias finitas ulla activitate, aut saltem transeunte pollere haud possibile est. Atqui a nobis iam ostensum est nullum inesse pondus argumentis, quibus Malebranchius omnem activitatem, et Leibnitius activitatem transeuntem substantiis creatis repugnare proba-

---

[1]) Cf *Ontol.*, c. 5, art. 4, p. 178. — [2]) Cf *ibid.*, art. 1, p. 163-164.

runt [1]. Ergo futilis est ratio, ob quam Malebranchius et Leibnitius nexum dynamicum rerum tollunt.

309. Sed hocce argumentum, cum sit *indirectum*, infringit quidem ea momenta rationis, quae a Malebranchio, et Leibnitio contra nexum rerum dynamicum adducta fuere, sed existentiam eiusdem nexus non demonstrat. Necesse igitur est, ut nexum dynamicum demonstratione directa, nempe ab ipsa contemplatione rerum petita, evincamus. Quod quidem nullo negotio praestare nobis licet, si vel ea dumtaxat, quae in hoc opere hactenus statuimus, mente recolamus. Enimvero, quin hominibus vis activa insit, hactenus dicta dubitare non sinunt. Nos enim vidimus hominem res sentire, imaginari, intelligere, et velle, seque de loco in locum movere; atqui haec omnia, ut ostensum a nobis est, vim actuosam inesse homini commonstrant; ergo homines vi actuosa pollent. Idem de belluis dicendum est; hae enim, si non intelligunt, et volunt, certe, uti ostendimus, sentiunt, imaginantur, appetunt. Plantae vero nutriuntur, et augescunt; necesse igitur est aliquod principium activum illis inesse, quia nutritio, et augmentatio sunt operationes internae viventium. Nec corporibus inanimis vis quaedam activa deest, alioquin ea nec resistere sibi invicem, nec actionem causarum exteriorum in sese excipere possent [2]. Quae quidem omnia, si theoria philosophiae christianae de principiis constitutivis rerum admittatur, probari possunt hoc uno argumento: Quidquid in hoc aspectabili mundo existit, ex duobus principiis, nempe materiali, et formali componitur. Atqui principium formale, ut suo loco vidimus, est principium activum, quia quaelibet res ex eo ipso, quod constituitur, vim operandi accipit. Ergo quidquid in hoc mundo aspectabili existit, aliqua vi actuosa pollet [3].

---

[1]) Cf *Ibid.*, art. 1, p. 164-166; et art. 4, p. 178-181.

[2]) Cf p. 321 sqq.

[3]) « Sicut enim, s. Thomas inquit, alia accidentia ex necessitate principiorum essentialium procedunt, ita et actio ex necessitate formae, per quam agens est actu; sic enim agit, ut actu est » (*Contr. Gent.*, lib. II, c. 30). Hanc ob rationem ss. Patres docuere, quidquid est, quemadmodum essentia propria, ita operatione, quae essentiae respondet, gaudere, et dumtaxat id, quod non est, seu nihil, esse omnis operationis expers. Ne longiores, quam par est, simus, satis erit laudare s. Ioan. Damascenum, qui Areopagitae, s. Gregorii Nysseni, aliorumque veterum dicta paucis pro more suo complexus est. « Fieri quidem, ait, non potest, ut substantia ulla actu, seu operatione naturali careat. Iterumque actus naturalis est illa vis, qua cuiusque natura declaratur. . . Vel actus est vis, motioque cuiusque substantiae, qua caret illud solum, quod non est »; *De Fid. Orth.*, lib. II, c. 23. Cf Lequien in h. l., t. I, p. 190, not. 3.

310. Si certum est omnes res, quae in mundo sunt, vi actuosa pollere, certum quoque est ipsas ita ad se invicem referri, ut aliae in alias aliquid agant. Enimvero certum est res corporeas aliquid in organa sensoria corporis nostri agere, quippe quod, nisi quidquam in ea agerent, illarum sensationes in nobis fieri non possent. Certum quoque est nos in res corporeas, quibus circumdamur, multa agere, ut illas ad nostrae vitae utilitatem, oblectationemque accommodemus. Certum denique est res corporeas in se ipsas aliquid invicem agere; constat enim inter omnes terram, et corpora coelestia se mutuo attrahere vi gravitationis, unde regularis ille motus planetarum exoritur; corporaque, quae in terra sunt, sive simplicia, sive mixta, mutuas actiones suas in se exerere ob vim attrahendi, et repellendi, qua pollent.

311. Adde his, quod si res huius aspectabilis mundi nullam vim in sese mutuo exercerent, generatio, per quam species perpetuantur, et alteratio, per quam modis pene infinitis immutantur, *phaenomenicae*, seu apparentes, quemadmodum antiqui Pyrrhonii voluere [1], non vero reales dicendae forent. Atqui generatio, et alteratio, quae in mundo conspiciuntur, non sunt phaenomenicae, sed reales, quippe quod, uti passim diximus, a substantiis viventibus novae substantiae viventes producuntur, et substantiae corporeae ob mutuam, quam in se ipsas exercent, actionem variis modis immutantur. Ergo res, ex quibus hic mundus aspectabilis conflatur, mutuam in sese actionem exercent.

312. Quod si res, ex quibus mundus constat, non solum vi actuosa pollent, sed etiam ipsam in sese invicem exercent, consequens est nexum causarum efficientium, seu dynamicum in mundo inveniri, quia nexus dynamicus in mutua rerum in se actione consistit [2]. At vero ad nexum cosmicum mundi efficiendum non suffi-

---

[1]) Horum fallacias, quae apud Sextum Emp. (*Pyrrh. Hypot.*, lib. III, c. 13, et 14) leguntur, breviter confutavit Ploucquetus in *Commentt.* cit., *Comment. de rerum ortu, duratione, alteratione, et interitu*, § 80-86, p. 410 sqq.

[2]) Si haec cum illis, quae p. 323-324 diximus, contuleris, facile intelliges posse ab existentia nexus dynamici deduci existentiam causarum efficientium, atque e contrario ab existentia causarum efficientium existentiam nexus dynamici. Nam contra illos, qui concedunt ordinem in mundo esse, sed negant esse in eo ullas causas efficientes, aut saltem transeuntes, demonstratur non posse dari in mundo ullum ordinem, nisi in eo causae efficientes non solum immanentes, sed transeuntes quoque existat (vid. p. cit.) Contra illos vero, qui fatentur causas efficientes in mundo inveniri non modo immanentes, sed etiam transeuntes, demonstratur, hisce causis positis, admittendum esse dynamicum, quippe quod hic a mutua harum causarum actione efficitur.

cit nexus causarum efficientium, sed requiritur etiam nexus causarum finalium. Qua de re, postquam nexum dynamicum in mundo existere vidimus, necesse est, ut teleologicum in ipso etiam inveniri demonstremus.

313. Nexus, qui per causas finales efficitur, a Democrito [1], Epicuro, aliisque atomorum defensoribus admitti non potuit, quippe quod, si omnia, quae in hoc mundo conspicimus, ex fortuita coalitione atomorum, non vero ab aliqua causa intelligente effecta sunt, ipsa ad ullum finem natura sua destinari haud possibile fuit. Celebris est hac de re Epicuri opinio. Is enim contendit res non ideo extitisse, ut alicui fini assequendo inservirent, sed, postquam extiterunt, ad finem, cui assequendo accommodatae videbantur, fuisse destinatas [2]. Ne a Spinosa quidem, aliisque Pantheistis idem nexus admitti potuit; quia, cum finis operantis electionem expostulet, nullum finem, rebus mundanis praestitutum fuisse dicendum est, si ipsae a Deo naturae necessitate promanant, sive, ut aiunt, sunt naturalis, et necessaria evolutio Absoluti [3]. Causis finalibus infensi quoque

---

[1]) Vid. Arist., *De generat. anim.*, lib. V, c. 8, ed. Didot.

[2]) Audiatur Lactantius: « Dixit enim Epicurus neque oculos ad videndum esse natos, neque pedes ad ambulandum, quoniam haec membra prius nata sunt, quam esset usus videndi, et ambulandi, sed horum omnia officia ex natis extitisse » (*De opificio Dei*, c. 6, p. 844, ed. Gallaeus). Absurdam hanc, impiamque Epicuri opinionem Lamarkius sub initium huius saeculi instauravit, lateque explicuit; *Philosophie zoologique*, t. II, p. 2, Paris 1830.

[3]) Satis est nominare Spinosam. Hic enim inter opiniones praeiudicatas recenset, « quod scilicet communiter supponunt homines, omnes res naturales, ut ipsos, propter finem agere; imo ipsum Deum omnia ad certum aliquem finem dirigere ». Subdit « naturam finem nullum sibi praefixum habere, et omnes causas finales nihil, nisi humana esse figmenta », idque vel ex eo patescere dixit, quod ab eo iam ostensum fuerat, « omnia naturae aeterna quadam necessitate, summaque perfectione procedere » (*Ethic.*, Pars I, Prop. XXXVI, App., *Opp.* t. II, p. 69-76, ed. cit.). Pantheistae Transcendentales nexum finium inter res verbo admittunt, re autem tollunt. Ipsi enim tuentur nexum quidem inter res mundanas existere, sed ipsum non esse repetendum a causa, quae extra mundum est, sed ab ipsa evolutione Absoluti, sive Ideae, quia Absolutum, sive Idea, dum per evolutionem sui res producit, quasdam relationes inter ipsas constituit (vid. Hegel, *Encyclop.* § 200-210). Nexum finium hoc modo explicatum *teleologiam immanentem* vocant, quia fines ad causam extra mundum positam non assurgunt, sed in ipso mundo manent. Quo id clarius fiat, memoria revocandum est *Absolutum*, seu *Ideam*, sententia Heghelii, non prius *cogitare*, seu se ipsum, resque cognoscere, quam in tertio, et postremo momento evolutionis suae *spiritus* fiat, proindeque Ipsum *typos*, seu *ideas*, quae in evolutione exurgunt, non *cogitare*, nisi postquam in *spiritu humano* ad ultimum terminum suae evolutionis pervenit. Iam, si evolutio Absoluti est caeca tum in primo momento, in quo

fuere Robinetus [1], aliique Materialistae, atque Athei saec. XVII, et saec. XVIII. Cuius rei causa ex eo repetenda est, quod si causas finales in mundo esse concedatur, existentia Causae Supremae necessario admittenda est; quare, cum ipsi Deum tollere vellent, causas finales a mundo exterminare coacti sunt. Piget nos his duos celeberrimos naturae scrutatores Buffonum [2], et Laplaceum [3] accensere. Huic opinioni, ni fallimur, viam stravisse videntur Baco [4], et Cartesius [5], quippe qui, etsi causas finales in mundo dari non negassent, illarum tamen investigationem progressui scientiarum naturalium valde noxiam esse contenderunt. Et sane, Buffonus, dum inquisitionem causarum finalium in scientiis naturalibus damnavit, paulatim eo progressus est, ut illas e natura prorsus tolleret; siquidem interdum asseruit « naturam non esse adeo lippientibus oculis, ut per rationes morales operetur [6] ». Eandem theoriam hodie tuentur in Gallia, et in Anglia *philosophiae positivae*, seu materialisticae propugnatores, *Positivistae* appellati [7], quorum antesignanus fuit Augustus Comteus [8], necnon Büchnerus [9], aliique Materialistae Germaniae [10].

---

se ipsum ponit, tum in secundo, in quo in rebus mundanis se ipsum manifestat, nec positio Absoluti, nec res mundanae ullum finem habere possunt, quia finis causam intellectu praeditam expostulat. Nec iuvat quod Absolutum in tertio, et postremo momento conscientiam sui adquirit, quia per conscientiam non producit res, sed conscium fit operationum, per quas res produxit.

1) *Op. cit.*, part. V, c. 54, ed. cit.

2) *Oeuvr.*, t. V, p. 106, ed. cit.

3) *Essai philos. sur les probabilitès*, Paris 1816.

4) *N. O.*, lib. II, *Aph.* 2, p. 133, et *De augm. scient.*, lib. III, c. 5, p. 501, ed. cit. Sunt, qui putant Baconem causarum finalium non modo usum in naturae investigatione, sed etiam existentiam negasse, sed falso. Vid. quae diximus in nostra dissert. *Il Positivismo*, in Ephem. *La Scienza e La Fede*, vol. XLII, p. 232, not. 1, Napoli 1861.

5) *Les Princip. de la phil.*, Part. I, art. 28, *Oeuvr. phil.*, p. 242, et 243, et *Médit.* IV, § 5, t. cit., p. 138, ed. cit.

6) *Loc. cit.*

7) Cf Littrè, qui breviter, et dilucide hoc systema exposuit, et defendit in opella, *Conservation, Révolution, et Positivisme*, p. 39 sqq, Paris 1859.

8) A. Comte, *Cours de philosophie positive*, 6 voll. in-8°, Paris 1830 1842, aliisque omissis, *Catéchisme positiviste*, Paris 1852. Caeteros, qui et in eadem Gallia, et in Anglia *positivismum* propugnant, videsis in cit. dissert. *Il Positivismo*, in Ephem. citt., vol. XLI, p. 191 sqq.

9) *Op. cit.*, p. 90 sqq, ed. cit.

10) Vid. de his Janet, *Le matérialisme contemporain*, n. VIII, p. 131 sqq, Paris 1864.

314. E contrario nexum teleologicum mundi, a Platone [1], in primisque ab Aristotele [2] inter veteres luculenter inculcatum, atque a ss. Patribus eleganter descriptum, Doctores mediae aetatis copiose, subtiliterque explicarunt. In recenti aetate nemo fortasse vehementius, et frequentius, quam Leibnitius, patrocinium causarum finalium suscepit, atque earum usum non modo in scientiis naturalibus, sed etiam in physico-mathematicis commendavit [3]. Leibnitio frequentissima Apologetarum cohors tum in ipsa Germania, tum in Anglia, et in Gallia usque ad nostram aetatem adstipulata est. Sed, his missis, quos enumerare longum foret, adnotandum censemus Bernouillium [4], Newtonum [5], aliosque politiores naturae scrutatores, usque ad Cuvierium [6], et Blainvilleum [7], in eo conspirasse, ut nexum teleologicum in mundo agnoscerent, et principium causarum finalium in suis investigationibus utiliter usurparent.

315. Ex hac brevi historia quisquis facile intelligit controversiam, de qua agimus, esse maximi momenti, cum ipsa ad Dei existentiam demonstrandam spectet [8].

---

1) *Phaed.*, *Dial.*, Part. 2, vol. III, p. 85 sqq, ed. Bekker, H. S. p. 96 sqq; *De legib.*, lib. XII, Part. 3, vol. III, p. 315, ed. cit., H. S. p. 960.

2) *Natur. Auscult.*, lib. II, c. 9, et *Met.*, lib. I, c. 4.

3) Vid. *Extrait d' une lettre à Mr Bayle*, *Opp. phil.*, p. 106; *De ipsa natura, sive de vi insita, actionibusque creaturarum*, ibid., p. 155.; *Epist. ad Bierlingium*, ibid., p. 676 etc., ed. cit.

4) Bernouilli, *Opp.* t. IV, n. 177, § 23, p. 271, Lausannae 1742.

5) *Optic.*, q. XXVIII. Cf Maclaurin, *Exposition des decouvertes phil. de Newton*, lib. I, c. 11.

5) Vid. Flourens, *Cuvier*, *Histoire* etc., p. 302, et 303, ed. cit.

7) Blainville, *Dictionaire des sciences naturelles*, Suppl., t. I, art. *Animal.* Cf Flourens, *Èloges historiques*, ser. I, p. 303, Paris 1856.

8) Apposite Sam. Parkerus, Baconem de reiecto usu causarum finalium in physica redarguens, inquit: « Quod cum fuerit, nescire non potuit (*Baco*) omnem inter eos (*veteres*) de Numinis existentia controversiam hac quaestione primum versari. Qui enim nullum Numen esse dicerent, omnino quoque causam finalem e rerum natura ablegari oportere dixerunt. Primo enim intuitu intellexere omnes, si naturalia omnia finis causa aut fiant, aut agant, quemdam esse omnium Opificem, cuius consilio ad suum finem quodque dirigatur, atque adeo Deum esse, seu (quod eodem redit) Universi Dominum, et Rectorem. Atque igitur Democritus, Epicurus, aliique omnes, qui nullum Numen esse voluerunt, ea solum ratione fines in rerum natura videre nollent, ne, si vidissent, Numen quoque, cuius consilio constituti sunt, fateri cogantur. Dum qui contrariam causam tueri in se susceperant, cuiusmodi praecipue fuere primi tum ex *Academia*, tum e *Stoa* Philosophi, de rerum finibus praecipuam contentionem fecerunt » (*Op. cit.*, disput. III, sect. 17, p. 288, et 289, ed. cit.). Idem in ipsa Anglia inculcavit Cudwortus,

316. Iamvero mirabilem nexum causarum finalium in mundo existere ea evidentia probatur,qua nulla maior desiderari potest. Atque in primis praeclara argumenta cum *a priori*, tum *a posteriori* nobis suppetunt,quae causas finales in mundo existere probant. Argumenta *a posteriori* afferre infinitum foret; oporteret enim recensere innumera phaenomena,quae in tota hac rerum universitate cernuntur. Enimvero sive in coelum,sive in terram,sive in mare oculos coniiciamus, in phaenomena incidimus, quae rerum alias aliarum finibus, commodisque inservire luculenter commonstrant. Quis non videt ex viventibus plantas ad nutrimentum belluarum,et hominum adhiberi, et belluas in usum,commodumque hominum cedere ? [1] Quemnam fugit res vitae expertes,puta aquam,aerem,aliasque eiusmodi,ad plantarum,belluarum,et hominum bonum comparatas esse ? [2] Atmosphaera respirationi, et sustentandis vaporibus, qui ex aquis oriuntur, deservit; venti vapores in nubes cogunt, et noxias exhalationes dissipant; aquae ex montibus decurrunt, ut plantae, bruta, et homines ad vitae conservationem ipsis utantur. Quis non perspicit totam terram, corporaque caelestia in sese invicem gravitare, et gravitatione sui concentum illum, sive harmoniam efficere, quae astronomos incredibili stupore percellit ? Hic vero concentus non modo inter diversas naturas rerum , ex quibus mundus conflatur , sed etiam inter partes organicas cuiuslibet viventis conspicitur. In his enim, uti a Blainvilleo demonstratum est [3], singula organa ad easdem operationes in eadem specie destinantur , atque ita inter se connectuntur, ut integer, perfectusque organismus inde existat [4].

---

quia, eius iudicio, omnes osores causarum finalium « eorum certe adiuvant, et fovent amentiam, qui religionibus, et Deo struunt insidias » (*Op. cit.*, c. V, sect. I, p. 822, ed. cit.). Hisce addere lubet Newtonum et ipsum anglum. Is enim (*Op. cit.*, ibid.) advertit ei, qui causas finales tollit, fatalismum, aut pantheismum admittendum esse. « Deus, ait, sine dominio , providentia , et causis finalibus nihil aliud est, quam fatum, et natura ».

[1]) « Ea, quae sunt imperfecta in natura , ordinantur ad perfecta , sicut ad finem; unde cum animalia habeant vitam imperfectam respectu vitae humanae, quae simpliciter perfecta est, et plantae respectu animalium; plantae sunt propter animalia, praeparata eis in cibum a natura, animalia vero propter hominem necessaria ei ad cibum, et ad alia auxilia »; *Qq. dispp.*, *De Pot.*, q. V, a. 9 c.

[2]) « Inferiores creaturae corporales in usum hominis cedere videntur »; *Contr. Gent.*, lib. IV, c. 55.

[3]) Loc. cit.

[4]) Id exemplo corporis humani s. Thomas declaravit. « In partibus, ait, corporis animati quaedam ordinantur ad operationes animae exequendas, sicut cor, hepar, manus, et pes ; quaedam autem ad conservationem alia-

Quae quidem omnia causas finales in mundo inveniri adeo evincunt, ut argumentum, quod ad Dei existentiam demonstrandam a causis finalibus petitur, sit, ipsomet Franckio observante [1], cuiusque hominis vel plebei captui maxime accommodatum [2].

317. Argumentatio autem *a priori* aliter contra illos, qui Deum esse auctorem mundi fatentur, aliter contra illos, qui mundum a Deo effectum esse inficiantur, concinnanda est. Et sane, si illi, qui causas finales e mundo tollunt, Deum esse auctorem mundi non negant, refelli possunt hac argumentatione s. Thomae: Quandoquidem Deus mundum non ex necessitate, sed liberrime creavit, procul dubio in ipso creando aliquem finem summa sua sapientia, et bonitate dignum sibi proposuit. Nam si omnis intellectus, qui aliquid agit, ad illud agendum ab aliquo fine movetur, id, ut suo loco videbimus, maxime intellectui Dei convenit. Atqui, quoniam Deus mundum ob aliquem finem creavit, Eum singulis naturis rerum speciales fines praestituisse pro certo habendum est, quia quodlibet opus sive naturale, sive artificiosum non potest finem, ob quem institutum est, assequi, nisi singulae partes eius specialibus finibus destinentur, et fines speciales omnium partium inter se conspirent [3]. Ergo tenendum est cunctas res naturales speciales fines a Deo sibi praestitutos habere, atque hos speciales fines fini universali, cuius gratia Deus mundum creavit, assequendo inservire [4].

318. Contra illos autem, qui ex eo, quod Deum non esse auctorem mundi tuentur, causas finales in mundo negant, plura argumenta ab eodem Aquinate mutuari nobis licet. Principio dubitari nequit, quin quidquid in mundo aliquid agit, propter aliquem finem illud agat. Nam naturale est omni causae actione sua in effectum illam formam inducere, quam in se habet, sive forma in causa existat secundum *esse* naturale, uti forma filii in patre, sive secundum *esse*

rum partium, sicut folia sunt ad cooperimentum fructuum; ita etiam capilli, et ungues sunt in homine ad custodiam aliarum partium » (*In lib. IV Sent.*, Dist. XLIV, q. I, a. 2, *sol.* 2 c.; cf *Contr. Gent.*, lib. III, c. 112). Ei praeiverat s. Augustinus, ubi ait: « Membra corporis suis distinguuntur officiis, et concordissima differentia in unitatem suae pacis mirabili ordinatione consentiunt »; *Contr. Advers. Legis, et Proph.*, lib. I, c. 6, n. 9.

1) *Dict. phil.*, art. *Causes finales*, t. I, p. 467 et 468.

2) Cf prae ceteris Desdouits, *Théorie des causes finales*, Paris 1840.

3) Hinc s. Thomas ait « finem universalem esse *effectum* aliarum causarum »; *Qq. dispp.*, *De Pot.*, q. VII, a. 2 ad 10.

4) Vid. s. Thom., *Contr. Gent.*, Prooem., et lib. III, c. 16-22. Cf *Il Positivismo* in Ephem. citt., vol. cit., p. 241.

intelligibile, uti typus, sive idea domus in mente architecti [1]. Atqui productio formae in re producta dicitur finis producentis [2]. Ergo cuilibet causae propter finem agere naturale est. Praeterea omnis causa ad determinatum effectum producendum spectat. Nam si ad plures effectus producendos indifferens esset, nulla ratio foret, cur potius unum, quam aliud ageret. Atqui illud certum, et determinatum, ad quod causa spectat, finis eius dicitur [3]. Ergo quidquid causa agit, propter aliquem finem agit [4].

319. His duobus argumentis tertium a mutua subiectione causarum petitum addi potest contra illos, qui saltem causas efficientes in mundo dari non negant. Namque in ordine causarum, quarum una alii subiicitur, una sublata, ceterae tolluntur [5]. Atqui causa finalis primum inter causas locum tenet [6]. Ergo, si nullae causae finales in mundo essent, ne ullae quidem causae efficientes in ipso darentur.

320. Postquam causas finales in mundo esse novimus, pronum nobis est inde colligere existentiam nexus teleologici. Et sane, perspicuum cuique est diversos esse fines, ad quos res mundanae spectant. Namque, cum omnis causa ex virtute sibi naturaliter insita effectum producat, finis, quem quaelibet creata causa actione sua assequitur, naturae ipsius causae respondere debet. Atqui virtutes rerum, ex quibus mundus conflatur, diversae sunt, quippe quod diversae sunt illarum naturae. Ergo rerum creatarum fines diversi esse debent [7]. Iam, si in mundo plures, diversique fines rerum

---

1) « Illud, quod est in effectu, ut forma dans esse, est in agente, in quantum huiusmodi, ut virtus activa »; *In lib. IV Sent.*, Dist. I, q. I, art. 4, sol. 4 c.—2) I, q. XV, a. I c.

3) « In his enim, quae manifeste propter finem agunt, hoc dicimus esse finem, in quod tendit impetus agentis; hoc enim adipiscens, dicitur adipisci finem . . . Omnis autem agentis impetus ad aliquid certum tendit; non enim ex quacumque virtute quaevis actio procedit, sed a calore quidem calefactio, a frigore autem infrigidatio »; *Contr. Gent.*, lib. III, c. 2. Cf *Ontol.*, c. V, art. 2, p. 169-170.

4) *Op. cit.*, ibid. « Si agens, alibi ait, non esset determinatum ad aliquem effectum, non magis ageret hoc, quam illud. Ad hoc ergo, quod determinatum effectum producat, necesse est, quod determinetur ad aliquid certum, quod habet rationem finis »; 1a 2ae, q. I, a. 2 c.

5) « Causarum ad invicem ordinatarum, si prima subtrahatur, necesse est alias substrahi »; 1a 2ae, *loc. cit.*

6) Cf *Ontol.*, ibid., p. 171. « Finis, inquit etiam s. Thomas, inter alias causas primatum obtinet, et ab ipso omnes aliae causae habent, quod sunt causae in actu; agens enim non agit, nisi propter finem »; *Contr. Gent.*, lib. III, c. 17.

7) « Omne, ait s. Thomas, quod ordinatur ad finem, oportet esse proportionatum fini »; *In lib. IV Sent.*, Dist. XVI, q. III, a. 1, *sol.* 1 c.

sunt, dubitari nullo modo potest, quin nexus finium inter res mundanas existat. Enimvero certum omnibus est res mundanas quemdam ordinem inter se habere, alioquin unicum ens compositum, quod mundus dicitur, efficere non possent [1]. Sed ordo inter plures res, quae, veluti partes, unicum ens compositum efficiunt, constitui non potest, nisi ex eo quod finis unius rei ad consecutionem finis alterius concurrit, atque, si finis unius rei ad finem alterius concurrit, connexio inter ipsarum rerum fines inde constituitur [2]. Ergo nemini dubitandum est, quin inter res mundanas nexus finium existat.

321. Quandoquidem nexus finium inter res mundanas existit, necesse est, ut res mundanae ad unicam causam finalem, quae extra mundum est, referantur. Sane, res mundanae nexu finium suorum inter se connectuntur ex eo quod sunt partes unius entis compositi, nempe mundi. Atqui omnes partes entis compositi ad finem eiusdem entis compositi, qui nonnisi unus esse potest, assequendum concurrunt. Ergo res mundanae ex eo quod per nexum finium suorum inter se continentur, ad unicam causam finalem mundi referuntur. Haec autem extra ipsum mundum existere debet, quia in rebus creatis finis extra rem, cuius est finis, invenitur [3].

322. Ex quibus concludendum est omnes res, ex quibus mundus constat, 1° speciales fines praestitutos sibi habere: 2° inter sese nexu suorum finium colligari: 3° propter specialium suorum finium col-

---

[1]) Apposite idem Aquinas: « Forma universi consistit in distinctione et ordine partium eius »; *Contr. Gent.*, lib. II, c. 39, n. 5. Cf p. 389.

[2]) Audiatur idem sanctus Doctor: «Partes universi ordinantur ad invicem, sicut et partes exercitus ad invicem » (*Op. cit.*, lib. I, c. 78, n. 3). Atque alibi: « Res naturales coordinatae sunt ad invicem, et etiam omnes creaturae » (*Qq. dispp.*, *De Pot.*, q. I, a. 2 ad 1.). Ei praeiverat s. Augustinus, in hoc loco: « Sic insinuatur prudentibus rerum examinatoribus ordo quid valeat, cum scilicet sua cuique adhibentur, atque redduntur, quantumque hoc bonum sit ab imis usque ad summa, a corporalibus usque ad spiritalia »; *Contr. Faust.*, lib. XXI, c. 13.

[3]) « Ordo, inquit s. Thomas, qui est partium universi ad invicem, est per ordinem, qui est totius universi ad Deum; sicut ordo, qui est inter partes exercitus, est propter ordinem exercitus ad ducem » (*Qq. dispp.*, *De Pot.*, q. VII, a. 9 c.). Et rursus: « Bonum in rebus surgit ex duplici ordine, quorum primus ordo est rerum omnium ad finem ultimum, qui Deus est; secundus ordo est unius rei ad aliam rem. Et primus ordo est causa secundi, quia secundus ordo est propter primum. Ex hoc enim, quod res sunt ordinatae ad invicem, iuvant se mutuo, ut ad finem ultimum debite ordinentur »; *In lib. I Sent.*, Dist. XLVII, q. I, a. 4 sol. Cf *Contr. Gent.*, lib. III, c. 98.

ligationem ad universalem finem, quem Deus in molitione mundi sibi proposuit, efficiendum concurrere [1].

323. Argumenta, quibus existentia causarum efficientium, et finalium impugnari solet, in *Ontologia* iam a nobis excussa fuere, ubi notiones causae efficientis, et causae finalis non esse absurdas ostendimus [2]. Namque Philosophi, et Physici, quos antea commemoravimus, probare conati sunt non posse dari ullas causas efficientes, et finales, indeque nullum nexum dynamicum, vel teleologicum in ipso existere concluserunt; quocirca illorum argumenta potius ad possibilitatem, quam ad existentiam causarum efficientium, et finalium impugnandam spectant, et fere omnia illa sunt, quae in Ontologia confutavimus. His igitur omissis, e re esse putamus breviter expendere, num causae efficientes, et finales rerum a nobis re ipsa cognosci nequeant, et num illarum inquisitio progressui scientiarum naturalium noxia sit [3].

324. Principio causas efficientes, et finales rerum nobis latere ii tantum negare queunt, qui mentem humanam ultra *factorum*, sive, ut aiunt, phaenomenorum observationem non posse assurgere sentiunt. Hi sunt, ut saepe vidimus, omnes, qui vel scepticismum aperte profitentur, vel ipsi certe favent. Ast ii, qui a quovis scepticismo abhorrentes docent mentem humanam posse non modo *facta* naturae cognoscere, sed etiam ope ratiocinationis connexiones ipsorum depre-

---

1) Lubet hic exscribere aureum locum s. Thomae, in quo tria pronuntiata superius statuta, diserte, ni fallimur, continentur. « Considerandum est, ait sanctus Doctor, quod ex omnibus creaturis constituitur totum universum, sicut totum ex partibus. Si autem alicuius totius, et partium eius velimus finem assignare, inveniemus primo quidem, quod singulae partes sunt propter suos actus; sicut oculus ad videndum. Secundo vero, quod pars ignobilior est propter nobiliorem; sicut sensus propter intellectum, et pulmo propter cor. Tertio vero omnes partes sunt propter perfectionem totius; sicut et materia propter formam. Partes enim sunt quasi materia totius. Vlterius autem totus homo est propter aliquem finem extrinsecum; puta, ut fruatur Deo. Sic igitur et in partibus universi unaquaeque creatura est propter suum proprium actum, et perfectionem. Secundo autem, creaturae ignobiliores sunt propter nobiliores: sicut creaturae, quae sunt infra hominem, sunt propter hominem. Vlterius autem singulae creaturae sunt propter perfectionem totius universi. Vlterius autem totum universum cum singulis suis partibus ordinatur in Deum, sicut in finem »; I, q. LXV, a. 2 c.

2) Cap. V, art. 2, p. 171-172; art. 3, p. 174-177; art. 4, p. 179-181.

3) Hae quaestiones ad Cosmologiam proprie non spectant; at quandoquidem duae sententiae, quas non pauci post Baconem, et Cartesium tuentur, minuendis, tollendisque, ut diximus, causis efficientibus, et finalibus viam sternunt, ad examen breviter hic revocandas nobis esse duximus.

hendere, atque ab iis,quae sub sensus cadunt, progredi ad alia,quae potestatem sensuum effugiunt,fateri coguntur ipsam posse causas efficientes, et finales rerum detegere[1], quippe quod res mundanae,ut modo ostendimus, non aliis vinculis, quam activitatis, et finalitatis, connectuntur.

325. Iam nos causas efficientes,et finales posse re ipsa cognoscere certo certius est. Enimvero, quod ad efficientes attinet, politiores Physici varia indicia assignarunt, ex quibus vinculum causalitatis inter duo facta, seu phaenomena naturae dari tuto intelligi potest. Haec Herschelius ad quatuor revocavit. Statuit enim unum phaenomenum causam alterius habendum esse, 1° cum unum alteri constanter praecedit, dummodo aliquid non sit, quod productioni eius obstet [2]; 2° si, prout unum augetur, aut diminuitur, una diminuatur, et augeatur alterum; 3° si, quoties deest unum, semper desit quoque alterum, dummodo ipsum ab alio produci non posse exploratum sit; 4° si, uno evanescente, statim evanescat alterum,nisi hoc sine alterius ope durare queat [3].

326. Nec plus difficultatis in investigatione finium invenitur. Finis enim cuiusque actionis est ultimus terminus, ad quem actio pervenit [4]. Atqui non modo non est impossibile in cunctis naturae phaenomenis, sed in multis obvium cuique est terminum deprehendere, ad quem actio causae effectricis pervenit. Puta cuinam compertum non est visionem esse terminum, ad quem actio oculorum desinit, aut digestionem ciborum esse terminum actionis, quam stomachus in corpore exercet, aliaque huiusmodi sexcenta? Ergo cognitio finium, per quos res mundanae colligantur, mentis humanae vires non praetergreditur.

327. Idem facilius demonstrare nobis licet adversus illos, qui Deum esse omnium auctorem non negant. Etenim nullus dubitare

---

1) « Tunc opinamur nos scire, cum principia possumus in causas resolvere »; I, q. LXXXV, a. 8 ad 1.

2) « Causa, ait s. Bonaventura, est, ad cuius esse sequitur aliud »; *In lib. I Sent.*, Dist., XX, a. II, q. 2 *resol.*

3) « Manifestum est, quod omnis actio, quae non potest permanere, cessante impressione alicuius agentis, est ab illo agente, sicut manifestatio colorum non posset esse, cessante actione solis, quae aerem illustrat; unde non est dubium, quin sol sit causa manifestationis colorum; et similiter patet de motu violento, qui cessat, cessante violentia impellentis »; *Contr. Gent.*, lib. III, c. 67. Cf *Ontol.*, c. V, art. 3, p. 176-177.

4) « Finis cuiuslibet rei est operatio propria, vel per operationem propriam ad finem venit »; *In lib. IV Sent.*, Dist. XLIX, q. I, a. 1, *sol.* 1 c. Cf *Contr. Gent.*, lib. III, c. 67, n. 6, et 1ª 2ªᵉ, q. LVI, a. 1 c.

potest, quin usus multarum rerum cognoscamus. Iam ii, qui omnia casui, aut fato tribuunt, ex usu rei finem eius inferre non possunt; at contra qui Deum omnium auctorem agnoscunt, ex usu finem patere inficiari nequeunt, quia Deus, utpote sapientissimus rerum conditor, res ita comparare debuit, ut usui suo aptae sint. « Ex usu igitur, concludit Baldinottius, finis fabricationis, seu status cuiusque rei colligitur, imo ipse usus est finis [1] ».

328. Hisce argumentis historia scientiarum naturalium manifeste suffragatur. Quis enim adeo hospes in scientiis physicis est, ut complurium phaenomenorum maximi momenti causas efficientes, et finales detectas esse ignoret? Quisnam ex ipso vulgo se quorumdam phaenomenorum causas, finesque assignare posse non glorialur?

329. A veritate etiam aberrat opinio illorum investigationem causarum efficientium, et finalium progressui scientiarum naturalium obesse volunt; quia, si res probe consideretur, cognitio causarum, et finium ad leges phaenomenorum inveniendas magno praesidio est, tantum abest, ut sit impedimento. Et sane, quod ad causas efficientes spectat, res adeo manifesta est, ut pene non egeat demonstratione. Compertum enim est, 1° operationes naturales cuiusque entis esse naturae suae consentaneas, quia natura rei, uti ante vidimus, est essentia rei, prout haec est principium operationum eius; 2°, cum de causis naturalibus agitur, naturam effectus naturae causae respondere. Iam, si operationes rei sunt consentaneae naturae ipsius rei, et natura effectus naturae causae, certe cognitio causae ad cognoscendas operationes sui effectus valde utilis esse debet; quia cognitio causae, dum scrutatorem naturae adiuvat ad cognoscendam naturam effectus, ipsum quoque adiuvat ad cognoscendas operationes eiusdem, cum operationes rei a natura eius promanent. Atqui leges phaenomenorum non aliud sunt, nisi leges, secundum quas naturae corporeae operantur. Ergo cognitio causae, ex qua phaenomenum producitur, maximo adiumento est ad cognoscendas leges, secundum quas illud phaenomenum evenit [2].

---

[1]) *Op. cit.*, c. 16, § 869, p. 373. « Vsus, aiebat s. Bonaventura, est actus elicitus a potentia ad eum finem, ad quem est »; *In lib. II Sent.*, Dist. VII, p. I, a. II, q. 2 *resol.*

[2]) Cf prae caeteris Welwell, *Philos. scientiarum inductivarum* (angl.) lib. XI, c. 7, et lib. XII, c. 16, ed. 2. Adde, quod cognitio causae, ex qua aliquod phaenomenum efficitur, non modo ad eiusdem phaenomeni explicationem valet, sed etiam aliis multis detegendis adytum reserat. Vt unicum exemplum adducamus, postquam perspectum fuit causam, cur aqua in antliis nonnisi ad trigintaduo pedum altitudinem ascendit, in sola circumfu-

330. Hoc de causis finalibus etiam tenendum est. Nam, quoniam omnis res per operationes suas finem sibi praestitutum assequitur, natura finis cuiuslibet rei cum natura operationum eius consentire debet. Quapropter, cognito fine cuiusque rei, facile est operationes cognoscere, quae sunt propriae eius. Atqui operationes naturae sunt semper uniusmodi, quia, uti est necessarius finis cuiuslibet naturae, ita necessariae sunt eius operationes; leges autem phaenomenorum, ut modo diximus, sunt ipsae leges, secundum quas res necessario operantur. Ergo, cognitis finibus rerum, nullo negotio possunt cognosci leges phaenomenorum, quae circa ipsas versantur [1].

331. Omnia, quae hactenus exposuimus, possunt cogi hoc uno argumento: Physici, qui omnes causas efficientes, et finales a scientiis physicis longe amotas volunt, Baconem secuti, docent physicum unis legibus phaenomenorum observandis, et describendis contentum esse debere. Atqui cognoscere causas efficientes, et finales phaenomenorum ad detegendas leges, secundum quas ipsa eveniunt, plurimum confert; quia inter operationes rerum naturalium, ex quibus phaenomena efficiuntur, atque inter causas, finesque ipsarum consensus esse debet. Ergo cognitio causarum efficientium, et finalium in scientiis physicis maximi momenti est.

332. Reliquum est, ut praecipua momenta expendamus, quibus usus causarum finalium impugnatur.

Obii. 1° cum Cartesio, et Bacone: Phaenomena naturae ex suis causis proximis, et immediatis explicanda sunt. Atqui causae proximae, et immediatae phaenomenorum non sunt fines peculiares, qui

---

si, subiectaque corpora prementis aeris gravitate agnoscendam esse, inventum est barometrum, quod in scientiis physicis maximum usum habet.

[1]) Duo exempla, ne plura afferamus, ab Harveio, et Leibnitio mutuari lubet. Harveius enim, ut Boyleus eum sibi narrasse testatur (*Specimen de causis finalibus* (angl.), Londini 1688), ex venarum valvulis ad circulationem sanguinis detegendam adductus fuit. Nam, cum illas non sine aliquo fine in corpore esse pro certo haberet, hunc finem non alium, nisi circulationem sanguinis esse posse feliciter ostendit. Leibnitius vero observavit, quaecumque lucis causa esse dicatur, ex sola eius causa finali, quae non alia est, nisi ab uno ad aliud punctum per faciliorem viam progredi, omnes leges posse cognosci, quas ipsa sequitur (*Réponse aux réflexions* etc., p. 143 et 144, ed. Erdm.). Idem Leibnitius, ut Baldinotius inquit, « advertit de oeconomia animali, et praxi medica multa detegi posse, spectando usus partium, et fines naturae. Etsi enim omnia, quae in corpore animali peraguntur, ex eius structura, et motibus internis oriantur, cum haec interius explorari, et plane cognosci saepe non possint, ad illos fines, et usus confugiendum est; quod si recte, etiam utiliter suscipietur »; *Op. cit.*, p. 372. Cf *Log.*, p. 3, c. 5, art. 1, p. 199 200, et 202.

Deo in creatione rerum tribuuntur, sed leges, et principia mechanica, secundum quae illa eveniunt. Ergo ex principiis mechanicis, non vero ex causis finalibus phaenomena naturae explicanda sunt.

333. Resp. *Conc. totum argumentum.* Nos enim haud contendimus phaenomena naturae ex eo tantum explicari posse, quod fines illorum cognoscuntur; is certe non usus, sed abusus causarum finalium esset, qui e scientiis physicis omnino ablegandus est [1]. Verum contendimus cognitionem finium, ob quos phaenomena eveniunt, magno auxilio esse ad inveniendas leges, et principia mechanica, ex quibus ipsa fiunt, neque aliud sibi voluisse summos Physicos antiquae, et mediae aetatis, quos, neglectis causis physicis, investigationi finalium tantum incubuisse Baco, et quamplurimi post eum per summam iniuriam asserunt [2].

334. Obii. 2° cum eodem Cartesio: Physicus non debet quaerere, cur res sit, sed *quomodo* sit; atqui ipse investigatione finium cognoscit, *cur* res sit, non *quomodo* sit; ergo etc.

335. Resp. *Neg. mai.*; *dist. min.* Cognoscit, *cur* res sit, atque inde ad cognoscendum *quomodo* sit, adiuvatur, *conc. min.*, secus, *neg. min.*; *neg. conseq.* Physicus procul dubio ad id spectare debet, ut cognoscat, *quomodo* res sit, sive principia, ex quibus res fiunt, et leges, secundum quas fiunt. Ast eum iuvat quoque inquirere,

---

[1]) Contra abusum causarum finalium quaedam non spernenda adnotarunt Boyle in *Spec.* cit., et Le-Sage apud Prevost, *Mèmoire sur la vie, et les ècrites de Le-Sage*, Genève 1805.

[2]) Baco scripsit philosophiam democriticam praestantiorem fuisse platonica, atque aristotelica, quia Democritus causas physicas, Plato autem, et Aristoteles finales quaesivere (*De augm. scient.*, lib. III, c. 4, ed. cit.). Sed falso; nam quisquis in lectione librorum Platonis, et Aristotelis hospes non est, certe novit eos, si causas finales commendarunt, easque in phaenomenorum explicatione utiliter adhibuerunt, causas physicas non neglexisse, immo maximi fecisse. Ceterum quid reponeres homini, qui Democritum Platoni, atque Aristoteli anteferre audet? Audiatur Leibnitius, qui, secundum Platonis, et Aristotelis placita, hanc rem praeclare explicuit. « Ego quidem, ait, concedo effectus particulares naturae posse, immo oportere ex legibus mechanicae explicari, dummodo eorum fines, mirabilesque usus, ad quos Deus ipsos destinavit, minime negligantur. Nam principia generalia non modo physicae, sed etiam mechanicae, cum a ratione, qua Deus mundum gubernat, pendeant, explicari non possunt, nisi ea ratio prae oculis habeatur » (*Extrait d' une lettre à Mr Bayle* etc., p. 106, ed. cit.). Alibi autem: « Puto enim determinatis sapientiae, atque ordinis rationibus ad eas, quae in natura observantur, ferendas leges venisse Deum; et vel hinc apparere . . . finalem causam non tantum prodesse ad virtutem, et pietatem in Ethica, et Theologia naturali, sed etiam in ipsa Physica ad inveniendum, et detegendum abditas veritates »; *De ipsa natura*, p. 155.

cur res sit, quippe quod ex cognitione finis interdum adducitur ad inveniendum, vel certe ad penitus intelligendum, quomodo sit.

336. Obii. 3° Cartesius: Temerarium est fines investigare, ob quos Deus singulas res creavit. Atqui hoc aggrediuntur ii, qui phaenomena per causas finales explicare volunt. Ergo etc.

337. Resp. *Neg. mai.*; *conc. min.*, *neg. conseq.* Temerarium certe non est, uti Gassendus Cartesio obiecit, fines Dei investigare, *si ab ipso sint in propatulo positi* [1]. Iam fines, ob quos Deus res creavit, ut iam vidimus, interdum in propatulo sunt, atque ex usu ipsarum rerum non difficulter cognosci possunt.

338. Obii. 4° Baco: Quisquis in phaenomenorum legibus explicandis non consulit *facta*, sed fines inquirit, ad hypotheses confugere debet [2]. Atqui methodus hypothetica progressui scientiarum naturalium infensa est. Ergo etc.

339. Resp. *Neg. mai.*, *trans. min.*; *neg. cons.* Falsum est ei, qui fines rerum inquirit, confugiendum esse ad hypotheses, propterea quod diligens scrutator naturae ab observatione factorum proficiscitur, ut fines rerum inquirat, detectisque finibus rerum, ad harum causas physicas, seu *intrinsecas* investigandas progreditur. Diximus autem, *transeat minor*, quia, quid de usu hypothesium in scientiis censendum sit, in *Logica* statuimus.

340. Obii. 5° Buffonus: Iis, qui in phaenomenorum explicatione ad causas finales confugiunt, persuasum esse debet naturam, quidquid agit, per causas morales agere. Atqui hoc est ridiculum. Ergo ridiculum est etc.

341. Resp. *Neg. mai.*; *conc. min.*; *neg. conseq.* Quamvis verum sit quasque res naturales, quidquid agunt, agere propter aliquem finem; tamen dici nequit naturam agere per causas morales. Nam causae morales illae dicuntur, quae non modo id, quod agunt, gratia alicuius finis agunt, sed etiam finem cognoscunt, cuius gratia agunt, atque ex se ipsis ad illum assequendum moventur; at res naturales, cum omni vi cognoscendi destituantur, certe non cognoscunt finem, ob quem agunt, ideoque ad finem assequendum nequeunt moveri ex se ipsis, sed necesse est, ut ab aliqua causa intelligente moveau-

---

1) *Dub.* I etc.

2) Hac ex parte Baco usum causarum finalium saepe, acriterque improbavit, easque, cum scientias pervadunt, harum *provinciam depopulari*, *et vastare* dixit (*De augm. scient.*, lib. IV, c. 4, passim). Cf opus posthumum Comitis De Maistre, *Examen de la phil. de Bacon*, t. II, c. 6, § 1, p. 196 sqq, Lyon 1853.

tur [1]. Ergo res naturales effectuum suorum non sunt causae morales, sed physicae. Porro liquet causam, quae res naturales ad finem suum assequendum movet, non esse aliam, nisi Deum, quia Deus rebus vim operandi largitus est, per quam finem suum consequuntur.

342. Obii. 6° Baconiani: Investigatio causarum finalium atheismo saepe favit; ergo vel ex hoc capite e studio scientiarum naturalium exterminanda est.

343. Resp. *Neg. antec.* Deluc, qui contendit investigationem causarum finalium atheismo saepe favisse, atque hanc ob causam a Bacone damnatam esse [2], nulla exempla ex historia adduxit, quibus hoc suum commentum probaret. Contra ea, nobis certum est investigationem finium ad Deum maxime ducere, atque argumentum, quod inde ab Apologetis sumitur, esse, uti ex Frankio vidimus [3], captui vulgi accommodatissimum. Sed de hac re in Theologia [4].

CAPVT SEXTVM

De ordine, ex quo nexus rerum naturalium efficitur, eiusque legibus disseritur

344. Omnes res mundanae, ut modo vidimus, tum mutua, quam in sese exercent, actione, tum subiectione finium, ad quos spectant, systema mundi constituunt, atque ad huius finem assequendum concurrunt. Iam haec apta rerum mundanarum ad eumdem finem dispositio illum, quem vocant *ordinem naturae*, et modi constantes, atque uniformes agendi in ipsis conspicui illas, quas vocant *leges naturae*, constituunt. Necesse igitur est, ut, postquam rerum mundanarum differentias, earumque nexus exposuimus, de ordine naturae, et de legibus, quibus ille ordo continetur disseramus.

---

1) « Ea, quae non habent cognitionem, non tendunt ad finem, nisi directa ab aliquo cognoscente, et intelligente »; I, q. II, a. 3 c.

2) *Prècis de la philosophie de Bacon*, t. II, p. 164, Genève 1801.

3) P. 420.

4) De hac quaest. vid. nostram Dissert. cit. *Il Positivismo*, § 3, in Eph. *La Scienza e La Fede*, vol. XLI, p. 229 sqq, Napoli 1861, et § 4, ibid., vol. XLIV, p. 31 sqq, 1862.

ARTICVLVS PRIMVS

Quaedam notiones circa ordinem naturae praestituuntur

345. In antecessum e re est explicare, quid in hoc loco nomine *naturae* intelligamus. Nomen *naturae*, si stricte accipiatur, denotat ipsam essentiam consideratam, prout est principium suarum operationum [1]. « Nomen autem naturae, s. Thomas ait, hoc modo sumtae (*secundum quod omnis substantia natura est*) videtur significare essentiam rei, secundum quod habet ordinem, vel ordinationem ad propriam operationem rei, cum nulla res propria destituatur operatione [2] ». Ex quo facile est discrimen intelligere, quod inter essentiam et naturam intercedit. Nomen enim essentiae denotat *rationem specificam* rei, nempe id, per quod res est id, quod est, atque in sua specie constituitur, puta humanitatem; et nomen naturae *rationem dynamicam* eius, nempe eamdem essentiam rei, prout essentia est principium operationum rei, puta *hominem*, seu humanitatem, prout est in homine principium intelligendi, volendi, et sentiendi [3]. Quandoquidem autem essentia, prout in individuo existit, ingenitum sibi principium operationum suarum necessario includit, et natura essentiam expostulat, sine qua ne concipi quidem potest, factum est, ut ab Aristotele [4], et post eum a Scriptoribus Ecclesiasticis cum graecis [5], tum latinis [6] voces *essentiae*, et *naturae* promiscue usurparentur.

346. Haec est prima, et propria notio *naturae*; sed huic voci duae aliae significationes subiiciuntur, quae illi principi, et potiori adfines sunt. Enimvero nomen naturae, ut s. Thomas advertit [7],

---

1) Cf *Ontol.*, p. 48.

2) *De Ente, et Ess.*, c. 1. Cf *In lib. II Phys.*, lect. I. Hanc definitionem s. Thomas tradidit post Aristotelem (*Met.*, lib. IV, c. 4), pluresque ss. Patres, quorum doctrinam breviter expositam videre licet apud Damascenum (*Dialect.*, c. XXX), et Theorianum, *Dialog. adv. Armenios*, apud Labigne, *Magna Bibl. vett. PP.*, t. XI, p. 443.

3) Cf *Ontol.* p. 48, not. 2.

4) *Phys.*, lib. II, c. 1, § 2, et 3, et *Met.*, lib. IV, c. 4, § 1, ed. Didot.

5) Cf s. Greg. Nazianz., *Carm.* XXXIV, 3; s. Cyrill., *Caten. in Ioann*, c. 4; s. Damasc., *De haeres.*, lib. I, c. 7; Theorian., *Dial. advers. Armenios*, p. 441 sqq, ed. cit.; Leontium, *De sectis*, not. 1, ibid., p. 493 sqq.

6) Praeter s. Aug. (vid. *Ontol.* p. 48, not. 1), consule s. Anselm., *Monol.*, c. 78, et Gerberon.

7) I, q CXV, a 2 c.

interdum adhibetur non ad significandam proprie essentiam rei, prout est principium operationum, sed ad significandum ipsum operationum principium, quod rebus naturalibus insitum est [1]. Interdum etiam frequentius ad significandas causas naturales, prout hae per propensionem sibi insitam aliquid agunt [2]. Praeter has speciales naturae significationes alia est, quae hic ad rem nostram facit, eaque est, qua vox naturae ad totam universitatem rerum creatarum significandam adhibetur.

347. Ex postrema hac vocis *naturae* acceptione ortum duxit illa distinctio *naturalis* et *supernaturalis*, quae magni momenti in rebus theologicis est. Naturale enim illud dicitur, quod naturam vel constituit ipsam, vel constitutam ex se concomitatur, et sequitur sive necessario, sive contingenter. Ita naturale est homini esse *rationale*, quia ratio est pars, seu elementum essentiale homini; tum naturale ipsi est esse libertate praeditum, quia ex eo, quod est rationalis, necesse est eum libertate voluntatis pollere; naturale denique, ut alia plura omittamus, ei est esse *medicum*, aut *iurisperitum*, quia cum sit ratione, et voluntate praeditus, studio medicinae, aut iurisprudentiae incumbere potest. Supernaturale autem dicitur illud, quod totius naturae creatae proprietates, viresque praetergreditur. Huiusmodi, e. g., sunt virtutes theologales, et cardinales, quibus nonnulli homines gratuita Dei largitione donantur, atque, ut exemplum e mysteriis sumamus, huiusmodi est elevatio naturae humanae ad unionem hypostaticam cum Verbo Dei. Haec, aliaque supernaturalia Theologis Catholicis explicanda relinquentes [3], hic nobis in me-

---

[1]) Medici, ni fallimur, hoc sensu vocem *naturae* adhibent, cum docent medicinam non efficere sanitatem in animali *per se*, sed ex eo quod *adiuvat naturam* eius, quia ipsa, uti s. Thomas ait, « non operatur, sicut principale agens, sed sicut coadiuvans agens principale, quod est principium interius, confortando ipsum ». Vid. sanctum Doctorem I, q. CXVII, a. 1 c.

[2]) Hoc sensu nomen *naturae* ab Aristotele usurpatur, cum dicitur, *Natura nihil frustra molitur* (*De coelo*, lib. I, c. 4, et *De Anim.*, lib. III, c. 9 et 12; cf s. Aug., *De ord.*, lib. I, c. 4, n. 11), vel *Natura refugit superflua* (*De coelo*, lib. II, c. 5), et *non denegat necessaria* (*De Gener. animal.*, lib. II, c. 4).

[3]) S. Thomas notionem *supernaturalis* multis loquendi modis expressit, qui ipsam mirifice declarant. Supernaturale enim esse dixit modo id, quod naturalem facultatem excedit (*Contr. Gent.*, lib. III, c. 147, n. 1), modo, quod transcendit facultatem naturalium potentiarum (*ibid.* n. 3), modo, quod excedit proportionem naturalis virtutis (1ª 2ae, q. CIX, a. 3 ad 2), modo, quod est supra naturam cuiuslibet creaturae (*ibid.*, q. CXII, a. 1 c.), modo, quod est ex Dei virtute (*Contr. Gent.*, lib. III, c. 147, n. 3), modo, quod est creatae naturae superadditum (1ª 2ae, q. CXIV, a. 2 c.), modo, quod ex-

moriam revocemus oportet omnem naturam rerum ornatam a Deo fuisse potentia *obedientiali*, sive, ut Suaresius ait, illa potentia, ratione cuius « ens creatum ex vi suae entitatis aptum est obedire Deo in recipiendo, vel agendo quemcumque effectum possibilem, et non repugnantem, etiamsi naturalem virtutem, vel capacitatem talis entis excedat [1]». Quare non repugnat rebus creatis in se recipere, vel agerel aliquid, quod naturam, viresque earum superat [2].

348. Ex his vides 1° *naturale* dicendum esse, quidquid Deus, prout creator est, tribuit naturae, prout creata est, nempe prout in suo genere constituitur, et intra genus suum sese explicat, et perficit;atque e contrario *supernaturale* proprie,et stricte esse dicendum quidquid istam conditionem rationemque naturae praetergreditur; 2° supernaturale, prout naturali opponitur, non esse accipiendum *relative*, hoc est pro eo ut una natura creata est altera superior, sed *omnino absolute*, hoc est, prout omnem naturam creatam excedit. Ita, quamvis natura angelica sit humana maior, excellentiorque, non tamen inde ipsa est dicenda supernaturalis, quia Angeli, si naturam habent humana superiorem, ambitu rerum creatarum, perinde ac homines, continentur [3].

349. Haec praemonuimus, ut patesceret nos hoc in loco, in quo de naturae ordine agimus, naturam pro universitate rerum accipere, atque in universitate rerum considerare illa, quae natura rerum expostulat, non vero illa, quae naturám rerum excedunt. In praesentia ad aliquam notionem ordinis tradendam progrediamur.

350. Ordo duobus modis considerari potest, scilicet *in abstracto*, et *in concreto*. Si consideretur priori modo, nomine ordinis designatur forma, seu ratio, propter quam ordo inter res existit; sin posteriori modo, nomine ordinis designantur ipsae res, prout ordinem inter se habent. S. Thomas, a quo hanc theoriam ordinis mutuati sumus, breviter statuit nos posse ordinem universalem considerare « dupliciter, scilicet quantum ad res, quae subduntur ordini, et quantum ad ordinis rationem [4]». Iam, si ratio ordinis spectetur, n -

---

terius accedit, apponitur, et superadditur (*ibid.*, q. CIX, a. 1 ad 1; cf *ibid.* q. LXVIII, a. 1 ad 1). Plura apud Schrader, *De triplic. ordine* etc., Pars ult., c. 3, § 100, p. 93 sqq. ed. cit.

[1]) *Dispp. met.*, disp. XXXI, sect. XIV, n. 7.

[2]) Cf ea, quae ad hanc rem disseruimus vol. I, *Dynam.*, c. I, a. 4, p. 223, hisque adde s. Petr. Damian., *Orat. de Abraham*, *Opp.* ed. Savelli, t. V, p. 43. Legenda sunt, quae Schrader adnotavit in nott. ad Petavium, lib. V, c. 7, n. 12, p. 438 sqq, Romae 1858.

[3]) Vid. Schrader, *De triplici ordine* etc., Pars altera, c. 3, § 2, p. 63.

[4]) *Contr. Gent.*, lib. III, c. 98.

tione eius, praeter plurium dispositionem [1], finis quoque continetur [2]. Namque ordo sine aliqua norma concipi nequit, cum norma sit principium ordinis; norma autem a fine pendet, ob quem ordo existit, quia, prout diversus est finis ordinis, diversa esse debet norma, secundum quam ordo instituendus est. Audiatur rursus s. Thomas: « Omnium autem gubernandorum, et ordinandorum ad finem gubernationis, et ordinis, regulam ex fine sumi necesse est: tunc enim unaquaeque res optime disponitur, cum ad suum finem convenienter ordinatur. Finis enim uniuscuiusque est bonum [3]». Itaque ordo, si ratio, quae ipsum constituit, spectetur, optime definiri potest: *apta dispositio plurium ad finem.*

351. Sin res ipsae, quibus ratio ordinis inest, considerentur, diversi ordines numerantur, prout diversae sunt res, in quibus, veluti in materia sui, ordo versatur. Enimvero *physicus* vocatur ordo, qui inter naturas mundi, vel inter partes, seu elementa uniuscuiusque naturae existit; *logicus* autem ille, quem intellectus inter suas conceptiones ponit; *moralis*, qui circa humanas actiones versatur, prout hae ad finem hominis spectant; denique, ne cunctos enumeremus, *politicus*, in quo gubernatio civitatis fundatur. Normae, secundum quas ordo efficitur, *leges* ordinis dicuntur. Hoc nomen proprium est normarum ordinis moralis, sed ad normas reliquorum ordinum designandas translatum est, unde non solum leges *morales*, sed etiam *physicae*, *logicae*, et *politicae* existunt.

352. Ordines, quos ex parte materiae enumeravimus, ad rerum creatarum naturas, earumque naturales vires pertinent. Verum, quoniam res creatae ad ea, quae naturas, viresque suas praetergrediuntur, agenda a Deo elevantur, solemnis inde exurgit divisio ordinis in *naturalem*, et *supernaturalem*. Ordo naturalis in iis omnibus versatur, quae ambitu naturae continentur, sive hae sint substantiae, sive vires, quibus substantiae intra genus suum sese explicant, et perficiunt. Ordo autem supernaturalis ea omnia complectitur, quae om-

---

1) « Ordo, aiente s. Augustino, est parium, dispariumque rerum sua cuique loca tribuens dispositio »; *De Civ. Dei*, lib. XIX, c. 13, n. 2.

2) Id s. Bonaventura breviter innuit, insuperque advertit ordinem hoc priori modo sumptum praecedere ordini posteriori modo sumto, hoc est, rebus, in quibus ordo existit. «Est, inquit, ordo ante factum esse, qui est ex intentione facientis »; *In lib. II Sent.*, Dist. XXXV, a. II, q. 2 *ad arg.*

3) *Contr. Gent.*, lib. I, Prooem. Alibi scribit:« Ordo ad finem est propinquior fini, quam ordo partium ad invicem, et est quodammodo causa eius » (*Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. V, a. 1 ad 9. Cf *Contr. Gent.*, lib. II, c. 24, n. 3). Idem tradidit s. Bonaventura hisce paucis: « Est ordo rerum in universo, et est ordo rerum in finem »; *In lib. I Sent.*, Dist. III, p. I, dub. 4.

nem vim naturarum creatarum praetergrediuntur, naturasque ipsas ultra genus suum perficiunt. Ordo supernaturalis, ut cuique hanc rem vel leviter consideranti patescit, a naturali ex duplici capite maxime differt; scilicet *secundum substantiam* (οὐσιωδῶς), quia nec ordo naturalis a supernaturali, nec hic ab illo constituitur, et secundum vim, seu energiam (δυναμικῶς), quia nec vis infinita potest inesse ordini naturali, nec vis finita ordini supernaturali convenire potest.

ARTICVLVS SECVNDVS

Ordinis naturalis existentia, et ordinis supernaturalis possibilitas adstruuntur

353. Ordinem naturalem in mundo existere, praeter Scepticos, quibus omnia incerta sunt, non negant, nisi veteres novique Manichaei. Hi enim, ut alias dicemus, cum mundum ex duobus principiis, uno Bono, altero Malo, effectum fuisse effutiant, naturalem, assiduamque pugnam bonorum, malorumque, quae omnem ordinem tollit, in eo inveniri obganniunt.

354. Sed ordinem supernaturalem permulti recentes Philosophi vel omnino tollunt, vel ita explicant, ut ipsum verbo fateantur, re autem tollant. Enimvero ipsum in primis tollunt Pantheistae. Namque, si non existunt realiter duae naturae, quarum una est increata, altera creata, sed unica tantum est natura, seu substantia, cuius, quaecumque contingunt, et conspiciuntur, veluti phaenomena sunt, nihil esse, cogitarique potest, quod sit *supersubstantiale*, vel *supernaturale*, quia supernaturale, uti ex ipsa vi vocis patet, denotat aliquid, quod supra aliquam naturam est, atque ab hac discriminatur [1].

---

[1]) Re vera Spinosa in suis libris, maxime in *Tractatu theologico politico*, atque in *Epistolis* ad Oldenburgium *supernaturale* verbo quidem retinet, sed re omnino tollit, atque persuasionem de existentia ordinis supernaturalis inter exitiales superstitiones recenset. Qua de re omnes veritates superintelligibiles, quae in SS. Litteris continentur, ad veritates intelligibiles, atque omnia *facta* supernaturalia, quae in ipsis narrantur, ad facta naturalia revocare conatus est. Eius scrinia compilarunt omnes nuperi Rationalistae Germaniae, atque e Philosophis in primis Kantius, Schellinghius, atque Heghelius (vid. nostram dissert. *Spinosa e i moderni Razionalisti* in Ephem. *La Scienza e La Fede*, art. 2, 3, et 4, vol. X, p. 241 sqq, et vol. XI, p. 100 sqq, et 401 sqq, Napoli 1845, et 1846). In Gallia satis est nominare unum Lamennaescum, qui, postquam in castra Pantheistarum migravit, contendit « non modo non esse ullum ordinem supernaturalem, sed ipsam eius notionem sibi repugnare »; *De la religion*, p. 170 sqq, Paris 1841. Cf eundem,

Tollunt ipsam quoque Deistae, quippe qui, quamvis mundum a Deo discriminent, tamen, ut inferius dicemus, autumant Deum in mundo vel non agere quidquam omnino, vel certe nihil, quod non est secundum vires naturae [1]. Tollunt denique recentes, nuperique Materialistae, qui, cum causam mundi extra ipsum positam, sive, ut idem aliis verbis dicamus, Deum non agnoscant, quidquid in mundo fit, vel ex atomorum concursu, vel ab evolutione virium materiae insitarum pedetentim oriri obganniunt [2].

355. Verbo autem fatentur, sed re tollunt Fatalistae, qui pertendunt Deum ex vi sibi insita, et necessitate naturae suae mundum creare, ita ut creatio sit actio Dei omnino necessaria [3]. Etenim, si res creatae sunt necessarius terminus actionis naturalis Entis increati, ipsae eiusdem, ac Ens increatum, naturae dicendae sunt [4]. Verbo etiam retinent Rationalistae; hi enim autumant mysteria Fidei, quae omnem creatam vim intelligendi praetergredi Catholici docent, non esse aliud, nisi veritates naturales, et intelligibiles qui-

---

Du passé, et de l' avenir du peuple, p. 43, Parisiis 1841, ceterisque opellis missis, *Esquisse d' une Philosophie*, passim, Paris 1840-1846.

[1]) Hoc, post Deistas saec. XVII, et XVIII, tuentur Jul. Simon (*La religion naturelle*, 2 part. p. 251 sqq, Paris 1857; Emil. Saisset (*Critique, et histoire de la philosophie*, n. III, *De l' origine, et de la formation du christianisme*, p. 39 sqq, Paris 1865), necnon Rèmusat, Frank, Garnier, et nuperrime Caro, Lemoine, Levêque, aliique, de quibus passim dicemus. Ii omnes, eo quod atheismum philosophiae positivae impugnant, nomen *spiritualistarum* sibi vindicant.

[2]) Hanc impiam theoriam diversis modis pro virili parte propugnant in Gallia sectatores *philosophiae positivae*, atque in Germania Moleschott, eiusque discipuli, de quibus partim iam diximus, partim inferius dicemus. Ern. Renan, qui philosophiam positivam quibusdam Heghelii placitis temperatam defendit (vid. Poitu, *Les philosophes français contemporains* etc., c. 5, p. 132 sqq, Paris 1864), dixit « essentiam criticae esse negationem supernaturalis »: *Études d' histoire religieuse, Les historiens critiques de Jésus*, § 1, p. 137, not. 1, 5e edit., Paris 1862.

[3]) Inter hos satis est commemorare unum Vict. Cousin, qui, ut paulo post videbimus, tum necessitatem creationis tradidit (*Fragm. phil.*, *Avertis.* à la 3e edit., p. 19, Bruxelles 1840; cf Bonavent. Athanasio, deinde Episcopum Liparensem, in Ephem. *La Scienza e La Fede*, vol. IV, p. 161 sqq, Napoli 1842), tum omnem ordinem supernaturalem sustulit (*Op. cit* , Préf. à la 2e edit., p. 67 sqq, ed. cit , et *Cours d' hist. de la phil.*, etc., leç. 1, et 2). Vid. notulas, quas de Cousinii, eiusque discipulorum errore scripsimus in citt. Ephem., vol. III, p. 409-416, 419, et 420, Napoli 1842.

[4]) Re vera Cousin, eiusque discipuli, cum necessitatem creationis propugnarent, pantheismi, quemadmodum suo loco videbimus, a multis cordatis viris non iniuria accusati sunt.

busdam mythis ad usum vulgi obvolutas, eventusque supernaturales esse effectus mere naturales, quos Scriptores Sacri miris, nullaque fide dignis adiunctis exornarunt [1]. Verbo denique retinent omnes ii, qui non id, quod *absolute*, sed id tantum, quod *relative* supernaturale est, admittunt. Vt de uno Giobertio dicamus, hic pertendit quamlibet naturam esse naturalem, si ad naturam ipsa superiorem, et supernaturalem, si ad aliam naturam ipsa inferiorem referatur [2]. Ipse errori Deistarum, seu Naturalistarum adhaerens scripsit quoque persuasionem de existentia supernaturalis ab ignoratione causarum oriri; quocirca, prout cognitio causarum progreditur, ambitus ordinis supernaturalis coarctatur [3].

356. Iamvero ordinem naturalem in mundo existere indubium est. Manichaei, aliique recentes Increduli, mala, quae in mundo conspiciuntur, diserte describentes, atque exaggerantes, ex his confecerunt ordinem in mundo desiderari, quia, si inter ea, ex quibus mundus componitur, ordo existeret, procul dubio omnia ad perfectionem mundi concurrerent, omniaque idcirco bona essent. Quandoquidem manichaeismus alibi confutandus nobis erit, hic dumtaxat advertimus controversiam de ordine mundi non tam *a posteriori*, quam *a priori* dirimendam esse. Nam, cum nulli hominum datum sit universarum rerum causas, connexionesque perspectas habere, non semper nobis contingit perspicere, quomodo quae videntur mala in mundo, re ipsa non sint mala [4], et si quae mala ob libertatis humanae abusum sunt, a Deo sapientissimo mundi gubernatore, ad ipsius mundi perfectionem convertantur [5]. Quare hic, omissa

---

1) Vid. vol. I, *Epitome* etc. *ad totam* huius *Operis ration. intellig.*, p. XXII, not. 8; nec non *Introd.*, p. 6, not. 1; *Idealog.*, c. I, art. 4, p. 488, not. 3; *ibid.*, *Criteriol.*, c. un., art. 5, p. 593 et 597-598.

2) *Teorica del sovrannaturale*, Not. XLV, p. 384, et 385, ed. 2ª, Torino 1849. Notionem supernaturalis, quam in hoc primo suo opere tradidit, constanter retinuit; ea enim in ipsis eius libris posthumis invenitur, puta *Filosofia della Rivelazione*, § 2, p. 6, et 18, Torino 1856. Quin etiam, cum infinitam seriem mundorum sibi succedentium admitteret, censuit quemlibet mundum, si cum praecedenti comparetur, esse naturalem, sin cum sequenti, esse supernaturalem. Vid. *Teorica* etc., loc. cit., et *Filosofia della Rivelaz.*, § 3, p. 13.

3) *Filos. della Rivel.*, ibid. Qui de his Giobertii erroribus plura nosse velit, legere potest nostrum opus, *I principali sistemi* etc., c. III, § 11, p. 577 sqq.

4) Hinc s. Augustinus aiebat: « Ordo penes ipsum sit, qui novit ordinare quod creavit »; *Serm.* CCXCVI *In Natali Apost.*, c. 5, n. 6.

5) Cf s. Aug., *De Civ. Dei*, lib. XI, c. 22, et *De Gen. ad litt.*, lib. II, c. 17. Omnium instar sint haec pauca: « Et bona, et mala in ordine sunt »; *De Ord.*, lib. I, c. 5, n. 14.

omnino demonstratione *a posteriori*, de qua nonnihil in *Theologia naturali* agemus, demonstrationem *a priori* dumtaxat innuemus.

357. Iam, si haec res cum iis agatur, qui Deum esse auctorem mundi non negant, ipsa facilis expeditu est. Etenim Deus mundum ita debuit, et scivit creare, ut fini, ad quem ipsum destinavit, adamussim responderet. Atqui mundus non potest finem assequi, ad quem Deus illum destinavit, nisi ordo in ipso existat, quia ordo, ut diximus, est apta partium ad finem assequendum dispositio. Ergo, si Deus est auctor mundi, ordinem in mundo esse pro certo habendum est [1]. Sin res cum atheis agatur, argumentari adversus eos licet hoc modo: Ea, quae in mundo sunt, ipsis Atheis non diffitentibus, unicum systema efficiunt. Atqui ex pluribus, diversisque rebus, cuiusmodi sunt mundanae, aliquod systema exurgere non potest, nisi speciales, diversique earum fines ad finem unicum totius systematis concurrant [2]; concurrere autem ad hunc unicum finem non possunt, nisi res ipsae inter se colligatae sint, nempe, nisi ordine inter se contineantur [3]. Ergo, si cunctae res, ex quibus mundus conflatur, unicum systema efformant, ordo procul dubio in mundo existit [4].

358. Sed advertendum etiam est in mundo non solum existere oportere hunc ordinem universalem, quo res omnes unicum mundi systema efformant, sed etiam multos ordines particulares, qui ita inter se connectuntur, ut illum ordinem universalem efficiant. Nam cum omnia, quae in mundo sunt, per causas efficientes, et finales inter sese diversis modis colligentur [5], oportet 1° tot existere ordines in eo, quot sunt diversae causarum species, diversique modi, qui-

---

1) Hinc sapienter s. Augustinus: « Ordo est, per quem aguntur omnia, quae Deus constituit » (*De Ord.*, lib. I, c. 10, n. 28). « Dicendum, inquit s. Thomas, quod cum sapientis sit ordinare, secundum Philos. *in I Met.*, ea, quae ex Divina Sapientia procedunt, oportet esse ordinata . . . Ad hoc autem quod aliqua sint ordinata, duo requiruntur. Primo quidem, quod aliqua ordinentur ad debitum finem, qui est principium totius ordinis in rebus agendis . . . Secundo oportet, quod id, quod est ad finem, sit proportionatum fini »; 1ª 2ªᵉ, q. CII, a. 1 c.

2) « Sicut ea, quae sunt unius generis, communicant in uno principio proprio illius generis, ita communicant in uno fine »; *In lib. II Sent.*, Dist. XXXVIII, q. 1, a. 2 *sol.* Cf p. 420.

3) « Ordo, inquit s. Bonaventura, respicit dispositionem ordinatorum »; *In lib. I Sent.*, Dist. XXX, dub. 3.

4) Advertant adolescentuli nos alibi (p. 421 422) demonstrasse existentiam nexus rerum ab existentia ordinis contra illos, qui ordinem in mundo admittunt, atque hoc in loco contra illos, qui nexum rerum in mundo agnoscunt, ab existentia nexus existentiam ordinis.

5) Cf p. 415 sqq.

bus inter se connectuntur; 2° omnes ordines inter se connecti, quia causae, ex quibus efficiuntur, inter se connectuntur; 3° denique unum ordinem alteri, omnesque ordini universali subiici, quia causarum, quae in mundo sunt, aliae aliis subiiciuntur, omnesque unica suprema causa moderatur. E re est audire s. Thomam, qui, postquam statuit ordinem vel esse universalem, nempe qui a Prima Causa, seu Deo pendet, vel particularem, nempe qui pendet ab aliqua causa secunda, seu creata, subdit ordines particulares esse plures, atque hos ita secum colligari, ut omnes, quoquot sunt, ordini universali, a quo promanant, subiiciantur. « Ex praemissis, inquit, accipi potest duplicis ordinis consideratio. Quorum unus quidem dependet ex prima omnium causa, unde et omnia complectitur; alius particularis, qui ex aliqua causa creata dependet, et continet illa, quae causae illi subduntur: et hic quidem multiplex est, secundum diversitatem causarum, quae inter creaturas inveniuntur; unus tamen eorum sub altero continetur, sicut et causarum una sub altera existit: unde oportet quod omnes particulares ordines sub illo universali ordine contineantur, et ab illo descendant, qui inveniuntur in rebus, secundum quod a prima Causa dependent. Huiusmodi exemplum in politicis considerari potest. Nam omnes domestici unius patrisfamilias ordinem quemdam ad invicem habent, secundum quod ei subduntur. Rursus autem tam ipse paterfamilias, quam omnes alii, qui sunt suae civitatis, ordinem quemdam ad invicem habent, et ad principem civitatis, qui iterum cum omnibus, qui sunt in regno, aliquem ordinem habet ad regem [1] ».

359. Atque de existentia ordinis naturalis, quantum ad hunc locum spectat, satis. Quod vero ad ordinem supernaturalem attinet, non Philosophorum, sed Theologorum est inquirere, utrum, necne aliquis ordo supernaturalis a Deo in mundo constitutus sit. Nihilominus Philosophus demonstrare potest, et debet nihil prohibere, quominus ordo naturalis in mundo cum supernaturali coniungatur, atque ab hoc perficiatur. Certe id non repugnat *a parte Dei*, namque, ut inferius dicemus, cum sapientia, et potentia Dei creatione naturae non exhauriantur, sane Deus rebus a se creatis maiorem, quam qua in creatione ab Eo ornatae sunt, perfectionem largiri potest [2], ita ut actiones nativis suis viribus superiores exercere queant.

---

1) *Contr. Gent.*, lib. III, c. 98. Cf *Qq. dispp.*, *De Potent.*, q. VII, a 2 ad 10.

2) « Licet iste cursus rerum sit determinatus istis rebus, quae nunc sunt, non tamen ad hunc cursum limitatur Divina Sapientia, et Potestas »; I, q. XXV, a. 5 ad 3. Cf ibid. ad 1, et *Contr. Gent.*, loc. cit.

Nec repugnat *a parte rerum creatarum*; hae enim, uti ostendimus, *potentiam obedientiae* a Deo acceperunt, ut valeant ea in se recipere, vel agere, quae facultates suas naturales praetergrediuntur [1]. Nec demum *ex parte ordinis a Deo creati*. Etenim ordo supernaturalis ordini naturali repugnaret, si ipsum destrueret, aut immutaret, aut secum commisceret. Iamvero res e contrario se habet. Etenim ordo supernaturalis naturalem 1° non destruit, sed magis, magisque stabilit, quia inferior natura, si cum superiori copuletur, ab ea maiorem vim accipit, tantum abest, ut destruatur [2]; 2° non perturbat, sed perficit, quia naturas rerum ad actiones superioris ordinis exerendas aptas reddit [3]; 3° non commiscet, et absorbet in se, sed distinctum servat [4], quia, cum maximo intervallo ab eo distet, confundi inter se, et commisceri non possunt. Statuendum igitur est ne a parte quidem ordinis a Deo creati quidquam prohibere, quin ordo supernaturalis cum naturali in mundo coniungatur [5].

ARTICVLVS TERTIVS

De natura legum physicarum

360. Postquam ordinem in mundo existere vidimus, de natura legum, quibus cursus [6] mundanarum rerum gubernatur, disseramus necesse est [7]. Iam, quoniam leges, quae mundanas res moderantur,

---

1) Cf p. 432. « In tota creatura, ait etiam s. Thomas, est quaedam obedientialis potentia, prout tota creatura obedit Deo ad suscipiendum in se, quidquid Deus voluerit »; *Qq. dispp.*, *De Virtut.*, q. I, a. 10 ad 13.

2) Hinc s. Thomas de *gratia* disserens, ait: « Gratia non tollit naturam, sed perficit »; I, q. I, a. 8 ad 2; cf *ibid.*, q. LXII, a. 7 c.

3) « Perfectio ergo rationalis creaturae non solum consistit in eo, quod ei competit secundum suam naturam, sed in eo etiam, quod ei attribuitur ex quadam supernaturali participatione Divinae Bonitatis »; 2ª 2ae, q. II, a. 3 c.

4) « In anima est aliquid in potentia, quod natum est reduci in actum ab agente connaturali. . . ; alio modo aliquid est in potentia in anima, quod non est natum duci in actum, nisi per virtutem Divinam »; *Qq. dispp.*, *De Virtut.*, q. I, a. 10 ad 13.

5) « In omnibus naturis ordinatis invenitur, quod ad perfectionem naturae inferioris duo concurrunt: Vnum quidem, quod est secundum proprium motum: Aliud autem, quod est secundum motum superioris naturae »; 2ª 2ae, loc. cit.

6) Nomine *cursus naturae* designatur consecutio eventuum secundum ordinem naturae.

7) *De natura legum* inquimus; nam philosophi non est leges, secundum

naturis rerum respondere debent, in primis quaerendum nobis est, cuiusmodi sint naturae rerum, quia inde ad naturam legum perspiciendam planior via patefit.

361. Naturae rerum, in quibus leges physicae fundantur, suntne contingentes, et mutabiles, an necessariae, atque immutabiles? Haec quaestio de naturis rerum solvenda nobis est, ut vim, naturamque legum physicarum perspiciamus. Contingentes, et mutabiles esse voluere non solum Cartesiani, quibus, ut diximus, persuasum fuit essentias rerum a voluntate Dei omnino pendere[1], sed etiam omnes ii, qui vel cum Humio ratiocinationi inductivae in rerum naturalium cognitione fidendum non esse dixerunt[2], vel post Ioan. Sarisberiensem[3] conclusiones inductionis esse tantum probabiles docuere. Hi enim has opiniones de vi inductionis tuentur, eo quod putant nobis certis esse non licere, num *similes causae similes effectus producant*, hoc est, num *futurum erit praeterito simile*[4]; ast haec dubitatio nonnisi in eorum mentes cadere potest, qui naturas rerum esse mutabiles volunt. E contrario naturas rerum esse omnino necessarias, atque immutabiles pertendunt cum Pantheistae, quippe qui illas esse naturales emanationes, vel manifestationes entis necessarii, atque immutabilis tenent; tum Fatalistae, qui, etsi res naturales a Deo discriminent, immo illas a Deo creatas esse non negent, tamen Deum in rebus creandis cuidam *fato*, seu congenitae sibi necessitati obnoxium fuisse autumant; tum veteres illi, recentesque Materialistae, qui omnia, quotquot sunt, ex evolutione naturali, et necessaria materiae orta esse obganniunt[5].

362. Verum, missis Humio, eiusque asseclis, quorum manifestus

---

quas phaenomena mundana fluunt, singillatim recensere, atque explicare, sed tantum illarum naturam declarare, ut notiones mundi metaphysicas scrutatoribus naturalium rerum suppeditet.

[1]) Cf *Ontol.*, c. 2, art. 5, p. 56-57.

[2]) Cf vol. I, *Criteriol.*, c. un., art. 3, p. 581.

[3]) *Policraticus*, lib. II, c. 21, Lugduni Batavorum 1639.

[4]) De his vid. *Criteriol.*, ibid., p. 580-581.

[5]) Et sane, si cunctae res sunt emanationes, vel manifestationes naturales Dei, seu Absoluti, ipsae debent esse, perinde ac Deus, absolute necessariae. Item, si Deus in creando mundo necessitati, seu fato paruit, non alias naturas rerum condere potuit, quam quas condidit, et non aliter, ac condidit. Denique, si materia per vim, quae ipsi inest, necessario evolvitur, necessarias esse oportet res, quae ab eius evolutione oriuntur. Exemplo sit Büchnerus; hic enim, aliis saepe a se laudatis speculatoribus naturae plaudens, materiam, ex qua per vim sibi insitam omnia orta esse putat, « necessitati absolutae, et flecti nesciae », subiici autumat. Vid. *Op. cit.*, p. 33, et passim.

error iam refutatus a nobis fuit [1], illud dumtaxat hic observamus, falli tum illos, qui naturas rerum esse omnino contingentes, et mutabiles, tum illos, qui ipsas esse omnino necessarias, ac immutabiles volunt, quippe quod naturae rerum, prout duobus diversis modis considerantur, sunt mutabiles, et immutabiles. Enimvero, si naturae rerum ad Deum, qui illas creavit, relatae considerentur, nulla necessitas in ipsis invenitur, quia, cum productio rerum sit effectus liberrimae voluntatis Divinae, Deus poterat res non producere [2]. Quare naturae rerum, si ad Deum, primam sui causam, relatae considerentur, contingentes sunt, et dici non possunt necessariae, nisi ex *necessitate divinae dispositionis*, hoc est, ex eo quod, quoniam Deus naturas rerum creare disposuit, hae aliter, ac Deus ipsas esse disposuit, esse non possunt [3]. Contra ea, si naturae rerum ad causas, seu principia proxima sui relatae spectentur, in ipsis absoluta necessitas agnoscenda est. Et sane, si liberrimum fuit Deo res producere, sane non potuit, quin ipsis largiretur principia proxima, ex quibus constituuntur. Cuius rei ratio est, quod Deus efficere non potest ea, quae sibi repugnant, sive impossibilia sunt [4]: iam certe repugnat aliquam rem ponere sine principiis proximis, quae eius naturam constituunt; quia, cum natura ex suis principiis proximis constituatur, ea simul poneretur, et non poneretur. Ex quo s. Thomas iure collegit Deum *ex suppositione* debitorem esse rebus a se creatis; quia si certas res creare statuit, debuit eis largiri naturas, ex quibus constituuntur, et proprietates, quae naturas consequuntur. E.g., « supposito, concludit sanctus Doctor, quod Deus hominem facere vellet, debitum ex hac suppositione fuit, ut animam, et corpus in eo coniungeret, et sensus, et alia huiusmodi adiumenta tam intrinseca, quam extrinseca ei praeberet: in quibus omnibus, si recte attenditur, Deus creaturae debitor non dicitur, sed suae dispositioni implendae [5] ».

363. Quod cum sit, liquet naturas rerum, si spectentur *secundum essentiam*, hoc est, prout essentiam denotant, per quam in suo genere, et specie constituuntur, esse necessarias, atque immutabiles, quia ne virtute quidem divina fieri potest, ut res principiis suis essentia-

---

[1]) Cf *Criteriol.*, ibid., p. 583 584.

[2]) Cf *Ontol.*, loc. cit., p. 58.

[3]) Cf *Ontol.*, ibid.

[4]) Cf s. Thom., *Contr. Gent.*, lib. I, c. 84, n. 1, in quo ita concludit: « Si igitur necessario vult ea, quae requiruntur ad hoc, quod supponitur velle, impossibile est Eum velle ea, quae eis repugnant; et sic impossibile est Eum velle ea, quae sunt impossibilia simpliciter ».

[5]) *Op. cit.*, lib. II, c. 29.

libus destituantur. Ast observandum praeterea est naturas rerum esse quoque necessarias, et immutabiles, si considerentur *secundum energiam*, seu *dynamice*, hoc est, prout principium operationum denotant. Nam quaelibet essentia, seu natura, secus ac Malebranchio, eiusque asseclis visum est, congenitum habet suum operandi principium, ita ut nulla essentia, prout est in *actu*, aliter mente concipi possit, quam veluti substantia, quae rationem operandi sui propriam manifestat, eamque intra speciei suae fines explicat, evolvitque. Iam, si cuilibet essentiae congenitum est suum principium operandi, procul dubio quaelibet essentia ratam, fixamque vim expostulat, qua principium agendi pro sua specie idoneum existit, quia quaelibet res id, quod congenitum ei est, necessario requirit. Hinc vides 1°, quoniam naturae rerum sunt *secundum essentiam* necessariae, et immutabiles, inde fieri, ut ipsae etiam *secundum energiam*, seu *dynamice* necessariae, et immutabiles sint; 2° Deum, sicut non potest res essentia expoliare, qua ipsas donavit, ita non posse ipsis facultatem agendi detrahere, quia facultates cuiuslibet rei ab eius essentia, ut in *Dynamilogia* vidimus, *resultant*; 3° quandoquidem natura rei est principium operationum eius, cuilibet speciei rerum operationes convenire, quae ipsi consentaneae sunt [1]; 4° quoniam natura cuiuslibet rei est determinata, inde necessario fieri, ut cuiuslibet naturae aliquae operationes sint determinatae [2].

364. Quoniam novimus, cuiusmodi sint rerum naturae cum in seipsis, tum ad Deum sui auctorem relatae, haud difficile nobis erit investigare naturam legum, quibus aspectabilis haec universitas rerum gubernatur. Leges naturae, sive physicae sunt, ut diximus, rationes constantes, atque uniusmodi, secundum quas diversae rerum species operantur. Iamvero, quoniam et quibusque naturis rerum propriae sunt operandi rationes, et cunctae diversae operationes diversarum naturarum ad mundi systema efficiendum colligantur, necesse est, ut leges naturae aliae sint particulares, aliae generales. Particulares eae sunt, secundum quas singulae naturae rerum operan-

---

1) « Res autem naturalis per formam, qua perficitur in sua specie, habet inclinationem in proprias operationes, et proprium finem, quem per operationes consequitur; quale enim est unumquodque, talia operatur, et in sibi convenientia tendit »; *Contr. Gent.*, lib. IV, c. 19.

2) Cf *Criteriol.*, loc. cit., p. 581-583. Hinc scitum illud vetustis Patribus post nobiliores ethnicos Philosophos fuit, *motionem* esse cuiuslibet *naturae* propriam, ita ut ex diversitate operationum diversitas naturarum iure, meritoque inferatur. Quare ipsi argumentabantur 1° adversus Tritheitas, nempe illos haereticos, qui plures naturas in Deo admittebant, unam esse na-

tur, et generales eae, quibus operationes diversarum naturarum connectuntur, et mundi systema efformant [1].

365. Mundum legibus cum particularibus, tum generalibus contineri res adeo explorata est, ut uni Sceptici, quibus omnia incerta sunt, de ea dubitare possint. Enimvero hoc in primis vel ex ordine tantum, quem in mundo existere ostendimus, aperte perspicitur [2]. Nam, quoniam ordo in mundo invenitur, oportet diversas naturas rerum, ex quibus mundus conflatur, ita dispositas esse, ut aliquid ad finem mundi assequendum conferant; ordo enim, ut vidimus, est apta plurium dispositio ad consecutionem finis. Atqui manifestum est diversas naturas rerum non posse ad unicum finem mundi concurrere, nisi actiones suas secundum quasdam leges sibi communes exerant. Manifestum igitur etiam est res mundanas legibus generalibus gubernari. Leges autem generales in mundo sine particularibus intelligi nequeunt. Etenim finis totius mundi non potest obtineri, nisi per fines proprios singularum naturarum, ex quibus mundus componitur; singulae autem naturae non possunt ad fines suos pervenire, nisi secundum leges sui proprias operentur, quae leges particulares dicuntur. Itaque, si ordo in mundo existit, mundum legibus tum generalibus, tum particularibus contineri pro re explorata habendum est [3].

366. Praeterea idem observatio naturae patefacit. Etenim cuique vel plebeio certum est 1° triplex naturae regnum, nempe minerale, vegetabile, atque animale, immo singulas horum classes, familias, et species peculiaribus fixisque legibus gubernari; 2° singula organa in quolibet genere viventium ex similibus elementis constare, similibus qualitatibus ornari, similesque relationes cum ceteris corporibus habere; 3° generationem viventium, eorum ortum,

---

turam Trium Personarum, quia una est Illarum operatio; 2° adversus Eutychianos, nempe illos, qui autumabant unam naturam esse in Christo, duas naturas in Eo esse agnoscendas, quia duplicis generis operationes exerit; 3° adversus illos, qui, cum duas naturas in Christo admitterent, contendebant unam esse Eius operationem, duplicis generis operationes in Eo admittendas esse, eo quod duae naturae in eo sunt. Cf Lequien in Not ad sanctum Damasc., *De Fide Orthodoxa*, lib. II, c. 23, *Opp.*, t. I, p. 190, Parisiis 1712.

[1]) « Est lex universitatis Divina Sapientia »; *Qq Octoginta tres*, q. 79

[2]) Hinc s. Augustinus aiebat: « Modus pater est ordinis »; *De Ord.*, lib. II, c. 19, n. 50.

[3]) « Aut aliquid sine causa fieri docear, aut nihil fieri sine certo causarum ordine credite »; *De Ord.*, lib. I, c. 4, n. 11.

et interitum eodem modo constanter fieri [1]. Speculatores vero naturae, quo magis in causarum cognitione progrediuntur, eo clarius perspiciunt, firmiusque sibi persuadent nullas vires, nullasque eventuum series in natura inveniri, quae certis, atque invariabilibus normis non subiiciuntur.

367. His, veluti cumulus, communis hominum opinio accedit. Homines enim, quoniam de existentia legum physicarum persuasum eis est, rebus futuris provident, de agendis consilia ineunt, artes, rationemque vitae suae instituendae decernunt [2]. Huic persuasioni debentur omnes artes, et scientiae, quae ad tuendam, ornandamque vitam ab hominibus institutae fuere. Ex quo vides existentiam legum naturalium esse sapientiae, et bonitati Dei omnino consentaneam, quia, si Deus res mundanas certis legibus non coërcuisset, humano generi defuisset in rebus necessariis, hoc est in iis, quibus ei ad vitam conservandam, tuendamque opus est.

368. At, si mundum quibusdam legibus contineri certum est, a Philosophis disputatur, cuiusnam naturae illae leges sint, scilicet, utrum necessariae, an contingentes.

Pantheistae, quorum agmen inter recentes Spinosa ducit [3], volunt omnes mundi leges esse necessarias, quippe quod, cum ipsi censeant cunctas res esse necessarias emanationes, vel manifestationes Dei, seu Ideae, cohaerenter blaterant leges naturae non esse aliud, nisi modos constantes, atque uniformes, quibus Deus se necessario effundit, et evolvit. Cum Pantheistis hac in re consentiunt Fatalistae, quippe quod, si Deus in mundo condendo necessitati subiectus est, non aliis certe legibus, quam quas ei dedit, coagmentare ipsum potuit [4]. Idem tuentur Deistae, quippe qui Deum mundum a se

---

[1]) « Principia naturalia, inquit s. Thomas, sunt ad determinatos effectus, ultra quos se extendere non possunt » (*In lib. IV Sent.*, Dist. XLIII, q. I, n. 1 *sol.* 3 c.). Et rursus: « Videmus in operibus naturae vel semper, vel frequentius, quod melius est; sicut in plantis folia sic esse disposita, ut producant fructus, et partes animalium sic disponi, ut animal salvari possit »; *Contr. Gent.*, lib. III, c. 3, n. 8.

[2]) « Naturali cognitione aliqua futura praenoscimus per causas, quas praesentes videmus, ex quibus futuros expectamus effectus, vel per certitudinem scientiae, si sint causae, quas de necessitate sequitur effectus; vel per coniecturam, si sint causae, ad quas sequitur effectus ut in pluribus, sicut astrologus praescit eclypsim futuram, et medicus mortem futuram » ; *Qq. dispp.*, *De Pot.*, q. V, a. 6 c.

[3]) *Tract. theol. polit.*, c. VI, t. I, p. 234 sqq, ed. Paulus.

[4]) Hos Schrader merito *Semipantheistas* vocat, quia, si Deus mundum ex vi sibi insita creavit, mundus non aliter intelligi potest, quam veluti neces-

conditum sibi ipsi reliquisse [1], aut legibus universalibus dumtaxat gubernare [2] obganniunt. Nec aliter, ac hi omnes, volunt nuperi Materialistae, quos saepe nominavimus; si enim necessaria est materia, ex qua omnia oriuntur, non solum naturae rerum, quae fiunt, sed etiam leges, secundum quas fiunt, necessariae esse debent [3]. Contra ea veteres, recentesque Atomistae, utpote qui mundum ex fortuito atomorum concursu effectum fuisse putant, leges, quibus res mundanae continentur, nonnisi fortuitas, ideoque contingentes esse contendunt. Eadem opinio a permultis aliis recentibus defenditur, qui, etsi a theoria atomorum abhorreant, tamen secundum Cartesium, et Lockium essentias rerum esse necessarias, ac immutabiles negant. Nam si essentiae rerum sunt contingentes, et mutabiles, leges, secundum quas phaenomena naturae eveniunt, necessariae, ac immutabiles nullo modo esse possunt.

369. Sed hae duae sententiae, quae sibi e regione opponuntur, perinde a vero deflectunt, quippe quod leges naturae, prout diversis modis spectantur, sunt necessariae, aut contingentes. Et sane ipsae, si ad Deum relatae spectentur, sunt contingentes, quippe quod, quemadmodum ex liberrima sua voluntate naturas rerum condidit, ita ex eadem liberrima voluntate diversos modos, quibus ipsae mutuam actionem in sese exercent, diversasque leges, quibus mundus gubernatur, constituit. Hinc leges naturae, si ad Deum relatae considerentur, eiusmodi sunt, ut aliter esse potuerint, nempe contingentes [4]. At vero, si ad res ipsas relatae spectentur, procul

---

sarius terminus explicationis naturalis Dei. Vid. *Comment. cit.*, pars I, c. 2, § 24, p. 13.

[1]) Haec impia, absurdaque opinio ab iis propugnata est, qui, ut suo loco dicemus, Providentiam divinam omnino negarunt, et, teste Wagnero (*Science, et Foi*, apud Buchnerum, *Op. cit.*, p. 42), plurium scrutatorum naturae suffragio hodie gloriantur.

[2]) In hunc censum veniunt Simon, Saisset, aliique, de quibus paulo inferius.

[3]) Vt nonnullos hodiernos nominemus, Moleschott scripsit « legem naturae esse manifestationem omnium maximam necessitatis » (apud Büchnerum, *Op. cit.*, p. 33). Vogt effutivit « leges naturae esse vires barbaras, flecti nescias, et moralitatis, benevolentiaeque expertes » (apud eumdem, p. 35). Büchnerus, qui horum, aliorumque dicta retulit, confidenter inquit: « Experientia saeculorum plus, quam decem, scrutatorem naturae adeo certum effecit de immutabilitate legum physicarum, ut haec in dubitationem nullo pacto adduci queat ». Vid. *ibid.*, p. 32, et 33.

[4]) « Deus, inquit s. Augustinus, supra omnem creaturae modum est, supra omnem speciem, supra omnem ordinem: nec spatiis locorum supra est, sed ineffabili et singulari potentia, a quo omnis modus, omnis species, o-

dubio necessariae sunt. Nam, cum leges naturae sint modi constantes, atque uniformes, quibus res naturales operantur, liquet ipsas oportere esse operationibus rerum naturalium consentaneas. Atqui operationes rerum naturalium sunt necessariae, quia naturae rerum, quae sunt illarum principium, et subiectum, sunt, ut vidimus, necessariae, ideoque ad unum determinatae. Ergo leges, quibus mundus gubernatur, si in se spectentur, necessariae, et determinatae sunt dicendae. Haec sententia, quae s. Augustini [1], aliorumque Doctorum placitis innititur, duos, ut s. Thomas advertit, oppositos scopulos *fati*, et *casus* vitat. Etenim, dum cunctas leges naturae, secus ac ii, qui Deum fato subiiciunt, e liberrima voluntate Dei repetit, in ipsis rebus, aliter, ac defensores *casus* obganniunt, rationem legum naturalium quaerendam esse decernit [2].

370. Reliquum hic foret, ut, num de constantia legum naturalium certis nobis esse liceat, investigaremus. Verum hac de re iam a nobis in *Dynamilogia* actum est tum contra Humium, aliosque Pyrrhonios, tum adversus quosdam nobiles Philosophos, qui hac ex parte scepticismo Humii imprudenter faverunt [3]. Hic addimus de constantia legum naturalium dubitandum nobis non esse, sive naturas rerum in seipsis, sive ad Deum relatas consideremus. Nam si priori modo, ipsae ab essentialibus rerum proprietatibus, ut Scholae loqui solent, *resultant*, dummodo nulla causa exterior obicem eis

---

mnis ordo » (*De natura boni contra Manichaeos*, c. 3). Et alibi: « Super hunc motum, cursumque rerum naturalem, potestas Creatoris habet apud se posse de his omnibus facere aliud, quam eorum quasi seminales rationes habent, non tamen id, quod non in eis posuit, ut de his fieri vel ab ipso possit. Neque enim potentia temeraria, sed sapientiae virtute omnipotens est; et hoc de unaquaque re in tempore suo facit, quod ante in ea fecit, ut possit »; *De Gen. ad litt.*, lib. IX, c. 17, n. 32.

[1]) « Omnia in mensura, et numero, et pondere disposuisti. . . , secundum quod mensura omni rei modum praefigit, et numerus omni rei speciem praebet, et pondus omnem rem ad quietem, ac stabilitatem trahit »; *De Gen. ad litt.*, lib. IV, c. 3, n. 7. Et *ibid.* (lib. IX, c. 17, n. 32): « Omnis iste naturae usitatissimus cursus habet quasdam naturales leges suas, secundum quas et spiritus vitae, qui creatura est, habet quosdam appetitus suos determinatos quodammodo, quos etiam mala voluntas non possit excedere »; Cf vol. I, *Criteriol.*, c. un., art. 3, p. 582, n. 1.

[2]) « Sic igitur, ait s. Thomas, per praedicta excluditur duplex error: eorum scilicet, qui Divinam Potentiam limitantes dicebant Deum non posse facere, nisi quae fecit, quia sic facere debet; et eorum, qui dicunt, quod omnia sequuntur simplicem voluntatem absque aliqua alia ratione vel quaerenda in rebus, vel assignanda »; *Contr. Gent.*, lib. II, c. 29.

[3]) Cap. un., art. 3, p. 581 584.

ponat. Atqui proprietates essentiales rerum sunt necessariae, quia natura rerum, uti antea vidimus, sunt necessariae, et causae necessariae, positis omnibus ad agendum requisitis, amotisque impedimentis, necessario agunt. Ergo leges, quae ab ipsis resultant, sunt necessariae. Sin posteriori modo, pro certo habendum est Deum leges, secundum quas res condidit, sartas, tectasque servare, quia « si Ipse non subtrahit, ut s. Thomas ait, rebus quod est proprium naturis earum [1] », leges mundi, quae a naturis rerum resultant, destruere nequit [2]. Illud dumtaxat, ut mox dicemus, admittendum est, Deum posse illas suspendere, sive, ut strictius loquamur, illarum effectus impedire, quoties hoc ratio suae sapientiae expostulat.

ARTICVLVS QVARTVS

De miraculis, et primum de eorum notione, et diversis speciebus

371. Principio quid nomine miraculi secundum ss. Patres, et Scholásticos venit, declarandúm nobis est [3]. Nomen miraculi, si quae ab eis passim dicta fuere, considerentur, effectum denotat *supernaturalem*, *insolitum*, et *sensibilem; supernaturalem*, hoc est, qui vires totius naturae creatae praetergreditur, ita ut nulla creatura ipsum efficere valeat [4]; *insolitum*, hoc est eiusmodi, ut non modo

---

1) *Contr. Gent.*, lib. II, c. 55, n. 13.

2) Conferre de hac re iuvabit ea, quae Campbell disseruit adversus Humium in Dissert. *Sur les miracles contre l'examen des principes posès par Hume*, trad. de l'angl., Vtrecht 1765.

3) Si vim etymologicam nominis species, miraculum a *mirando* dictum est. Nos enim ea miracula dicimus, quorum causam ignoramus; causa autem effectuum, quos miracula appellamus, occultissima, ut mox dicemus, nobis est. Cf s. Thom., *Qq. dispp.*, *De Pot.*, q. VI, a. 2 c.

4) « Miraculum, s. Thomas ait, dicitur, quod fit praeter ordinem totius naturae creatae, sub quo ordine continetur omnis virtus creata » (I, q CXIV, a. 4 c.; cf ibid., q. CV, a. 7 ad 2; q. CX, a. 4, et *Qq. dispp.*, *De Pot.*, q. VI, a. 2, et 10). Ei praeiverat s. Augustinus (*De Util. cred.*, c. 16; *De Trinit.*, lib. III, c. 5; *Tract. in Ioan. c. II*, tract. VIII, n. 1). Ex quo patet, quidquid Angeli contra leges naturae ex viribus suis naturalibus agunt, non esse miraculum *stricte* et *proprie* dicendum, quia non superat vires naturae angelicae, quae et ipsa est creata. Nihilominus, quoniam huiusmodi extraordinarii effectus ab Angelis ex iussu Dei eduntur, miracula *latiori sensu* vocari possunt. Hinc, si quis definitione etiam miracula late sumta complecti velit, miraculum definire potest, *effectum insolitum, qui immediate a Deo, vel a creatura ex speciali iussu ac voluntate Dei producitur.*

vires cuiuslibet naturae creatae excedat, sed etiam praeter, aut contra consuetum naturae cursum efficiatur [1]; *sensibile*, nempe huiusmodi, ut manifestum omnibus sit [2]. Cur vero effectum miraculosum tribus hisce notis exornari necesse sit, ex fine, ob quem Deus miracula patrat, facile intelligi potest. Namque ii, qui Deum miracula posse patrare tenent, asserunt Deum in ipsis patrandis in illud intendere, ut testimonium veritati, aut virtuti reddat [3]. Atqui

---

[1]) « Insolitum, scribit s. Thomas, quod in definitione miraculi ponitur, non dicit raritatem facti, sed excludit solitum cursum naturae: unde, si quotidie coeci illuminarentur, nihilominus miraculum esset, quia praeter cursum naturalem, qui nobis est consuetus, contingeret » (*In lib. II Sent.*, Dist.XVIII, q. I, a. 3 ad 2; cf *Qq. dispp.*, *De Pot.*, q. VI, a. 2, et I, q. CV, a. 7 ad 2). « Miraculum, subdit etiam s. Bonaventura, fit praeter solitum cursum naturae, ita quod supra cursum naturae » (*In lib. II Sent.*, Dist. XXXVII, a. II, q. 2 *ad arg.*). Hoc a s. Augustino didicerunt, qui docuit Deum servasse « sibi quaedam , quae faceret opportuno tempore praeter usitatum cursum, ordinemque naturae,ut non maiora, sed insolita videndo stuperent, quibus quotidiana viluerant » (*Tract. XXIV in Ioann. c. VI*, n. I ; cf *De Gen. ad litt.*, lib. IX, c. 17, et 18, n. 32, et 33). Hinc creatio animae humanae miraculum dici non potest, quippe quod, quamvis vires totius naturae superet, tamen « non est, ut Benedictus XIV ait, praeter ordinem naturae, cum fiat iuxta rerum conditionem » (*De Beatif. et Canon. Sanctorum*, lib. IV, c. 1). Nec quemquam moveat, quod animam humanam nonnisi Deus creare potest; siquidem, etsi creatio animae humanae sit opus proprium Dei, ipsa miraculum dici nequit, cum id , quod praeter ordinem naturae non contingit, miraculum non sit. Apposite s. Thomas: « creatio,et iustificatio impii, etsi a solo Deo fiant, non tamen , proprie loquendo , miracula dicuntur: quia non sunt nata fieri per alias causas; et ita non contingunt praeter ordinem naturae; cum haec ad ordinem naturae non pertineant » (I, q. CV, a. 7 ad I; cf *Qq. dispp.*, *De Pot.*, q. VI, a. 2 c.) Quare vocem miraculi late, non proprie, et stricte accepisse dicendus est s. Augustinus, ubi ait: « Miracula omnia, quae fiunt, minora sunt, quam hic mundus, quem fecit Deus »(*De Civ. Dei*, lib. X, c. 12), necnon ubi inquit: «Maius miraculum est gubernatio totius mundi , quam saturatio quinque millium hominum de quinque panibus »; *Tract.* XXIV *in Ioan. c. VI*, n. I.

[2]) Ob hanc causam unio hypostatica Verbi cum natura humana, transubstantiatio eucharistica, iustificatio impii, et glorificatio iusti, etsi vires totius naturae creatae excedant, uniusque omnipotentiae Dei opus sint, inter ea , quae vulgo dicuntur miracula , non recensentur. Bene monuit s. Thomas notionem miraculi non requirere omnino , ut opus sit manifestum per se, sed satis esse, ut per effectus manifestetur.Hinc dixit scientiam Apostolorum fuisse miraculum, quia, « quamvis secundum se non fuerit manifesta, manifestabatur tamen in effectibus, ex quibus mirabilis apparebat »; I, q. CV, a. 7 ad 3.

[3]) « Hoc enim, ait s. Thomas, ipsum (*agere praeter ordinem naturaliter inditum rebus a Deo*) ad suae virtutis manifestationem facit interdum.Nullo enim modo melius manifestatur, quod tota natura Divinae subiecta est vo-

effectus testimonium Dei ad veritatem confirmandam, virtutemque probandam esse non potest, nisi tribus illis notis, quas diximus, exornetur. Necesse enim est, 1° ut a sola divina virtute effici possit, alioquin non constaret, utrum a Deo, an ab aliqua creatura testimonium reddatur; 2° ut a Deo fiat praeter consuetum ordinem, quo mundum conservat, et moderatur, alioquin rationem generalem divinae gubernationis testaretur, sed testimonium alicuius veritatis, aut virtutis non esset; 3° ut manifestetur hominibus, quia testimonium nullum est, si ignoretur [1].

372. Quo autem haec definitio, seu notio miraculi clarior fiat, praecipua divisio miraculorum, quae a Philosophis, atque ab Apologetis Christianis traditur, exponenda nobis est. Haec divisio diversitati graduum innititur, quos miracula inter se tenent [2].

373. Iamvero tres gradus, ut s. Thomas sapienter observavit [3], in

---

luntati, quam ex hoc, quod quandoque ipse praeter ordinem naturae aliquid operatur »; *Contr. Gent.*, lib. III, c. 99.

[1]) Rousseavius (Rousseau, *Lettres de la montagne*, Lett. III, *Oeuvr.* ed. Bipont., vol. XII, p. 71 sqq), aliique contendunt nos nunquam posse cognoscere, an aliquod opus sit miraculosum; quia, cum non sint nobis omnes leges naturae perspectae, cognoscere haud possumus, utrum, necne aliquis effectus vires naturae praetergrediatur. Ast ii omnino falluntur. Et sane, quamvis non omnes leges naturae nobis sint exploratae, inde inferri nequit nobis exploratum esse non posse, utrum, necne aliquis effectus vires naturae praetergrediatur. Nam nos miracula dicimus illa opera, quae exploratis naturae legibus adversantur. Atqui, si non omnes, certe plures naturae leges, eodem Rousseavio, eiusque asseclis fatentibus, compertae nobis sunt. Ergo cognoscere nobis licet, num aliqua opera sint miraculosa. Frustra regereres posse fieri, ut aliquis effectus, qui cum legibus notis non concordat, legibus nondum exploratis sit consentaneus; repugnat enim dari in rerum natura leges duplicis generis secum pugnantes, ideoque duos ordines, quorum unus alterum tollit. Cetera in re adeo absurda omittimus. Cf Bergier, *Traité historique, et dogmatique de la vraie religion*, part. V, c. 1, art. 1, Paris 1784.

[2]) Clarke illos reprehendit, qui in miraculis gradus distinguunt, hac ratione permotus, quod, cum omnia miracula sint supra vires cuiuslibet naturae creatae, atque ad Dei potentiam referantur, aequalia esse debent (*Traité de l' exist., et des attributs de Dieu*, etc., *Traité de la verité de la religion chrét.*, c. 19, trad. par Recotier, t. III, p. 119 sqq, ed. 2, Amsterdam 1756). Ast advertendum cum s. Thoma est, « quod nihil potest dici miraculum ex comparatione Potentiae Divinae; quia quodcumque factum Divinae Potentiae comparatum est minimum . . . Sed dicitur aliquid miraculum per comparationem ad facultatem naturae, quam excedit. Et ideo, secundum quod magis excedit facultatem naturae, secundum hoc maius miraculum dicitur »; I, q. CV, a. 8 c.

[3]) I, q CV, a. 8 c., et *Contr. Gent*, lib. III, c. 101.

serie miraculorum designari possunt, quorum *supremum* tenent miracula *quoad substantiam*, seu in eo, in quod fiunt; *medium* miracula *quoad subiectum*, seu in eo, in quo fiunt; et *infimum* miracula *quoad modum*, seu in modo, quo fiunt. Hinc miraculum prima, et potiori rationi ita dividitur, ut sit vel *quoad substantiam*, vel *quoad subiectum*, vel *quoad modum*.

374. Miraculum quoad substantiam dicitur opus, quod vires totius naturae creatae essentia sua superat, ita ut nulla ratione ab aliqua causa creata effici possit; unde *simpliciter miraculum* vocatur. Huiusmodi est, e. g., compenetratio duorum corporum, quae in resurrectione I. Christi ex sepulchro non aperto, atque in Eius ingressu ad discipulos suos, ianuis clausis, evenit, quippe quod, cum omne corpus sit naturaliter impenetrabile, compenetrationem duorum corporum omnis creata vis nullo modo efficere potest [1]. Miraculum vero *quoad subiectum* dicitur opus, quod vires totius naturae creatae superat non essentia sua, sed propter conditionem subiecti, in quo fit, ita ut causae creatae similia illi efficere valeant, sed non in subiecto, in quo illud efficitur. Ita certum nobis est causas creatas vitam, et visionem in rebus producere, quia vivens a vivente gigniur, atque visio in animali perfecto ab alio animali per generationem produciur. At certe vitam in mortuo exsuscitare, aut visionem coeco restituere nulla alia causa potest, sed solus Deus, qui viventia e nihilo eduxit, animaliaque perfecta visione ornavit [2]. Miraculum *quoad modum* est opus, quod nec propter essentiam, nec propter subiectum, sed propter modum, quo fit, vires totius naturae creatae supergreditur. Huiusmodi miracula existunt, cum aegrotus sine praeviis remediis, et sine ulla crisi convalescit, viresque corporis subito resumit [3], vel cum tempestas in tranquillitatem subito mutatur [4].

---

[1]) Huius generis quoque sunt splendor a vultu Mosis egrediens, nativitas I. Christi ex Virgine ante partum et in partu, multiplicationes rerum, uti panum, et piscium, et conversiones unius rei in aliam, ut aquae in vinum. Cf Benedictum XIV, *Op. cit.*, lib. IV, pars I, c. 4.

[2]) Multa miracula huius secundi generis diserte narravit s. Augustinus in lib. III *De Trinit.*, c. V, n. 11.

[3]) Id intelligendum est de morbis, quos progressu temporis, artisque medicae auxilio depellendi spes adhuc est. Nam, si de morbo agatur, qui nec ullis viribus naturae, nec ulla vel exquisita arte medica depelli quit, sanationes sunt miracula secundi gradus, seu *quoad subiectum*, quia ipsis sanitas restituitur subiecto, quod non est eius capax. Cf Card. Brancatum de Laurea, *In lib. III Sent.*, disp. XX *De miraculis.*

[4]) Quod I. Christus praestitit, cum *imperavit ventis, et mari, et facta est tranquillitas magna*; Matth., VIII, 26.

375. Miracula primi, et secundi gradus vocantur quoque miracula *secundum rem*; quia, statim ac visa, aut audita sunt, operationem Dei manifestant, cum in miraculis tertii gradus necesse sit expendere, num eo modo facta sint, quo naturaliter contingere nequeunt. E. g., si compertum fuerit aliquam sanationem esse miraculosam secundum rem [1], supervacaneum est inquirere, num in instanti, an progressu temporis, et utrum arte medica, an sine hac evenerit; contra ea necesse est haec duo inquirere, si sanationem esse miraculum secundum modum constet [2].

376. Miracula trium graduum, quae modo recensuimus, *supra*, vel *contra*, vel *praeter* naturam cum eodem Aquinate dici possunt.

Miraculum *supra naturam* fieri dicitur, cum patet illud superare vires totius naturae creatae, eo quod quaevis natura illum effectum vel omnino producere non potest, vel illum producere non potest in eo subiecto, in quo productum conspicitur [3]. Miraculum vero *contra naturam* patrari dicitur, si in rebus, in quibus fit, « remanet, ut s. Thomas ait, dispositio contraria ad effectum, quem Deus facit [4]». Huiusmodi miraculum factum est, cum ignis pueros Babylonis non combussit, remanente in eo virtute, qua ministros regis incendit [5]. Denique dicitur miraculum esse *praeter naturam*, cum notum est illud esse effectum, quem natura quidem potest producere, sed non illo modo, quo re vera producitur, vel non in illo subiecto, in quo producitur. Puta ranas existere, manum arescere, et ventrem ex aliqua potione putrescere miracula per se non sunt, quia huiusmodi e-

---

[1]) Nempe, ex eo quod subiectum, cui sanitas restituitur, per se capax sanitatis non est. Vid. p. 450, not. 3.

[2]) Cf Card. Brancatum, *Op. cit.*, ibid., et Benedict. XIV, *Op. cit.*, lib. IV, pars I, c. 8.

[3]) *Qq. dispp.*, *De Pot.*, q. VI, a. 2 ad 3, et *In lib. II Sent.*, Dist. XVIII, q. 1, a. 3.

[4]) *Qq. dispp.*, *De Pot.*, loc. cit.

[5]) Haec duo genera miraculorum illis respondent, quae *secundum substantiam*, vel *secundum subiectum* appellantur. Nemo existimet, cum Deus miraculum in re patrat, non posse in ea manere dispositionem contrariam ad effectum miraculosum, quia naturalis est cuilibet rei potentia obedientiae iam a nobis explicata. Etenim actio immediata Dei, ad quam in se recipiendam quaelibet res, propter potentiam obedientiae, comparata est, non destruit dispositiones eius naturales ad producendos effectus sui proprios, sed duntaxat aliquem eorum effectum impedit. Quare, cum aliqua res ex virtute Dei effectum dispositioni suae proprium non producit, dispositio ad illum producendum in ipsa non cessat. Ita ignis in fornace Babylonis, dum pueros non combussit, vim comburendi non amisit, quia simul ministros regis combussit.

ventus per se vires naturae non superant. Ast Aegyptum repente ranis ubique scatere, manum Ieroboami, quae ad mortem Prophetae inferendam extendebatur, subito arescere, et ventrem adulterae ex aqua zelotypiae epota putrefieri, sunt miracula praeter naturam, quia ista iis, quibus effecta sunt, modis nulla causa creata praestare poterat [1]. Perspicuum vero est non solum miracula, quae supra naturam, sed etiam ea, quae contra, et praeter naturam sunt, ordinem totius naturae supergredi, quia nulla vis creata potest ullum effectum producere in re, in qua dispositio contraria ad effectum producendum naturaliter inest, atque omnis res naturalis, cum necessario operetur, non modo determinatum effectum producit, sed determinatos modos illum producendi sectatur. Haec est ratio, ob quam miracula aut *supra*, aut *contra*, aut *praeter* naturam fieri promiscue dicantur.

377. Ex omnibus, quae de diversis speciebus miraculi statuimus, facile intelligi potest, quid *mirabile* a *miraculo* differat. En brevem, luculentamque theoriam s. Thomae: Ad efficiendum mirabile duo requiruntur: 1° ut causa eius sit occulta; 2° ut in re, in qua fit, a iquid ipsi repugnans esse putetur. Iam utrumque duobus modis contingere potest. Etenim causa eventus, quem admiramur, vel est occulta *secundum se*, hoc est, eiusmodi, ut omnes homines lateat, vel occulta *quoad nos*, hoc est, eiusmodi, ut quosdam solum lateat. Item eventui, quem admiramur, vel vere est aliquid repugnans in re, ad quam eventus pertinet, vel apparet esse, dum vere non est [2]. Si causa eventus, quem admiramur, est simpliciter, seu *secundum se* occulta, atque in re, circa quam ipsa versatur, est contraria dispositio ad ipsum producendum, eventus est illud, *quod miraculum* vocatur, quia Deus, quippe qui *in rebus* omnibus *secretissime operatur*, est causa *occultissima, et remotissima a nostris sensibus*, atque Ipse tantum in rebus operari potest aliquid, ad quod res non sunt comparatae. Sin causa eventus non omnibus, sed quibusdam dumtaxat sit occulta, neque in re sit aliquid, quod ei vere repugnat, sed solum secundum *opinionem*, seu apparenter, effectus *mirabilis* vocatur [3].

---

[1]) Cf s. Thom., *Qq. dispp.*, *De Pot.*, ibid. Quae *praeter naturam* vocantur miracula, ad miracula *quoad subiectum*, vel *quoad modum* facile revocantur.

[2]) Res miraculo, quod in ipsa fit, uti ex dictis patescit, repugnat vel *quoad substantiam*, vel *quoad subiectum*, vel *quoad modum*. Miracula autem *contra naturam* a caeteris distinguuntur eo quod contraria in rebus, dum in ipsis fiunt, dispositio ad effectus sibi proprios producendos remanet.

[3]) « Et ideo, ita sanctus Doctor concludit, illa, quae sola virtute Divina

378. Quo autem miracula veri nominis a mirabilibus discernantur, quemadmodum doctissimus Pontifex Benedictus XIV scite monuit, oportet non solum eventus naturales cum exploratis naturae legibus comparare, sed etiam inspicere 1° ingenium, indolemque eius, qui miraculum operatur, num sit pietate, animique demissione insignis, necne; 2° modum operandi, scilicet num omnia, quae miraculum concomitantur, redoleant religionem, gravitatem, et modestiam, nihilque superstitiosi, et ridiculi prae se ferant; 3° finem cum operis, tum operantis, hoc est, num opus ad cultum Dei promovendum, hominumque corda amore Dei inflammanda spectet, et num operans gloriam Dei unice quaerat, an propriam gloriam, et lucrum aucupetur; 4° praestantiam, durationemque effectus, quia opera Dei sunt firma, praestigiaque cito evanescunt [1].

379. Quoniam miraculi notionem, diversasque species novimus, haud difficile nobis erit quasdam falsas eius definitiones refellere. Hae duplicis generis sunt. Aliae enim ab incredulis confictae sunt, ut veram notionem miraculi perverterent, atque illa, quae a Christianis enarrantur, miracula esse meros effectus naturales evincerent; aliae vero ab Apologetis Christianis excogitatae sunt, quia ipsis difficultates Incredulorum facilius exsufflare posse sibi persuaserunt.

380. Inter definitiones primi generis maxime commemoranda est definitio Spinosae, quippe quam omnes Increduli, et Deistae probarunt. Spinosa docuit miraculum « nihil aliud significare, quam opus, cuius causam naturalem exemplo alterius rei solitae explicare non possumus, vel saltem ipse non potest, qui miraculum scribit, aut narrat [2] ». Hinc cohaerenter statuit « nomen miraculi nonnisi

---

fiunt in rebus illis, in quibus est naturalis ordo ad contrarium effectum, vel ad contrarium modum faciendi, dicuntur proprie miracula; ea vero, quae natura facit, nobis tamen, vel alicui nostrum occulta, vel etiam quae Deus facit, nec aliter nata sunt fieri, nisi a Deo, miracula dici non possunt, sed solum mira, vel mirabilia » (*Qq. dispp.*, *De Pot.*, q. VI, a. 2 c.). Idem Aquinas advertit mirabile esse miraculum *quoad nos*, sed *non simpliciter*. « Nobis non est, ait omnis virtus naturae creatae nota; ideo cum aliquid fit praeter ordinem naturae creatae nobis notae per virtutem creatam nobis ignotam, est miraculum quoad nos . . . *sed* non simpliciter » (I, q. CX, a. 4 ad 2; cf s. August., *De Trinit.*, lib. III, c. 7, 8, et 10). Consulendus est de hac re Gabriel Biel, *In Sent.* lib. II, Dist. VIII, q. 2.

1) *Op. cit.*, lib. IV, c. 4.

2) *Tractatus theologico politicus*, c. VI, *De miraculis*, *Opp.* t. I, p. 237, ed. Paulus. Vbi etiam inquit: « Sicut scientiam illam, quae captum hominis superat, divinam, sic opus, cuius causa vulgo ignoratur, divinum, sive Dei opus vocare consueverunt homines (p. 233); atque *ibid.* : « Vulgus itaque opera Dei insolita vocat miracula, sive Dei opera »; *ibid.*

respective ad hominum opiniones posse intelligi [1]». Omissis Hobbesio [2], aliisque multis, maxime nuperis [3], quorum definitiones in idem, ac spinosistica, redeunt, adnotamus Lockium quoque a definitione Spinosae parum, aut nihil abhorruisse, quia miraculum ab eo definitum est « operatio in sensus incurrens, quae, cum captum spectatoris superet, eiusque iudicio cursui naturae constituto repugnet, ab eo divina existimatur [4] ».

381. Iam, quod ad Spinosam attinet, hic illud, quod est mirabile *per se*, et *absolute*, cum eo confudit, quod est mirabile *respective*, hoc est, cum eo, quod, qui causam eius ignorat, admiratur. At miraculum, uti diximus, a Theologis, et Philosophis Christianis vocatur illud, quod est mirabile *per se*, et *absolute*, non vero illud, quod est mirabile *respective*. Spinosa igitur ea, quam tradidit, notione miraculi miraculum re ipsa sustulit. Definitio Lockii, cum sit spinosisticae adfinis, in idem, ac ista, vitium incidit. Namque, Lockii sententia, 1° vera miracula pro falsis habenda sunt, si spectatorum opinione consueto cursui naturae non adversentur, atque e contrario ficta, et falsa miracula pro veris habenda sunt, si spectatores causas naturales illorum detegere non valeant, eaque consueto cursui naturae contraire opinentur; 2° eadem miracula simul vera, et falsa existimanda sunt, si a diversis spectatoribus diversa de illis iudicia fiant. Atqui, si haec duo admittantur, dicendum est miraculum esse aliquid mirabile *respective*, non vero, quemadmodum Theologi, et Philosophi christiani docent, mirabile *absolute*. Ergo definitio lockiana, perinde ac spinosistica, veram notionem miraculi non complectitur.

382. Multae sunt definitiones secundi generis; sed, reliquis omissis, quorum vitia facile est detegere, definitio Houtevillei [5] expendenda nobis est; haec enim gravi quidem, sed occulto vitio laborat;

---

1) *Op. cit.*, ibid.

2) *Leviathan*, c. 37, ed. cit.

3) Hos recensuit Bretschneider, *Enodatio systematica notionis dogmaticae*, p. 254 sqq, ed. 3, Lipsiae 1825, et *Enchirid. dogmaticae*, I, p. 183 sqq, Lipsiae 1828.

4) *Sermo de miraculis*, *Opp. post.* (angl.), p. 217, Lond. 1706.

5) Houteville, *La religione cristiana provata da' fatti*, trad. dal franc., lib. I, c. 6, t. II, p. 37 sqq, Napoli 1780. Cl. Auctor in altera editione, quam versio italica secuta est, sententiam suam emollivit, atque in *Epist.*, quam ei praemisit (t. I, p. 36 sqq, ed. cit.), aperte declaravit se non proposuisse, quid ipse sentiret, sed eo spectasse, ut absurdam theoriam Spinosae de miraculis ex ipsis eius principiis, seu, quemadmodum aiunt, *ad hominem* confutaret.

ex quo factum est, ut diutina, vehemensque de ipsa lis inter Philosophos existeret. Itaque Houtevilleus in ea sententia versatus est, Deum in ipsa creatione mundi generales quasdam leges statuisse, et secundum ipsas ita disposuisse causas naturales, ut ex primaeva constitutione mundi non solum phaenomena ordinaria, sed etiam extraordinaria, quae miracula dicuntur, certis temporibus necessario dimanarent [1].

383. Ast haec notio miraculi, quam fere omnes Philosophi Christiani, atque Apologetae impugnarunt [2], et falsa est, et ad negationem ipsius miraculi ducit. Falsa quidem est, quia non modo non est credibile, sed omnino impossibile ex legibus generalibus mundi effectus dimanare non modo contrarios effectibus, qui ab illis constanter dimanant, sed etiam naturis rerum, ad quas illae leges pertinent, superiores. Quisnam sibi unquam persuadebit eventus, qui omnem vim naturae, eodem Houtevilleo fatente, longe superant, esse effectus, qui actionem naturae necessario consequuntur? Praeterea ad ipsam miraculi negationem ducit. Nam, si miracula sunt effectus legum generalium mundi, quae, cum sint cursui naturae contrariae, homines latent, omnino dicendum est secundum Spinosam miracula non esse eventus contra, vel supra, vel praeter leges naturae, sed eventus mere naturales, quos miracula existimamus, et dicimus, quia illorum causas ignoramus. Certe, si quis e Spinosae schola ita contra Houtevillei

---

1) Houtevilleo praecesserat Malebranchius, quippe qui autumavit « miracula saepe esse consecutiones quarumdam legum generalium, quae nobis latent » (*Entretiens sur la métaph.*, Entr. VIII, § 3, p. 120, et 121, ed. cit.). Ipse alibi statuit Deum neque in ordine naturae, neque in ordine gratiae posse quidquam operari, nisi secundum voluntatem generalem, hoc est, secundum quasdam leges generales, quas ipse sibi constituit, cum Eum dedeceat secundum leges particulares operari (*Traité de la nat. et de la grace*, Eclairc. I, n. 6, Amsterdam 1680). Sed Malebranchius non sibi constitit, quia alibi (*De inquir. ver.*, Illustr. ad lib. VI, c. 3, part. 2, t. II, p. 322, ed. cit.) duo miraculorum genera recensuit, unum, quod ex legibus generalibus, alterum, quod ex legibus particularibus naturae evenit sed hoc secundum sapientiam Dei fere dedecere dixit. Alibi (*Traité de la nat. et de la grace*, disc. I, art. 59, ed. cit.) miracula non fieri secundum leges generales asseruit. Malebranchio, et Houtevilleo successit Bonnetus, qui « miracula ambitu legum naturae contineri, nihilque aliud esse, nisi modificationes earumdem legum » contendit; *Recherches philosophiques sur les preuves du Christianisme*, c. 5, ed. 2, Genève 1771.

2) Vid. prae multis De Corvelles, *Dissert. sur la nature, les charactères distinctifs, et la fin des vrais miracles*, Cabilone 1777, et Ant. Valsecchi, *De' fondamenti della Religione* etc., lib. II, c. 16, § 9, t. II, p. 241, Padova 1768.

sententiam argumentaretur, nihil ei responderi posset. Etenim 1° nemo negare potest illud, quod ex legibus generalibus dimanat, esse naturale, proindeque, si miracula ex legibus generalibus dimanant, ea esse effectus naturales; 2° inter hosce effectus, quos miracula dicimus, non aliud discrimen, Houtevillei sententia, statui posse, quam quod illorum causae sunt nobis occultae, horum autem notae [1].

ARTICVLVS QVINTVS

De miraculorum possibilitate

384. Quae de miraculi notione, diversisque speciebus hactenus disseruimus, Deum posse efficere miracula pro re certa sumunt. Ast id negant, post Spinosam, omnes Pantheistae; hi enim, cum teneant leges naturae esse necessarios, immutabilesque modos, quibus Deus, seu Absolutum se evolvit, inde cohaerenter colligunt nullum phaenomenum posse existere, quod consueto cursui naturae adversetur [2]. Consentiunt cum Pantheistis post Hobbesium [3], et Lockium [4] om-

---

1) Houtevilleus contendit miraculum, etsi ex legibus generalibus naturae profluat, esse tamen opus supernaturale, propterea quod, cum leges generales, ex quibus illud profluit, sint non solum nobis ignotae, sed etiam contrariae legibus, quas inter nos observamus, haud possibile est ullum hominem posse tempus cognoscere, in quo illud evenire debet; unde, cum thaumaturgi miraculum enuntiant, effectum naturae humanae viribus superiorem efficiunt. At 1° ipse pro concesso sumit miraculum esse effectum, qui vires naturae humanae, non vero totius naturae creatae superat; 2° si ipsius sententia vera esset, thaumaturgus non efficeret opus, quod vires naturae humanae, vel totius naturae creatae superat, sed dumtaxat praevideret tempus, in quo aliquis effectus naturalis insuetus evenire deberet; quod et miraculum cum prophetia confundit, et communi omnium persuasioni de natura miraculi adversatur. Hinc vapulat quoque Seiler, qui post Ioan. Clericum (*Opp. phil.*, t. II, p. 136 sqq, Lipsiae 1710) essentiam miraculi non in suspensione alicuius legis naturae, sed in praevisione thaumaturgi ponendam esse docuit. Vid. eius opus, *Rationabilis assensus veritati Religionis Christianae* (germ.), Erlang. 1813.

2) « Cum autem, ait Spinosa, nihil, nisi ex solo divino decreto necessario verum sit, hinc clarissime sequitur leges naturae universales mera esse decreta Dei, quae ex necessitate, et perfectione divinae naturae sequuntur. Si quid igitur in natura contingeret, quod eius universalibus legibus repugnaret, id decreto et intellectui et naturae divinae necessario etiam repugnaret; aut si quis statueret Deum aliquid contra leges naturae agere, id simul cogeretur statuere, Deum contra suam naturam agere, quo nihil absurdius »; *Tract. theol.* etc., c. cit., p. 235. Idem saepe inculcavit in toto capite, maxime, p. 233-240, ed. cit.

3) *Op. cit.*, ibid.—4) *Op. cit.*, ibid.

nes Deistae, atque Increduli saec. XVII, et XVIII, quippe qui, ut suo loco dicemus, vel omnem Providentiam Deo denegant, vel generalem dumtaxat Ei concedunt. Et sane ab illis, qui Deum rebus mundanis vel omnino non providere, vel saltem nullam eventuum particularium curationem habere sentiunt, nulla miracula admitti possunt, quia miracula sunt effectus particulares, quos Deus in mundo aspectabili immediate producit [1]. His hodie adstipulantur Simonus [2], Saissetus [3], aliique *Spiritualistae* appellati, qui, sublata speciali Providentia Dei, miracula haud possibilia esse concludunt. Nec alia est opinio Rationalistarum; namque hi omnia miracula, quae Sacrae Litterae narrant, veluti mythos interpretantur, non aliam ob causam, quam quod notionem miraculi esse prorsus absurdam rentur [4]. Vt unum Straussium nominemus, qui cuncta commenta Rationalistarum in unum collegit, hic pro primo canone critices statuit historicas non esse, sed mythicas illas narrationes Evangeliorum, quae cum legibus experientia universim exploratis non concordant, quia facta experientiae legibus adversantia contingere haud possibile est [5]. Denique Positivistae Galliae [6], et Germaniae [7],

---

[1]) Increduli in possibilitate miraculorum impugnanda vehementer adlaborarunt, quia miraculum illustre et firmum argumentum est veritatis Religionis Christianae, quam ipsi ex mundo exterminandam impio conatu susceperant. Longum Apologetarum indicem, qui argumento a miraculis petito ad veritatem Religionis Christianae comprobandam usi sunt, videsis, ut multos antiquiores omittamus, apud Stäudlin, *Dogmatica, et hist. dogmat.*, t. I, p. 319 sqq, Gottingae 1800, et Tschirners, *Historia apologetic.* etc. t. I, Lipsiae 1805.

[2]) *Op. cit.*, Part. II, p. 247 252, ed. cit.

[3]) *Essai de phil. relig.*, Part. II, Medit. IX, t. II, p. 201, ed. cit.

[4]) Vid. Ammon, *Opusc. theol.*, Comm. VIII, *De notione miraculi*, p. 139 sqq, Gott. 1803, et *Summa theol. Christ.*, Particula II, § 24, et 25, p. 48-51, ed. 4, Lipsiae 1830, et qui eius *Summam theol.* auxit, dilatavitque, Wegscheider, *Instit. theol. Christ. Dogmat.*, c. 2, § 49, p. 204, ed. 7, Halae 1833. Multas, diversasque methodos interpretandi miracula, quae a Rationalistis adhibitae sunt, videre licet apud Bretschneider, *Enod. system.* etc., p. 255 sqq, ed. 2, Lipsiae 1819, et Hase, *Vita Iesu* (germ.), p. 69 sqq, Lipsiae 1829.

[5]) Strauss, *Vie de Jésus*, trad. par Littrè, art. I, § 14, t. I, p. 88, Paris 1839.

[6]) E. g., Littrè, *Préf. à la* Vie de Jesus de Strauss, 2 ed., Paris 1853, et *Revue des deux mondes*, 15 févr. 1856, et Renan, *Les historiens critiques* etc., § 5. *Etudes d' hist. religieuse*, p. 200 sqq, ed. 5, Paris 1862.

[7]) Audiatur Büchner: « Optimo iure licet nobis firmitate scientiae, quoad excogitari potest, maxima asserere, nullum dari miraculum, sed quidquid fit, quidquid factum est, et quidquid fiet, fieri factum esse, et factum iri non alio modo, quam naturali » (*Op. cit.*, p. 34). Pro eadem sententia Vogt, Feuerbach, Cotta, Giebel, aliique ab eo laudantur; vid. p. 33 43.

eo quod, ut vidimus, omnes eventus mundi esse effectus necessarios evolutionis materiae primitivae volunt, contra possibilitatem miraculorum vehementer debacchantur.

385. Contra hos omnes Deum efficere posse miracula hic ostendamus oportet. Quod ut luculenter praestemus, advertendum nobis est cum s. Thoma [1], miraculum, uti ex dictis patet, existere, vel cum Deus in rebus aliquid novi facit, quod natura efficere non potest, vel cum effectum impedit, qui ab actione alicuius causae naturalis consequi deberet. Puta, ut exempla ab eodem Doctore mutuemur, si Deus coeco visionem restituit, aliquid novi in coeco efficit, quod natura efficere non potest, quia coecus visionem, quam amisit, naturaliter rursus acquirere non potest; si autem efficit, ut ignis non comburat, impedit combustionem, quae est effectus proprius ignis.

386. Iam Deus in rebus utrumque posse efficere certo certius est. Quod ad primum attinet, quoniam Deus omnes res condidit, easque conservat, et gubernat, dubitari non potest, quin Deus possit quosdam effectus in mundo operari, quos causae naturales producere nequeunt [2]. E. g., si Deus corpus humanum organo visionis donavit, nonne potest in coeco ipsum a vitio, quo laborat, cuiusque causa visioni ineptum est, liberare, atque hoc pacto efficere, ut coecus vim videndi rursus adquirat? Si Deus omnia viventia creavit, nonne potest vitam largiri vel plantae, ut rursus floreat, fructusque edat, vel cadaveri, ut homo reviviscat? Si Deus triticum creavit, hominesque artem conficiendi panis edocuit, nonne potest quinque panes ita multiplicare, ut non modo quinque millia hominum nutriant, sed etiam multa illorum fragmenta supersint? Quod ad alterum spectat, id quoque facile expediri potest. Nam, si Deus res naturales ita inter se colligavit, ut actio unius actionem alterius quandoque impediret, quisnam sibi persuadere potest Eum non posse actione sua prohibere, quominus actiones rerum naturalium effectu suo interdum frustrentur? Enimvero nemo non experitur se non raro impedire, quin corpus deorsum cadens terram, ad quam vi gravitatis tendit, tangat, aut saepe motui corporis obicem ponere, ut corpus vel quiescat, vel alio cursum suum convertat. At, si homo haec, aliaque huiusmodi praestare potest, nemo certe negabit Deum, qui ubique est, et opera-

---

1) *Qq. dispp.*, *De Pot.*, q. VI, a. 1 c., et a. 2 ad 3.

2) « Deus aliquid, aiente s. Bonaventura, habet de nobilitate causae universalis, quia potest in plurimos effectus, similiter aliquid de causa particulari, quia immediate, et sufficienter potest in effectum quemlibet »; *In lib. I Sent.*, Dist. XXXV, a. I, q. 2 *ad arg.* Cf *ibid.*, lib. II, Dist. I, p. I, a. II, q. 2 *ad arg.*

tur, cuiusque virtus humanam infinite excedit, potuisse hominem e tecto praecipitem in aere suspendere, ut eum a mortis periculo liberaret, aut cursum diurnum Solis retardare, ne lux ad hostem exterminandum Iosue deficeret[1]. Illud quidem inter actiones rerum creatarum, et actiones Dei, a quibus effectus causarum naturalium impediuntur, interest, quod illae ordine naturali continentur, hae autem vel *quoad substantiam*, vel *quoad modum* vires naturae praetergrediuntur, prout effectus causae naturalis vel a nulla re creata absolute impediri potest, vel impediri absolute potest, sed non in iis adiunctis, in quibus a Deo miraculum efficitur.

387. Huic argumento ab ipsa natura operationum miraculosarum petito aliud adiicere nobis licet, quo potentia patrandi miracula in Deo luculenter adstruitur. Et sane Deus, ut in *Theod.* ostendemus, non ex necessitate, sed ex liberrima voluntate ordinem, qui in mundo conspicitur, constituit. Iam, si ordo mundi non ex necessitate sui, sed ex liberrima Dei voluntate existit, nihil prohibet, quin Deus aliquid praeter ordinem naturae operari, seu, quod idem valet, miracula patrare possit[2].

388. Vt res clarior fiat, iuvat argumenta expendere, quae post Spinosam[3] recentes increduli congesserunt, et hodierni Rationalistae adhuc inculcant.

1° Obii. Leges naturae generales sunt mera decreta Dei; atqui haud possibile est aliquid fieri, quod decretis Dei adversatur; ergo nihil contra leges generales fieri potest.

389. Resp. *Dist. mai.* Si considerentur relatae ad Deum, qui auctor illarum est, *conc. mai.*; sin relatae ad ipsas res, quae illis legibus continentur, *neg. mai.; conc. min.; neg. cons.* Leges naturae, si relatae ad Deum considerentur, procul dubio mera decreta Dei sunt, quia Deus mundum illis regi decrevit; sin ad ipsas res, quae illis reguntur, non sunt proprie decreta Dei, sed potius effectus decretorum Dei, quia mundus illis legibus regitur, ex eo quod Deus ipsum illis regi decrevit. Hinc, si leges naturae considerentur, prout in Deo sunt, hoc est, prout sunt decreta Dei, nihil certe fieri potest, quod illis adversatur, quia leges mundi hoc modo consideratae sunt ipsa essentia Dei; at vero, si considerentur, prout sunt in ipsis re-

---

[1]) Apposite s. Thomas: « Quanto aliqua virtus activa est altior, tanto eamdem rem potest perducere in altiorem effectum »; *Qq. dispp.*, *De Pot.*, q. VI, a. 1 ad 18.

[2]) Cf s. Thom., I, q. CV, a. 6 c.; *Contr. Gent.*, lib. III, c. 99; *Qq. dispp.*, *De Pot.*, q. VI, a. 1 c.

[3]) *Tract. theol. polit.*, c. cit.

bus, hoc est, prout sunt effectus decretorum Dei, non repugnat aliquid fieri, quod ipsis adversatur, quia Deus eadem voluntate, qua leges in mundo esse decrevit, quidquam praeter illas agere potest [1].

390. Inst. Atqui, etiamsi dicatur leges mundi generales, prout ad res referuntur, esse effectus decretorum Dei, non vero ipsa decreta, haud inde fluit posse aliquid contra ipsas fieri. Ergo etc.

391. Resp. *Neg. min. sub. Prob. min. subs.* Effectus decretorum sunt necessarii, quippe quod cuncta decreta Dei sunt necessaria; atqui contra ea, quae necessario eveniunt, nihil fieri potest; ergo contra leges ex illa etiam parte consideratas, qualenus effectus decretorum Dei sunt, nihil fieri potest.

392. Resp. *Neg. mai. Prob. mai.* Quoniam in Deo voluntas ab intellectu non distinguitur, consequens est Deum, quemadmodum res, uti sunt, intelligit, ita ipsas, uti sunt, velle, sive, quemadmodum obiectum intellectus est necessarium, ita necessarium quoque esse obiectum voluntatis. Atqui, si Deus vult res, uti sunt, decreta, quibus leges illarum statuit, sunt necessaria, proindeque necessariae leges, quae illorum effectus sunt. Ergo etc.

393. Resp. *Neg. mai., et paritatem.* Haec obiectio fundamentum secundae argumentationis impugnat. Nos enim ex eo, quod Deus hunc ordinem rerum libere constituit, facile deduximus Eum posse interdum aliquid praeter ipsum operari. Contra ea, Spinosa, ut Deum non posse quidquam agere praeter ordinem mundi evinceret, statuit Eum non libere, sed necessario hunc ordinem mundi constituisse. Sed argumentum, quo ad id probandum usus est, s. Thomas iam sibi proposuerat [2], et luculenter confutaverat. Sanctus Doctor adver-

---

[1]) « Hanc, s. Augustinus ait, etiam appellamus naturam, cognitum nobis cursum, solitumque naturae, contra quem Deus cum aliquid facit, magnalia, vel mirabilia nominantur. Contra illam vero summam naturae legem, a notitia remotam, sive impiorum, sive adhuc infirmorum, tam Deus nullo modo facit, quam contra se ipsum non facit »; *Contr. Faust.*, lib XXVI, c. 3.

[2]) Vid. I, q. XIX, a. 3. Ibi, cum sexto loco hanc obiectionem proposuisset, « Quidquid Deus scit, ex necessitate scit. Sed, sicut Scientia Divina est Eius Essentia, ita Voluntas Divina. Ergo quidquid Deus vult, ex necessitate vult », ipsam ita solvit: « Dicendum, quod sicut Divinum Esse in se est necessarium, ita et Divinum velle, et Divinum scire. Sed Divinum scire habet necessariam habitudinem ad scita, non autem divinum velle ad volita; quod ideo est, quia scientia habetur de rebus, secundum quod sunt in sciente; voluntas autem comparatur ad res, secundum quod sunt in seipsis. Quia igitur omnia alia habent necessarium esse, secundum quod sunt in

tit intelligere, et velle non distingui inter se, si considerentur in Deo, quippe quod, prout in Deo sunt, unum, idemque sunt cum Essentia Divina; sed, si relata ad res considerentur, unum ab altero distingui. Etenim, quoniam cognitio, ut vidimus [1], in ipso subiecto cognoscente perficitur, perspicuum est res a Deo sciri, prout ipsae in Eo sunt; atqui quidquid in Deo est, ab Eius essentia realiter non distinguitur; ergo res, prout a Deo sciuntur, ab Essentia Dei non discriminantur. Vnde *divinum scire* idem est, ac *divinum esse.* E contrario, cum voluntas ad res referatur, prout hac in se ipsis sunt, patet Deum velle res, non prout hae in Eo sunt, sed prout sunt in se ipsis. Atqui res, prout in se ipsis sunt, a Deo realiter distinguuntur. Ergo res spectatae, prout in se sunt, realiter distiuguuntur ab Essentia Dei. Quare *divinum velle* ad res relatum idem non est, ac *divinum esse.* Ex quo facile conficitur Deum non velle res, quae extra se sunt, eadem necessitate, qua illas scit; quia quidquid est unum cum essentia Dei,est absolute necessarium, sed quidquid existit extra Deum, non est absolute necessarium.

394. Obii. 2° Si miracula fierent, leges naturae essent mutabiles. Atqui leges naturae esse mutabiles repugnat tum ex parte Dei, quia repugnat voluntatem Dei, qui illas constituit, esse mutabilem, tum ex parte ipsius naturae, quia, cum naturae rerum sint fixae, et determinatae, determinatae etiam, proindeque immutabiles esse debent leges, quibus ipsae gubernantur. Ergo miracula fieri haud possibile est.

395. Resp. *Conc. mai.; neg. min.; neg. conseq.* Et sane neque ex parte Dei, neque ex parte ipsius naturae quidquam prohibet, quin leges particulares aliquando mutentur. Non quidem ex parte Dei. Etenim Deus, cum leges naturae liberrime statuisset, illas eadem voluntate, qua constituit, quoties ordo Providentiae id expostulat [2], mutare, aut suspendere potest. Neque idcirco mutari Deus dicendus est. Nam « Deus, ait s. Thomas, ab aeterno praevidit, et voluit se facturum, quod in tempore facit. Sic ergo constituit naturae cursum, ut tamen praeordinaretur in aeterna sua vo-

---

Deo, non autem secundum quod sunt in seipsis, habent necessitatem absolutam, ita quod sint per seipsa necessaria; propter hoc Deus quaecumque scit, ex necessitate scit; non autem quaecumque vult, ex necessitate vult ».

[1]) Vol. I, *Dynamil.*, c. II, et III passim.

[2]) « Cursum naturae servari est conveniens secundum quod est a Divina Providentia ordinatus. Vnde, si ordo Divinae Providentiae habet, quod aliquid secus agatur, non est inconveniens »; *Qq. dispp.*, *De Pot.*, q III, a. 1 ad 14.

luntate, quod praeter cursum istum quandoque facturus esset [1] ». Neque ex parte ipsius naturae. Nam, quoniam omnes res a Deo creatae sunt, ab Eoque conservantur, et reguntur, non repugnat, immo consentaneum eis est nutui Dei obedire [2]. Atqui, cum leges mundi ob immediatam, sensibilemque actionem Dei mutantur, res creatae nutui Dei ipsas creantis, conservantis, gubernantisque obediunt. Ergo ex parte naturae non repugnat leges eius aliquando mutari. Nisi quod, cum leges naturae per miracula mutari dicuntur, putandum non est miraculo laedi ullam legem generalem naturae, sed dumtaxat suspendi eius effectum relate ad aliquam rem particularem. « Quando Deus, s. Thomas ait, agit contra cursum naturae, non tollitur totus ordo Vniversi, sed cursus, qui est ex ordine unius rei particularis ad aliam [3] ». Re sane vera Deus, ut diximus, miracula patrat vel quod effectum alicuius causae impedit, vel quod in natura aliquem effectum sensibilem per se, et immediate producit. Iam Deus, cum alterutrum praestat, certe causis naturalibus vim producendi effectus suos non adimit, nec leges, secundum quas suos effectus producunt, destruit. Ita, quod ad primum attinet, si Deus efficit actione sua, ut corpus, quod, ob legem gravitatis, deorsum tendit, in aere suspendatur, certe legem gravitatis non destruit, quia corpus secundum legem gravitatis, si a vi maiori impediatur, ad centrum non pervenit. Qua in re miraculum in eo conspicitur, quod impedimentum descensui gravis a nulla causa creata, sed a Deo immediata actione ponitur. Quod vero ad alterum spectat, cum Deus mortuum ad vitam revocat, destruitne legem naturalem, qua vivens a vivente generatur? non quidem, sed tantum animam cum corpore, a quo seiuncta erat, rursus coniungens, corpori mor-

[1]) *Qq. dispp.*, *De Pot.*, loc. cit. ad 6.

[2]) « Dicendum, inquit s. Bonaventura, quod competit naturae uniuscuiusque rei obedire Creatori, et illud est conveniens suae naturae, quod Creator iusserit, quod si prius non sit conveniens, postea fit conveniens » (*In lib. IV Sent.*, Dist. XII, p. 1, a. 1, q. 2 *ad arg.*). Quandoquidem autem omnes creaturas nutui Creatoris obedire oportere est lex suprema, et necessaria mundi, idcirco idem Seraphicus Doctor advertit nihil unquam posse fieri contra ordinem universalem mundi, sed nihil vetare, quominus aliquid contra ordinem specialem mundi fiat. « Dicendum, ait, quod est ordo naturae specialis, et generalis. Ordo naturae specialis transmutari potest, et destrui, quia potest in alteram differentiam res relabi, sed generalis non. Sic dicendum quod specialis ordo attenditur secundum potentiam naturae specialis; generalis ordo secundum potentiam obedientiae, quae est generalis, contra hunc ordinem non facit, sed contra alium »: *In lib. I Sent.*, Dist. XLII, a. 1, q. 3 *ad arg.* Cf *In lib. IV*, Dist. XII, p. 1, a. 1, q. 2 *ad arg.*, et eumdem s. Thom., *Qq. dispp.*, *De Pot.*, q. VI, a. 1 ad 1.

[3]) *Qq. dispp.*, *De Pot.*, q. VI, a. 1 ad 21.

tuo principium vitae largitur. Vnde, cum Deus mortuum exsuscitat, nec legem ad generationem viventium statutam destruit, nec vivens producit sine principiis, ex quibus vita constituitur. Quae cum ita sint, s. Thomas post s. Augustinum miracula contra naturam haud fieri sapienter asseruit, atque inculcavit [1]. E multis eius argumentis hoc seligimus, quod est breve, atque ex se luculentum: « Omnes creaturae comparantur ad Deum, sicut artificiata ad artificem ; . . . unde tota natura est sicut quoddam artificiatum Divinae artis. Non est autem contra rationem artificii, si artifex aliquid aliter operetur in suo artificio, etiam postquam ei primam formam dedit. Neque ergo est contra naturam, si Deus in rebus naturalibus aliter operetur aliquid, quam consuetus cursus naturae habet [2] ».

CAPVT SEPTIMVM

De origine mundi

Quoniam naturam mundi exploravimus, necesse est, ut de eius origine disseramus, et nonnullas quaestiones, quae de ipsa institui solent, breviter diiudicemus.

ARTICVLVS PRIMVS

Opiniones Philosophorum de origine mundi recensentur

396. Ab historia huius tractationis, prout mos nobis est, ordiamur. Veterum sententiae ad quatuor praecipuas revocantur. Prima eorum est, qui pugnabant mundum non esse aeternum, sed aeter-

---

[1]) Deus, inquit Afer Doctor, creator, et conditor omnium creaturarum nihil contra naturam facit; quia id est naturale cuique rei quod facit, a quo est omnis modus, numerus, et ordo naturae (cf *De nat. boni contr. Manich.*, c. 3). Cui addi potest hic alius locus: « Quomodo est contra naturam, quod fit Dei voluntate, cum voluntas tanti Conditoris conditae rei cuiusque natura sit? « (*De Civ. Dei*, lib. XXI, c. 8). Nihilominus ipse sanctus Doctor docuit miracula, etsi re ipsa non sint contra naturam, tamen quodammodo dici posse contra naturam, quia sunt iis contraria, quae in rerum natura inveniri quotidie experimur. « Sed contra naturam non incongrue dicimus aliquid Deum facere, quod facit contra id, quod novimus in natura »; *Contr. Faust.*, lib. XXVI, c. 3. Cf p. 460, not. 1.

[2]) *Contr. Gent.*, lib. III, c. 100, n. 5. Hinc, si in miraculorum divisione miracula, quae contra naturam fiunt, secundum Apologetas Christianae Religionis, numeravimus, id de naturis particularibus intelligendum est.

nam esse materiam, ex qua mundus effectus fuit. Hanc inter Philosophos graecos amplexi sunt in primis Thales, Anaximenes, Anaximander, caeterique Hylozoitae; deinde Leucippus, Democritus, Epicurus, aliique defensores atomorum; denique Plato. Ast hi omnes ipsam diversis modis exposüerunt. Namque Hylozoitae dixerunt materiam aeternam pollere quadam ingenita vi vitali, per quam omnis varietas rerum mundanarum effecta est [1]. Atomici autem senserunt particulas materiae semper extitisse, et deinceps mundum ab illarum fortuita concursione effectum esse, cum atomi corpulentiores infima, et leviusculae suprema loca petiissent [2]. At Plato a rudi hac, manifesteque absurda theoria abhorrens saepe docuit Deum non produxisse materiam neque *indeterminatam*, seu omnis formae expertem, neque *chaoticam*, seu aliqua rudi forma praeditam, sed dumtaxat ordinem in materia chaotica statuisse, eo quod corpora elementaria primo ab se discrevit, dein ita ea secum composuit, ut harmonia mundi inde efficeretur [3].

397. Secunda sententia est eorum, qui mundum semper extitisse in eo statu, in quo modo est, ideoque esse aeternum senserunt. Missis Alcmaeone Crotoniate [4], Philolao [5], aliisque antiquioribus, huius sententiae praecipuus auctor fuit Aristoteles, quippe qui docuit Deum nec materiae, ex qua mundus constat, nec ordinis, qui inter res materiales est, auctorem esse, sed in centro mundi ita consistere, ut, dum omnia ab eo moventur, atque ad eum tendunt, ipse sit omnium ignarus [6].

---

[1]) Cic., *De fin.* lib. I, c. 6, et *De Nat. Deorum*, lib. I, c. 24, ed. cit.; Lucr. *De creat. nat.*, lib. I, vv. 300 sqq; Lact., *De ira div.*, c. 9, ed. Lenglet-Dufrenoy. Cf Meiners, *Hist. de vero Deo*, p. 520 sqq, Lemgo 1780.

[2]) Vid. p. 232.

[3]) *Tim.*, ed. Bekker, part. 3, vol. II, p. 65 sq, p. 53, ed. H. S.; cf *Politic.*, ed. Bekk., Part. 2, vol. II, p. 280 sqq, ed. H. S., p. 273. De hac doctrina Platonis dignus est, qui legatur H. Martin, *Le Timée* etc., not. LXIV, t. II, p. 179 sqq, ed. cit. Plato placita Anaxagorae excoluit. Is enim docuit quidquid existit semper extitisse, sed non quidem ita, ut modo sunt. Namque minimae illae particulae, ex quibus tota universitas rerum conflatur, immotae erant, atque adeo inter se permixtae, ut illarum qualitates discerni non possent, usque dum *Mens*, sive *Intellectus* illas motu donaverit, ab se discreverit, certoque ordine coagmentaverit. Vid. Schaubac, *Anaxagorae Clazomenii Fragmenta*, pars II, Lipsiae 1827, et Zevort, *Dissert. sur la vie, et la doctrine d' Anaxagore*, part. 3, § 3, p. 177, Paris 1843.

[4]) Laert., lib. VIII, segm. 83.

[5]) *Eclog. physic.*, p. 44, ed. Canter, Aureliae Allobrogum 1609.

[6]) *Nat. ausc.*, lib. VIII, c. 1, et passim; *De Coelo*, lib. I, c. 10-12; *De Gen.*, lib. II, c. 11; *Met.*, lib. XI, c. 7, § 1 sqq, ed. Didot (cf Pererium,

398. Tertia est ss. Patrum, quam Doctores mediae aetatis secuti sunt. Hi, Divina Revelatione freti, tuentur mundum non semper extitisse, sed a Deo *ex nihilo*, hoc est, non ex aliquo, quod ante existebat, cum Ei collibuit, factum esse. Quare statuebant 1° mundum non esse aeternum, sed a Deo factum esse in tempore; 2° tempus non posse dici aeternum ex eo quod assignari non potest ullum determinatum tempus, in quo mundus fuit factus, quia tempus cum productione rerum fluere coepit [1].

399. Quarta a Neoplatonicis conficta fuit, ut doctrinam platonicam de origine mundi cum aristotelica, et christiana componerent. Enimvero Neoplatonici docuerunt secundum Aristotelem mundum esse aeternum [2], et secundum Patres fuisse a Deo creatum, sive, ut haec duo unica enunciatione complectamur, mundum ab aeternitate esse a Deo creatum [3].

De communibus omnium rerum naturalium principiis, et affectionibus, lib. XV, c. 2, p. 465, et 466, Romae 1576, et e nuperis Jul. Simon *De Deo Aristotelis*, Paris 1839). Opinatio de mundi aeternitate, licet e diversis principiis eruta, placuerat Parmenidi (Laert., lib. VIII, segm. 83), et Melisso (Stob., *Eclog. Phys.*, p 44, ed. Canter), qui, quidquid est, esse unum, idque aeternum, et immutabile autumarunt, et mox arrisit Stoicis, qui, ut saepe innuimus, et fusius alias dicemus, Deum materiam, velut animum corpus, pervadere, seu Deum esse principium formale mundi voluerunt.

[1]) Cf Clem. Alex., lib. V, c. 14; s. Dionys. Alex., *Advers. Sabell.*, Fragm. III, apud Galland., t. III, p. 449; s. Maxim., *De Materia*, apud Euseb., *Praep. Evang.*, lib. VII, c. 22, p. 337 sqq, ed. Vigerus, Parisiis 1628; s. Basil., *Hexaëm.*, Homil. I, n. 1 et 2; Claud. Mamert., *De statu animae*, lib. II, c. 3, cum nott. Gasp. Barth, Cygneae 1655; s. Aug., *De Civ. Dei*, lib. XII, c. 15.

[2]) Xenocrates, Crantor, Eudorus, aliique Platonis discipuli, cum obiectiones Aristotelis adversus theoriam Platonis diluere non valerent, Platonem mundi aeternitatem asseruisse pugnarunt (cf Plut., *De nativit. anim.*, c. 3, et 4). Hos Neoplatonici, duce praesertim Porphyrio (vid. Suidas, v. *Porphyr.*), secuti sunt. At contraria sententia Panetio (apud Cic., *Qq. Tuscul.*, lib. I, c. 23), Ciceroni (*ibid.* c. 28), Plutarcho (*De nativ. anim.*, c. 3-10), Attico (apud Euseb., *Praep. Evang.*, lib. XV, c. 6, p. 801, ed. cit.), Laertio (lib. III, segm. 41), Alexandro Aphrod. (*In Met. Schol.*, ed. Brandis p. 624), aliisque permultis probata est.

[3]) Nisi quod creatio ab eis ita explicatur, ut emanationi similis sit; quocirca inter pantheistas vulgo recensentur. Platonem dogma creationis in *Timaeo* asseruisse inter recentes opinati sunt Ficinus (*Argum.* in Tim., Florentiae 1483), Liv. Galantes (*Comparatio theol. plat. et christ.*, lib. IX, p. 237, Bononiae 1627), Huetius (*Quaestiones alnetanae*, lib. II, c. 5, p. 81, Venetiis 1791), Cudwort, *Systema intell.*, ed. cit., c. V, sect. 2, § 14, t. I, p. 827-829, ed. cit.), Dutens (*Origine des découvertes* etc., Part. 4, c. 4, t. II, p. 303 sqq, Paris 1776), Dacier (*Vie de Platon*, in *Biblioth. des anciens phil.*, Paris 1771), Leclerc (*Pensées de Platon*, p. 472, Paris 1824), et ne cunctos recitemus, Stallbaum (*Prolog. ad Tim.*, c. 5, p. 43, Lipsiae 1839). Ve-

400. Ad recentium opiniones progrediamur. Quandoquidem Religio Christiana, ut vidimus, docet et Deum esse auctorem mundi, et mundum ab Eo esse creatum in tempore, ideo omnes recentes Philosophi, qui veritatem Religionis Christianae professi sunt, mundum a Deo in tempore creatum fuisse pro virili parte pugnarunt. Ast in huius theoriae christianae ratione reddenda non omnino concordarunt. Cartesius, doctrinam christianam de creatione mundi cum doctrina atomorum, quam ab Epicuro hauserat, componere volens, docuit mundum quidem ex concursione atomorum fuisse conflatum, sed Deum esse non modo materiae, sed etiam legum, et communicationis motus auctorem [1].

401. Haec sententia recentibus valde communis est. At, quoniam nonnulli, ut veritatem Religionis christianae exploderent, varia systemata philosophiae graecae instaurarunt, sententias circa cosmogoniam tuiti sunt, quae a graecanicis iam enumeratis parum, aut nihil abhorrent. Illi, qui atheismum vel manifeste defenderunt, vel occulte insinuare adnisi sunt, mundum, vel qualis nunc est, semper extitisse, vel ex vi ipsi materiae insita evolutum, sensimque efformatum fuisse autumarunt [2]. Prima harum opinionum defensa fuit a multis Incredulis saec. proxime elapsi, quorum antesignanus extitit Auctor *Systematis naturae* [3]. Altera valde probatur Büchnero [4], aliisque Materialistis [5] Germaniae, quos Büchnerus secutus

rum hanc non esse germanam interpretationem cosmogoniae platonicae valde probabile est. Cf, si lubet, Moshemium (*De creatione ex nihilo*, § 15-17 ad *System. intellect. Cudworti*, loc. cit., p. 973 sqq), aliisque multis omissis, nuperum Henricum Martin., *Etud. sur le Tim.* etc., *Argum.*, § 7, t. I, p. 27, et not. LXIV, t. II, p. 179 sqq.

1) *Des principes de la phil.*, 3 part. passim, et *Traité du monde*, § 8-10, etc. Vid. Bouillier, *Op. cit.*, c. 9, t. I, p. 178 sqq. Quoniam haec theoria cartesiana atomorum ad creationem oppugnandam facile trahi potest, et reipsa, ut mox dicemus, tracta fuit, permulti, cartesiana doctrina atomorum repudiata, diversos alios modos excogitarunt, quibus mundus ex materia effici potuit, ut creationem mundi contra Incredulorum conatus lucidius, firmiusque constabilirent. Sed hosce recensere nec ad hanc rem proprie spectat, nec instituti nostri ratio sinit.

2) Vid. Malletum, Lamarckium, aliosque, quos passim citavimus.

3) *Système de la nature*, Lond. 1770. Impius hic liber tribuitur Paulo Thiry, Baroni d' Holbach (cf vol. I, *Epitome* etc., p. XXVIII, not. 5). Plerique horum impiorum theoriam cartesianam atomorum excoluere, ex quibus lubet unum Helvetium nominare. Hic (*L' Esprit*, Disc. III, c. 9, ed. cit.) effutivit materiam esse aeternam, eique ab aeterno a Deo vim impressam fuisse, ex qua elementa mota, cum per infinitum inane vagata essent, tandem in diversas combinationes temere coaluerunt, atque in hunc, quem videmus, ordinem reducta sunt.

4) *Op. cit.*, p. 1 sqq, ed. cit.—5) Cf eumdem Büchnerum, passim.

est. Ipsi enim, cum teneant nullam aliam vim existere, quam quae materiae inhaeret, eamque nonnisi in materia existere posse, inde colligunt notionem creationis, quae a Philosophis Catholicis propugnatur, esse prorsus absurdam, quia creatio vim extra mundum positam, ab omnique materia seiunctam expostulat. Sed his celebriores sunt hac in re Pantheistae, nempe Philosophi, qui mundum esse emanationem, seu evolutionem Dei volunt. Nam, quandoquidem hi tuentur corpora, et spiritus non esse aliud, nisi vel modos infinitae extensionis, et cogitationis Dei, vel duas diversas formas, sub quibus Identitas Absoluta se manifestat, vel duo momenta evolutionis Ideae-Entis, sive Dei, mundus, eorum sententia, non est aliud, nisi Deus, proindeque aeternus, qualis Deus est.

402. Inter duas hasce sententias, quarum una statuit mundum extitisse in tempore, et non vi sua, sed e nihilo a Deo factum, altera vero mundum non fuisse a Deo ex nihilo factum, sed ipsum vel semper extitisse, qualis nunc est, vel ex materia aeterna sensim efformatum, tertia medium locum obtinet, quae statuit mundum a Deo quidem creatum fuisse, sed ab aeternitate, ita ut, perinde ac Deus, aeternus sit. Hanc inter antiquos Origenes [1] propugnavit, illa inductus ratione, quod id omnipotentia, et dominatio divina expostulant. Idem sensisse quoque putandum est omnes illos, qui Deum esse causam necessariam mundi docuerunt; namque, quoniam Deus est aeternus, liquet Eum, si esset causa necessaria mundi, mundum ab aeterno creare debuisse. Enimvero utrumque, scilicet Deum et esse causam necessariam mundi, et mundum ab aeterno creasse, post aliquos antiquos a s. Basilio commemoratos [2], atque in media aetate Eckartum [3], inter recentes Robinetus saepe, et vehementer tuitus est. Is enim sensit «Deum non potuisse a creando mundo abstinere [4], nec creationem retardare, aut mundum aliter, quam praestitit, condere », quippe quod « Deus non est causa voluntaria, et libera », sed « est causa essentialiter creatrix, et mundus effectus natura Dei [5] ». In eamdem sententiam, ne de aliis multis dicamus,

---

1) *De Princip.*, lib. I, c. II, n. 10.

2) Hi autumabant « causam quidem ipsius (*mundi*) Deum esse . . . sed causam non voluntariam, perinde atque corpus umbrae »; s. Basil., *In Hexaëm.* Homil. I, n. 7.

3) Hic creaturam cum Creatore coexistere effutivit. Vid. inter articulos damnatos artt. I-III, apud Raynaldum, an. 1321, n. 7.

4) *Op. cit.*, Part. VI, c. 32; cf ibid., c. 28, 42, et 47, t. III, ed. cit.

5) Vide eius diatriben, *Il faut prendre un parti*, § 5; *Oeuvr.* t. XXXII, p. 163, Basil. 1786. Ceterum idem Voltaire alibi (*Traité de mét.*, c.2, Rép.

concesserunt Voltaireus, qui mundum, utpote aeterni Artificis opus, aeternum esse debere contendit [1], Auctor *Epistolarum Persicarum*, qui cum rationem non inveniret, ex qua Deum mundum in tempore creasse sibi persuaderet, creationem mundi ab aeterno factam fuisse decrevit, et nuper Cousinus, qui, uti ante innuimus, creationem mundi esse necessariam, ac proinde aeternam voluit, quia Deus, cum sit simul substantia, et causa, non potuit esse unquam substantia, quin esset causa [2].

403. Sed nos ad se hodie trahit Em. Saissetus, qui hac de re ex industria tractavit. Is mordicus contendit mundum a Deo quidem creatum fuisse, sed nullis temporis, et spatii limitibus coercitum, ita ut infinita sit eius duratio, infinitaque extensio [3]. A difficultatibus Henr. Martinii [4], aliorumque pressus respondit se infinitam durationem, atque infinitam extensionem mundi cum aeternitate, atque immensitate Dei haud confundere, quia duratio, et extensio mundi nullis limitibus coarctatae habent infinitatem relativam, non vero, uti aeternitas, et immensitas, absolutam [5].

à la 2e ob., *Oeuvr.*, t. cit.) eis respondens, qui se intelligere non posse docebant, cur Deus mundum in uno potius, quam alio tempore, creaverit, asseruit, atque inculcavit « liberam Dei voluntatem esse rationem sufficientem temporis, in quo Deus mundum creare voluit ».

1) *Lettres persannes*, Paris 1721. Auctor huius libelli fuit Carol. de Sodolat, Baro de la Brede, et de Montesquieu, qui in eo inducit quemdam Persam nomine Vsbek epistolas scribentem, quae multis contra Religionem absurdis scatent.

2) *Frag. phil.*, Avertiss. à la 3e édit., *Oeuvr.* t. I, p. 18, Bruxelles 1840.

3) *Essai de philosophie religieuse*, Meditation 5e, t. II, p. 113 sqq, ed. 3e, Paris 1862.

4) Martin, *Examen d'un problème de la Théodicée*, Paris 1859.

5) *Op. cit.*, Eclaircissement 3e, p. 369. Emm. Kantium praetermisimus, quippe qui, prout ratio sui instituti ferebat, nihil de origine mundi definiri posse docuit. Enimvero ipse in sua *De antinomiis rationis purae* theoria primo argumenta exposuit, quibus *thesis* de infinita duratione mundi fulcitur, deinde argumenta, quibus *antithesis* de non infinita duratione mundi propugnatur, atque ab utrisque confecit non posse ope ratiocinationis decerni, utrum mundus sit aeternus, necne (*Critique de la raison pure*, c. 2, *Dialectique transc.*, § 207, et 208, t. II, p. 134 sqq, ed. cit.). Hanc antinomiam, sive oppositionem inter thesim, atque antithesim non aliter solvi posse advertit, quam si mente reputetur mundum non esse *noumenum*, seu quidquam reale in se, sed esse *phaenomenum*, vel potius quamdam phaenomenorum collectionem. Et sane, si mundus non est aliud, quam collectio Phaenomenorum, ipse non est infinitus, quia nos sumus finiti, nec est finitus, quia in nobis sensationum aliae aliis in infinitum sibi succedunt; *ibid.*, § 220, t. II, p. 204 sqq.

ARTICVLVS SECVNDVS

Vera sententia circa mundi originem propugnatur

404. Diversis de hac gravissima quaestione Philosophorum placitis enarratis, theoriam creationis, quam Fides Catholica nos edocet [1], et Scholastici secundum ss. Patres explicuere, esse unice ratione consentaneam demonstremus oportet.

405. Ad hoc evincendum demonstrationem *indirectam* primo loco proferemus, quia ipsa magnam habet perspicuitatem. Quae quidem concinnari potest hunc in modum: Vt origo mundi explicetur, non plures quatuor hypothesibus fingi possunt. Nam vel mundus semper extitit, qualis nunc est, seu est aeternus tum ratione materiae, tum ratione formae; vel materia est aeterna, et Deus formam ei in tempore largitus est; vel mundus omnino est emanatio, aut evolutio substantiae, seu entis divini, ita ut ab ipso Deo non distinguatur; vel denique a Deo e nihilo eductus, seu creatus fuit, ab eoque ordinem, quem prae se fert, accepit. Enimvero omnes opiniones, ut ex brevi illarum historia, quam expressimus, patet, ad hasce quatuor facile revocantur. Atqui ex his quatuor tres priores sunt absurdae. Ergo, secundum legem syllogismi disiuncti, restat, ut quarta, quae creationem mundi adstruit, sit vera. Assumptio probatione eget. In hac, relicta tertia hypothesi, de qua in *Theodicea* disseremus, primae, et secundae ratio dumtaxat habenda nobis est.

406. Atque in primis utraque hypothesis ex eo absurdam se prodit, quod materiam vel omnis formae expertem, vel sua forma praeditam, qualis est mundus, esse ingenitam, sive infectam omnino repugnat. Plura ad hoc probandum argumenta ab antiquis Patribus contra platonicos, et aristotelicos pugnantibus nobis suppetunt. Primo, si materia esset infecta, ipsa procul dubio existeret ex necessitate suae naturae, ideoque immutabilis, atque ab omni successione immunis foret. Enimvero, quidquid non est ab alio, nempe non est factum, id ex se ipso esse debet, quippe quod inter *esse ex se ipso*, et *esse ab alio*, uti per se patet, nihil est medii [2]; id vero,

---

[1]) « Si quis, ita a Concilio Vaticano definitum fuit, non confiteatur, mundum, resque omnes, quae in eo continentur, et spirituales, et materiales, secundum totam suam substantiam a Deo ex nihilo esse productas. . ., anathema sit »; Sess. III, *Constit. dogm. De Fide Cathol.*, Can. I, n. 5.

[2]) Vid. s. Aug., *De Trin.*, lib. I, c. 6, n. 9, et s. Anselm., *Monol.*, c. 6. Quosdam haereticos, qui medium inter duo haec extrema obtrudebant, s. Cyrillus Alex. (*De Trinit.*, Dial. VII), aliique Patres confutarunt.

quod ex se ipso est, existit necessitate naturae suae,et quod necessitate naturae suae existit, mutationi,et successioni obnoxium esse nequit, alioquin esset necessarium, et non necessarium, nempe necessarium, et contingens. Atqui repugnat,docentibus ipsis philosophis, atque haereticis, quos hic refellimus,materiam esse necessariam,immutabilem, atque ab omni successione immunem, sive stricto sensu aeternam. Ergo repugnat materiam,quocumque modo ipsa concipiatur, esse infectam, seu ingenitam [1].

407. Secunda autem hypothesis aliis,iisque validissimis argumentis oppugnare in promptu est. Primo enim, si materia informis non esset a Deo facta, procul dubio Deus non potuisset aliquid in ipsam agere,proindeque ipsam illa forma exornare,quam modo habet.Nam Deus non poterat materiae ingenitae largiri formam, quam habet, nisi ipsa ab Eo penderet, Eique subiiceretur. Atqui materiam,quae est ingenita, atque infecta, ab aliqua causa anteriori pendere, ullique causae exteriori subiici repugnat. Ergo, si materia informis esse

---

[1]) Ex quo vides antiquos Patres philosophis, haereticisque aeternitatis materiae defensoribus iure, meritoque obiecisse, quod ipsi materiam Deo aequalem facerent, proindeque duos Deos comminiscerentur; siquidem esse ex se ipso, seu necessitate suae naturae immutabile, et stricto sensu aeternum est proprium solius naturae summae, et perfectae, scilicet Dei. Audiatur s. Theophylus: « Quemadmodum Deus, quatenus ingenitus, etiam immutabilis est, ita et materia, si esset ingenita, immutabilis quoque, et Deo aequalis foret; quod enim genitum est, verti, et mutari potest, ingenitum autem nec verti potest, nec mutari (*Ad Autolychum*, lib. II, c. 4, ad calc. *Opp.* s. Iustini, ed. Bened., p. 350, Parisiis 1742). Vt Athenagoram (*Leg. pro Christ.*, c. 21, ad calc. *Opp.* s. Iustini, ed. cit.), s. Methodium (*Excerpta ex Libro de creatis*, c. V, apud Galland. *Bibl. PP.*, t. III, p. 801, Venetiis 1767, et *Liber de libero arbitrio*, ibid., p. 765), s. Ambrosium (*Hexaëm.*, lib. I, c. 3, n. 11, ed. Maur.), aliosque plures omittamus, Tertullianus Hermogeni obiecit aeternitatem esse ita propriam Dei, ut, si materia esse aeterna dicatur, alter Deus ipsa dicenda sit. « Quis enim, ait, alius Dei census, quam aeternitas? quis alius aeternitatis status, quam semper fuisse, et futurum esse ex praerogativa nullius initii, et nullius finis? . . . Ita Hermogenes duos Deos infert. Materiam parem Deo infert . . ., adaequabitur autem Deo materia, cum aeterna censetur » (*Op. cit.*, c. 4, t. II, col. 201, ed. cit.). Hinc vides auctorem *System. nat.* (*Op. cit.*, part. 2, c. 2, p. 27, ed. cit.) impudenter mentitum esse, quod Tertulliano tribuit sententiam de aeternitate mundi, cum hic ipsam adversus Hermogenem ex industria impugnasset. Ipsemet Ritter, qui in exponendis hac de re veterum Apologetarum sententiis saepe falsus est, Tertullianum creationem materiae agnovisse non negavit. Vid. *Histoire de la philosophie chrétienne*, trad. par Trullard, lib. III, c. 3, t. I, p. 350 sq, Paris 1843.

infecta, atque ingenita dicatur, Deum ex ipsa mundum, quem modo conspicimus, effecisse dici nequit [1].

408. Praeterea, si materia esset ingenita, nihil ex ea fieri potuisset. Namque id, quod est ingenitum, nullam, ut modo ostendimus, mutationem admittit. Atqui nihil ex eo, quod non est capax mutationis, fieri potest, quia perspicuum est hoc ipso, quod ex aliquo aliquid fit, mutari id, ex quo fit. « Materia ergo, ita concludit Lactantius, si facta non est, ne fieri ex ea quicquam potest [2] ».

409. Accedit, quod, quoniam Deus infinita potentia pollet, putandum non est Eum, non secus ac homines, non posse efficere quidquam, nisi ex materia iam existente; sed tenendum est Eum, sicut nullo artifice, ita nulla materia eguisse, ut mundum conderet [3].

---

[1]) Hocce argumentum a s. Iustino mutuati sumus, quippe qui ait: « Nam materiae vim utpote ingenitam, et, ut ipse opinatur Plato, aequalem opifici et coaevam, obluctari par est ipsius voluntati. Ei enim, qui non creavit, nulla est in id, quod est increatum, potestas; unde nec vis ulla ei inferri potest, cum ab omni externa necessitate libera sit » (*Ad Gentes cohortatio*, c. 23, p. 24, ed. cit.). Tertullianus, eadem, ac s. Iustinus, ratione permotus, materiam inducit Hermogeni succensentem his verbis: « Ego prima, et Ego ante omnia, et Ego a quo omnia: pares fuimus, simul fuimus, ambo sine initio, sine fine: ambo sine auctore, sine Deo. Quis me Deo subiicit contemporali coetaneo? » *Op. cit.*, c. 7, col. 203.

[2]) *Op. cit.*, lib. II, c. 8. Ex quo illud quoque Lactantius scite collegit notionem materiae ingenitae sibi ipsi repugnare, quia materia, ex qua nihil fieri potest, re ipsa non est materia. « Si fieri, ait, ex ea non potest, nec materia quidem erit. Materia enim est, ex qua fit aliquid »; *ibid.*

[3]) Apposite s. Athanasius adversus Platonem, eiusque assectatores ait: « Verum qui ita philosophantur, non vident se imbecillitatem Deo adscribere. Si enim ipse non est materiae effector, sed res ex subiecta materia facit, imbecillis sane est, cum nihil sine materia fabricare queat, quemadmodum utique fabri imbecillitatem indicat, nihil eum sine ligno posse facere. Siquidem, ut illi sentiunt, nisi materia fuisset, nihil effecisset Deus » (*De Incarnat. Verbi Dei*, c. 2, t. I, Part. I, p. 39, ed. Bened., Patavii 1777). Idem inculcarunt s. Theophil. (*Op. cit.*, lib. I, n. 72, et lib. II, n. 88); s. Iren. (*Op. cit.*, lib. II, c. 19); s. Greg. Nyssen. (*Lib. Hexaem.*, *Opp.*, t. I, p. 70, ed. Migne); Tertull. (*Op. cit.*, n. 8); s. Ambros. (*Hexaem.*, lib. I, c. 2, n. 7, ed. cit.), aliique. Audiamus s. Augustinum, qui secundum horum doctrinam ait: « Cum dicunt esse naturam, quam Deus omnipotens non creaverit, de qua tamen istum mundum fabricaverit, quem pulcre ordinatum esse concedunt; ita omnipotentem Deum negant, ut non Eum credant mundum potuisse facere, nisi ad eum fabricandum alia natura, quae iam fuerat, et quam Ipse non fecerat, uteretur; carnali scilicet consuetudine videndi fabros et domorum structores, et quoslibet opifices, qui, nisi adiuventur parata materia, ad effectum suae artis pervenire non possunt. Ita etiam intelligunt fabricatorem mundi non esse omnipotentem, si mundum fabricare non posset, nisi eum aliqua non ab Illo fabricata natura, tam-

410. Quod si materiam, quocumque modo concipiatur, ingenitam, infectamque esse absurdum est, multo absurdius est mundum ex atomis materiae temere convolantibus esse conflatum. Principio, si repugnat materiam esse ingenitam, repugnat etiam ingenitas esse atomos, quippe quod hae, ipsis Atomicis fatentibus, etsi insecabiles sint [1], tamen partes habent, materialesque sunt. Atqui atomi, ex quarum fortuita concursione mundum effectum esse Epicurus, recentesque Increduli comminiscuntur, sunt ingenitae. Mundum igitur ex atomis per aera temere convolantibus effectum fuisse secundum Epicuri, recentiumque Incredulorum sententiam repugnat.

411. Secundo, etiamsi demus posse dari átomos ingenitas, quas antiqui Atomici, et cum eis recentes Increduli comminiscuntur, certe nullo modo evenire potuit, ut ex ipsis et singulae res, ex quibus mundus conflatur, et ipsa mundi compages efficerentur. Quod ut manifestum fiat, in antecessum praemonemus atomos, si sint ingenitae, non posse ad ullius rei productionem praestandam inter se coire. Namque plures atomi non possunt ad aliquam rem efficiendam coalescere, nisi quodammodo immutentur, quia necesse est, ut ipsae aliquid in sese invicem agant. Atqui id, quod est ingenitum, ut modo vidimus, est quoque immutabile. Ergo ex atomis ingenitis Epicuri, recentiumque Incredulorum, nedum universa mundi compages, nulla singularis res effici potuit.

412. His praemonitis, pro certo habendum est res corporeas non

---

quam materies, adiuvaret. Aut, si omnipotentem Deum fabricatorem mundi esse concedunt, fateantur necesse est ex nihilo Eum fecisse, quae fecit » (Lib. *De Fide, et Symbolo*, c. 2, n. 2). Brevius s. Bernardus: « Frustra Philosophi materiam quaerunt; non eguit materia Deus. Non enim officinam quaesivit, non artificem. Ipse per se, in se omnia fecit. Vnde? De nihilo: nam si ex aliquo fecit, illud non fecit, ac per hoc nec omnia » (*De Consid.*, lib. V, c. 6, n. 14, *Opp.*, t. I. col. 457, ed. Maur.). Illud omittendum non est, quod s. Methodius sapienter advertit, si commune Deo, et rebus ab Eo creatis est ex non extantibus moliri extantia, illud inter increatum Artificem, creatosque interesse oportere, quod hi ex non extantibus qualitatibus qualitates efficiant, Deus vero ex non extantibus substantiis substantias efficere possit, alioquin increata summa potestas creatae, imperfectaeque potestati non excelleret. Vid. eius *Excerpta e lib. De creatis*, c. 5, p. 801, et quae late disseruit in *Lib. de lib. arb.*, p. 754-761, ed. cit.

[1]) Atomus, ut diximus (p. 232), idem valet ac insecabilis; unde atomi illa corpora dictae sunt, quae adeo sunt exigua, ut in alia secari nequeant. Quod in citato loco ex testimonio ipsorum Graecorum statuimus, comprobare lubet paucis hisce verbis Lactantii: « Tam minuta sunt, inquit, ut nulla sit acies ferri tam subtilis, qua secari, aut dividi possint. Vnde nomen illis imposuit atomorum »; *Liber de ira Dei*, c. IV.

posse ullo modo ex atomis constitui. Hoc, duce Lactantio, iam ostendimus vel ex eo maxime, quod fieri nequit, ut qualitates, quas in corporibus conspicimus, ex atomis oriantur, varietasque naturarum corporearum ex ipsis efficiatur [1]. Lactantio socium dare possumus s. Augustinum, qui advertit, etiamsi atomos esse concedatur, fieri numquam posse, ut ex ipsis ulla res efformetur. « Si enim, ait, concesseris esse atomos, si concesseris etiam concursu fortuito seipsas pellere, et agitare; num et illud eis fas est concedere, ut inter se atomi fortuito concurrentes, rem aliquam ita conficiant, ut eam forma modificent, figura determinent, aequalitate poliant, colore illustrent, anima vegetent ? [2] »

413. Idem de rebus ratione, aut quavis alia facultate sentiendi, cognoscendique pollentibus potiori iure idem Lactantius diserte adnotavit. Ex quo haec pauca: « Quid ego de animalibus loquar, in quorum corporibus nihil sine ratione, sine ordine, sine utilitate, sine specie figuratum videmus, adeo ut solertissima, et diligentissima omnium partium, membrorumque descriptio casum, ac fortunam repellat ? Sed putemus artus, et ossa, et nervos et sanguinem de atomis posse concrescere. Quid sensus, cogitatio, memoria, mens, ingenium, quibus seminibus coagmentari possunt ? . . . Quomodo ergo sine ratione coeuntia possunt aliquid efficere rationale ? . . . Quis artifex potuit aut cor hominis, aut vocem, aut ipsam fabricare sapientiam ? Quisquam ne igitur sanus existimat, quod homo ratione, et consilio facere non possit, id concursu atomorum passim cohaerentium perfici potuisse ? [3] »

414. Quod si nulla species rerum, ex quibus mundus componitur, ex fortuito concursu atomorum fieri potest, anne universa rerum mundanarum coagmentatio ? Certe, ne hoc quidem; nam, cum cuncta, quae in mundo sunt, arctissimo finium nexu contineantur, nefas est eorum coagmentationem fortuito caecarum atomorum concursui tribuere. «Quo igitur consilio, pergit Lactantius, qua ratione de confuso acervo se atomi congregaverunt, ut ex aliis inferius terra conglobarentur, caelum desuper tenderetur, tanta siderum varietate distinctum, ut nihil umquam excogitari possit ornatius ? Tanta ergo qui videat, et talia, potest existimare nullo effecta esse consilio, nulla providentia, nulla ratione divina; sed ex atomis subtilibus, exiguis

---

1) Cf p. 236 237.

2) *Epist. CXVIII ad Dioscorum*, c. 4, n. 31.

3) *Liber de ira Dei*, c. 10.

concreta esse tanta miracula? Nonne prodigio simile est aut natum esse hominem, qui haec diceret; aut extitisse, qui crederet? [1] »

415. Quandoquidem hypotheses de aeternitate mundi secundum Aristotelem, et de effectione mundi ex materia praeexistente tum secundum Atomicos, tum secundum Platonem sunt absurdae, absurdusque est, ut suo loco videbimus, pantheismus, cui tertia hypothesis de emanatione mundi e substantia Dei innititur, concludendum est veram esse reliquam hypothesim, qua mundum a Deo ex nihilo eductum, seu creatum fuisse statuitur. Enimvero illa opinio pro vera est habenda, quae, dum nihil absurdi prae se fert, si negetur, aliqua opinio manifeste absurda admittatur oportet. Atqui huiusmodi est theoria christiana creationis rerum, quippe quod, quemadmodum mox videbimus, et nihil absurdi continet, et, si negetur, aliqua absurdarum hypothesium, quas recensuimus, admittenda est. Ergo theoria christiana est unica hypothesis, qua origo mundi explicari potest [2].

416. Sed, quoniam de controversia maximi momenti agitur, e re valde esse arbitramur indirectae demonstrationi directam adiicere. Haec, quae ab Aquinate ss. Patrum, in primisque s. Anselmi [3] vestigia terente nobis suppetit, huiusmodi se habet: Omnes res, ex quibus mundus constat, quemadmodum vidimus [4], non sunt ex se ipsis, sive, ut Scholae aiunt, non habent *esse ex se*. Atqui id, quod non est ex se, oportet, ut sit *ex alio*, seu, ut habeat *esse ex alio*, quippe quod nihil medii est inter *esse a se ipso*, et *esse ab alio*. Quotquot igitur res sunt, ex quibus mundus componitur, *esse* suum ab alio habent. Iamvero hoc aliud, a quo res mundanae *esse* suum repetunt, nonnisi Deus esse potest. Et sane illud, a quo res *esse* suum sumunt, oportet esse ens, quod est a se ipso, quodque idcirco, ut in *Theodicea* videbimus, est ens *per essentiam*; namque, si esset ens ab alio, non foret, uti ex se patet, principium, ex quo

---

1) *Ibid.*

2) Hac in re fautorem habemus ipsum Bayleum, qui totam nostram argumentationem explicuit hoc modo: « Vt productio rerum probe explicetur, oportet considerare Deum, tanquam auctorem materiae, et primum, atque unicum principium motus. Nisi notio creationis proprie acceptae admittatur, haud possibile est cunctos scopulos vitare; et, quocumque modo res spectetur, necesse est opiniones effundere, quibus nostra ratio nullo pacto acquiescere potest »; *Dict. hist., et crit.*, art. *Ovide*.

3) *Monol.*, c. 6, p. 36 sqq, ed. Vbaghs.

4) Passim.

omnes res *esse* suum sumunt [1]. Atqui unus Deus, ut in *Theodicea* ostendemus, est ens a se, et per essentiam suam. Vnus igitur Deus est principium, ex quo omnes res *esse* suum habent. Haec prima pars argumentationis reduci potest ad hanc perbrevem formam: Quidquid *esse* in natura rerum habet, est ab alio; quidquid est ab alio, non est ipsum *esse*, sed est particeps τοῦ *esse*, sive, ut Scholae aiunt, habet esse participatum; id, quod habet esse *participatum*, causam sui *esse* in eo agnoscit, quod habet *esse* per essentiam; Deus autem dumtaxat est ens per suam essentiam; quidquid igitur est in natura rerum, *esse* suum a Deo habet [2].

417. Restat, ut demonstremus, quomodo res a Deo *esse* suum habeant. Certe dici nequit Deum dare *esse* rebus ex materia praeexistente. Nam causae naturales materiam expostulant, tamquam subiectum, ex qua effectum producunt, quia non producunt ens simpliciter, sed dumtaxat transmutant ens, quod aliqua ratione iam existit. Atqui Deus non transmutat dumtaxat ens, quod aliqua ratione iam existit, sed producit ens simpliciter, quippe quod, cum totam perfectionem entis in se contineat, ab Eo originem habet *esse* omnium entium, proindeque ipsius materiae, quae et ipsa quoddam ens est. Ergo Deus, ut extra se operetur, opus non habet, perinde ac quaelibet causa naturalis, materia, tanquam sûbiecto, ex quo effectum producit, sed res e nihilo educit [3]. Iuvat ad maiorem huius rei intelligentiam idem argumentum proferre hunc in modum: Haud possibile

---

1) « Summe est, aiebat s. Augustinus, illud bonum, cuius participatione sunt bona cetera »; *Qq. LXXXIII*, q. 24.

2) En brevem locum s. Thomae: « Necesse est dicere omne ens, quod quocumque modo est, a Deo esse. Si enim aliquid invenitur in aliquo per participationem, necesse est, quod causetur in ipso ab eo, cui essentialiter convenit. Ostensum est autem supra (q. III, art. 4), cum de divina simplicitate ageretur, quod Deus est ipsum esse per se subsistens. Et iterum ostensum est (q. XI, art. 4), quod esse subsistens non potest esse, nisi unum... Relinquitur ergo, quod omnia alia a Deo non sint suum esse, sed participent esse »; I, q. XLIV, a. 1 c.

3) « Hoc, s. Thomas ait, quod est causa rerum, inquantum sunt entia, oportet esse causam rerum, non solum secundum quod sunt talia per formas accidentales, nec secundum quod sunt haec per formas substantiales, sed etiam secundum omne illud, quod pertinet ad esse illorum quocumque modo. Et sic oportet ponere etiam materiam primam creatam ab universali causa entium » (I, q. XLIV, a. 2 c.). Hanc ob rationem s. Augustinus docuit omnino nihil esse posse, cuius causa Deus non sit. « Non aliquid, inquit, esse potest, cuius creator non esset »; *Lib. de Fide, et Symb.*, c. 2, n. 2, atque alibi: « Solus unus cuiuslibet naturae, seu magnae, seu minimae, creator est Deus »; *De Gen. ad litt.*, lib. IX, c. 15, n. 26.

est id, quod efficitur, existere, antequam efficiatur, atque expostulari veluti principium effectionis suae, sive, ut Scholae aiunt, *praesupponi* effectioni suae, cum repugnet dare existentiam rei, quae iam existit. E. g., homo non existit, antequam generetur, et corpori non inest albedo, antequam album fiat, sed ex non homine fit homo, et ex non albo album. Atqui Deus est auctor totius *esse*, quod in rebus est. Ergo haud possibile est aliquod *esse* rei existere, antequam res a Deo efficiatur [1]. Quod cum idem valeat, ac ex *non ente*, seu ex *nihilo* efficere, liquet res esse suum a Deo per creationem accipere.

418. Neque illud s. Augustini contra Platonicos omissum volumus, quod, etiamsi concedatur mundum factum esse ex materia informi, hanc materiam ex nihilo a Deo eductam esse existimandum est [2]. Namque omnium bonorum auctor, ipsis Platonicis docentibus, est Deus; atqui bonum est non modo id, quod iam formam habet, sed etiam id, quod est capax formam in se recipiendi, quia ipsa capacitas est nonnullum ens; ergo, si Deus mundum effecisset ex materia informi, huius ipsius materiae auctor quoque dicendus foret [3].

---

[1]) S. Anselmus argumentatus est hoc modo: Materia, ex qua Deus mundum effecisse volunt, vel est facta ab alia materia, vel a seipsa, vel a summa Natura, nempe a Deo. Non primum, quia oporteret aliam materiam rursus ab alia esse factam, atque hanc ab alia; quod progressum causarum in infinitum involvit. Non secundum, quia, cum id, quod gignitur ab alio, sit ipso posterius, nulla res potest esse principium, et causa suipsius. Restat igitur ut *esse* habeat ab ipso Deo; quare Deus non solum formae, sed etiam materiae rerum auctor, sive, quod idem valet, creator rerum esse debet (vid. *Monol.*, c. 6, et Card. d' Aguirre, *s. Anselmi theologia* etc., Disp. XIV, sect. 1, § 7 sqq, p. 288, ed. cit). Hocce argumentum s. Anselmi s. Thomas probavit, praeclareque exposuit cum *Contr. Gent.*, lib. II, c. 15, tum *Qq. dispp.*, *De. Pot.* q. III, a. 5.

[2]) « Sicut igitur, s. Thomas ait, generatio hominis est ex non ente, quod est non homo; ita creatio, quae est emanatio totius esse, est ex non ente, quod est nihil »; I, q. XLV, a. 1 c.; cf *Contr. Gent.*, lib. II, c. 15, et 16; *Qq. dispp.*, *De Pot.*, q. III, a. 1. Consulendus est Card. d' Aguirre, qui citatis s. Thomae locis in explicatione theoriae anselmianae mirifice usus est, ut videre licet *In Monol.* c. VI, et VII, Dispp. XIV, et XV, p. 286 sqq.

[3]) « Etiam si de aliqua informi materia factus est mundus, haec ipsa facta est omnino de nihilo. Nam et quod nondum formatum est, tamen aliquo modo ut formari possit inchoatum est, Dei beneficio formabile est: bonum est enim esse formatum. Nonnullum ergo bonum est et capacitas formae: et ideo bonorum omnium auctor, qui praestitit formam, ipse fecit etiam posse formari. Ita omne quod est, in quantum est; et omne, quod nondum est, in quantum esse potest, ex Deo habet. Quod alio modo sic dicitur: omne formatum, in quantum formatum est; et omne, quod nondum formatum est, in quantum formari potest, ex Deo habet »; *De vera Relig.*, c. 18, n. 36) Vnde alibi ait: « Nec ea, quae de aliquibus rebus facta sunt, ab hac excipiuntur

Hinc, si dicatur secundum Platonem, Deum mundum e materia informi condidisse, Eum ipsam materiam, ex qua mundum condidit, e nihilo eduxisse dicendum est [1].

419. Haec omnia, ex quibus Deum esse causam effectricem mundi probavimus, Eum non esse, nec concipi unquam posse causam *materialem*, aut *formalem* mundi manifeste evincunt. Prioris erroris auctor fuisse perhibetur David de Dinando; hic enim « stultissime, ut est apud s. Thomam, dixit Deum esse materiam primam [2] », nempe causam materialem mundi [3]. Posteriorem errorem in media aetate defendit Amalricus, seu Almericus Carnotensis, qui, uti est apud eumdem s. Thomam [4], « Deum esse principium formale

---

origine; quoniam res, quae ita factae sunt, ut ex iis aliae fierent, de nullis exstantibus factae sunt, hoc est, omnino de nihilo » (*Op. imperf. contr. Jul.*, lib. V, n. XLII). Brevissime in hoc alio loco: « Rectissime credimus omnia Deum fecisse de nihilo; quia etiam si de aliqua materia factus est mundus, eadem ipsa materia de nihilo facta est »; *De Fide, et Symb.*, c. 2, n. 2.

[1]) Permulti Protestantes, et Rationalistae Apologetas saec. II, uno excepto s. Theophilo, vehementer redarguunt, quod vel materiam esse ingenitam secundum Platonem docuere, vel certe haesitanter obscureque hac in re versati sunt. Bruckero, Tennemanno, aliisque omissis, satis est nominare nuperrimos Ritterum (*Phil. chrétienne*, trad. par Trullard, lib. III, c. I, § 1, et 2, t. I, p. 268, 269, 279, ed. cit.), Vacherotum (*Hist. de l' école d' Alexandrie*, Introd. lib. II, c. 5, t. I, p. 223 sqq, ed. cit.), et Ehlers (*Vim, atque potestatem, quam Philosophia antiqua, in primis platonica, et stoica, in doctrina Apologetarum saec. II habuerint*, p. 32, 33, 34, et 65, Gottingae 1859). Verum hi nae oppido falsi sunt. Nam quod ad s. Iustinum, et Athenagoram attinet, satis est loca eorum legere, quae ad hanc rem passim exscripsimus, aut solum citavimus, quibus pro Athenagora adde *Legat.*, n. 10, et 19). Tatianus vero materiam *genitam* (γενητον) saepe appellavit, eamque a Deo factam fuisse docuit (*Oratio contra Graecos*, n. 5 et 12; cf n. 6, ad calc. *Opp. s. Iust.*, ed. cit.). Qui plura, penitioraque ad horum apologetarum defensionem cupit, adeat I. B. Savarese, *Apologia delle dottrine filos. de' ss. Padri*, in nostris Ephem. *La Scienza e la Fede*, vol. XXV, p 237 sqq et p. 534, nec non vol. XXVIII, p. 294 sqq, Napoli 1853 et 1854.

[2]) I, q. III, a. 8 c. Cf Albert. M., *Physic.*, lib. I, tract. II, c. 10, et *Sum. theol.*, Pars II, tract. I, q. 4, necnon eumdem s. Thom., *Contr. Gent.*, lib. I, c. 17, et *In lib. II Sent.*, Dist. XVII, q. I. David de Dinant auditor fuit Amalrici Carnotensis, de quo paulo post.

[3]) Hunc errorem a sententia Platonis, aliorumque veterum de aeternitate materiae derivatum esse Card. d'Aguirre scite observavit, *Op. cit.*, Disp. XIV, sect. I, n. 3-5, p. 286, et 287). Nam, cum inter ens productum, et non productum nihil medii sit (cf p. 469), consequitur materiam, si dicatur aeterna, atque infecta, Deum dicendam esse.

[4]) I, loc. cit. Amaury de Chartres floruit vertente saec. XII, atque in V

omnium rerum » effutivit [1]. Iam hos duos errores, immo errorum portenta vel ex eo tantum exploduntur, quod Deus, uti ostendimus, est causa effectrix mundi. Nam causa effectrix, uti a s. Thoma observatum est, si convenit specie cum re, quam efficit, ab ea numero distinguitur, quia aliquid esse causam sui ipsius repugnat. Puta, si homo gignit hominem, certe alius est homo, qui gignit, alius vero, qui gignitur. Cum causa autem materiali causa effectrix ne specie quidem convenit, quia causa materialis denotat aliquid, quod est *in potentia*, et causa effectrix aliquid, quod est *in actu* [2]. Hinc Deus, cum sit causa effectrix mundi, causa materialis, aut formalis eius esse nequit. A pluribus afferendis abstinemus; errores enim Davidis de Dinando, et Almerici Carnotensis pantheismum omnino redolent [3], cum principia materiale, et formale rei, ut in *Ontologia* vidimus, ipsam essentiam rei constituant. Quare ipsorum confutationem ad *Theodiceam* amandamus [4].

420. Contra ea, quoniam Deus est causa effectrix mundi, consequitur Eum esse quoque causam *exemplarem* eiusdem; quippe quod, cum Deus sit causa effectrix mundi infinite intelligens, res mundanas e nihilo educere non potuit, nisi secundum *ideas*, seu *exemplaria* illarum, quas in se habuit [5]. Apposite s. Irenaeus de Deo re-

---

niversitate Parisiensi primum auditor, deinde magister fuit. Cf Boulay, *Hist. Vniversitatis Paris.*, t. III, p. 25, et 48, Parisiis 1670, et Daunon, *Hist. litt. de France*, art. *Amaury de Chartres*, t. XVI.

[1]) Huic errori, eodem d' Aguirre monente, praeluserant Zeno, aliique e Stoa, quippe qui, uti alias dicemus, Deum esse animam mundi opinabantur, atque inter haereticos Carpocrates (cf s. Iren., *Contr. haeres.*, lib. I, c. 24), aliique Gnostici, necnon Manichaei, et Priscillianistae, de quibus vid. s. Aug., *De haeresibus*, c. 46 et 70.

[2]) . . . « Causa efficiens, s. Thomas ait, cum forma rei factae non incidit in idem numero, sed solum in idem specie; homo enim generat hominem. Materia vero cum causa efficiente non incidit in idem numero, nec in idem specie, quia hoc est in potentia, illud vero in actu »; I, q. III, a. 8 c. Cf ibid., q. LI, a. 1 ad 1, et q. XC, a. 1 c.; *Contr. Gent.*, lib. I, c. 17, et 27; *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. XXI, a. 4 c.

[3]) Errores Amalrici damnati sunt ab Innocentio III, Cap. *Damnamus*, *De Trinitate, et Fide Catholica*, apud laudatum d' Aguirre, *Op. cit.*, Disput. cit., sect. 2, n. 16, t. I, p. 290.

[4]) Cf interea, si lubet, Card. d' Aguirre, *Op. cit.*, Disp. cit., sect. 1, et 2, p. 286 sqq.

[5]) « Dicendum, quod Deus est prima causa exemplaris omnium rerum. Ad cuius evidentiam considerandum est, quod ad productionem alicuius rei ideo necessarium est exemplar, ut effectus determinatam formam consequatur. Artifex enim producit determinatam formam in materia propter exemplar, ad quod inspicit, sive illud sit exemplar, ad quod extra intuetur, si-

rum creatore ait: « Ipse a semetipso exemplum, et figurationem eorum, quae facta sunt, accipiens[1] ». Qua de re antiqui Patres discrimen inter mundum *intelligibilem*, qui in Intellectu Dei ab aeterno est, et mundum *aspectabilem* seu *sensibilem*, quem Deus ad mundi intelligibilis instar in tempore condidit, accurate adnotarunt[2]. Ex quo patet rebus a Deo creatis convenire non modo rationem *essendi* (τοῦ οντος) temporalem, qua in se, suaque natura constant, sed etiam sempiternam, quam in Deo habent, proindeque, uti s. Anselmus advertit, quamvis e nihilo factae sint, *non tamen nihil* fuisse, antequam fierent, *quantum ad rationem facientis*, hoc est, Dei, qui illas ad aeterni exemplaris instar fecit[3].

---

ve sit exemplar interius mente conceptum. Manifestum est autem, quod ea, quae naturaliter fiunt, determinatas formas consequuntur. Haec autem formarum determinatio oportet, quod reducatur, sicut in primum principium, in Divinam Sapientiam, quae ordinem universi excogitavit, qui in rerum distinctione consistit. Et ideo oportet dicere, quod in Divina Sapientia sunt rationes omnium rerum, quas supra (q.XV, a. 1) diximus ideas, idest formas exemplares in Mente Divina existentes »; I, q. XLIV, a.3 c. Cf s.Bonavent., *In lib. I Sent.* Dist. I, Pars I, a. 1, q. 1 *ad arg.*

[1]) *Op. cit.*, lib. II, c. 16, n. 3, ed. cit. Explicatius s. Augustinus: « Una sapientia est, in qua sunt immensi quidam, atque infiniti thesauri rerum intelligibilium , in quibus sunt omnes invisibiles, atque incommutabiles rationes rerum , etiam visibilium , et mutabilium, quae per ipsam factae sunt. Quoniam Deus non aliquid nesciens fecit, quod nec de quolibet homine artifice recte dici potest : porro , si sciens fecit omnia , ea utique fecit, quae noverat. Ex quo occurrit animo quiddam mirum, sed tamen verum , quod iste mundus nobis notus esse non posset , nisi esset; Deo autem nisi notus esset , esse non posset »; *De Civ. Dei*, lib. XI, c. 10, n. 3 ; cf eumdem s. Doctorem, *De Gen. ad litt.*, lib. V, c. 13-14, n. 28-31; Auctorem *Lib. Areop.* , *de Div. Nom.*, c. 2, et 5; s. Anselmum, *Monol.* , c. 8, aliosque, quos videre licet apud d' Aquirre, Dispp. XX, sect. 1, et Petav., *Op. cit.*, lib. IV, c. 11). S. Dionysius (*Op. cit.*, c. 5) ideas vocavit τῶν ὄντων οὐσιοποιοὺς, *substantiarum effectrices*, et post eum Maximus (in l. cit. s.Dionys.) ἀρχικὰ αἴτια, *principia originem dantia* , et Zacharias Mytilenaeus (*De opific.mund.* in *Bibl. Maxima Patrum*, t. IX) δημιουργικοὺς λόγους, *rationes efficientes*.

[2]) Vid. prae ceteris Clem. Alex., *Strom.*, lib. VI, c. 14, in quo Barbaros, Graecosque duplicis huius mundi assertores enumerat; s. Iustin., *Cohort. ad Gent.*, n. 30; Orig., *Homil.* III *in Cantic.*; Euseb., *Praep.Evang.*, c. 23-25, p. 545 sqq, ed.cit.; s.Aug., loc. cit. in *Ontol.* p. 57, n.3, et *Retract.*, lib. I, c. 3.

[3]) « Patet itaque, quoniam priusquam fierent universa, erat in ratione humanae naturae, quid, aut quando, aut quomodo futura essent. Quare, cum ea, quae facta sunt, clarum sit nihil fuisse, antequam fierent, quantum ad hoc quia non erant, quod nunc sunt, nec erat, ex quo fierent, non tamen nihil erant quantum ad rationem facientis, per quam et secundum quam fierent » ; *Op. cit.* , c. 9, p. 54, et 56, ed. cit. Quod quidem ex s. Augusti-

421. Postquam mundum a Deo per *creationem*, seu per eductionem e nihilo originem duxisse ostendimus, necesse est, ut obiectionibus satisfaciamus tum illorum, qui, ut vidimus, creationem non esse possibilem obganniunt, tum illorum, qui creationem mundi admittunt, sed ipsam haud posse demonstrari pertendunt. Priores sunt omnes antiqui haeretici, recentesque increduli, quos recensuimus; hi enim creationem mundi, quam Religio Christiana veluti capitale dogma sectatoribus suis tenendam proponebat, impugnare volentes, principiis ethnicae philosophiae usi sunt, ut illam haud possibilem esse suaderent. Inter posteriores numerandi maxime sunt Giobertius, eiusque asseclae, atque hodiernus Anonymus. Giobertius contendit 1° creationem mundi neque *a priori*, neque *a posteriori* posse demonstrari, quia tam demonstratio *a priori*, quam demonstratio *a posteriori* et falsae in se sunt, et ad pantheismum ducunt; 2° ipsam admittendam esse veluti veritatem primitivam *facti*, quia mens, cum perenni intuitione Dei mundum creantis naturaliter gaudeat, creationem mundi veluti factum primitivum apprehendit [1]. Anonymus vero tradit 1° creationem non alia probatione posse niti, nisi *indirecta*, seu probatione, quam *ab absurdis* vocant, atque huic nullam vim ad scientiam pariendam inesse; 2° notitiam creationis, quam mens humana obscure intuetur, admittendam esse philosopho veluti *factum*, de quo Revelatio Divina eum certum reddit [2]. Anonymo, ex ea parte quatenus notitiam creationis a Revelatione nobis dumtaxat suppetere opinatur, post nonnullos obscuri nominis Scholasticos [3], nuperi Traditionalistae praecesserunt, inter quos p. Ventura in primis nominandus est [4].

422. Iam ab haereticis, recentibusque incredulis, et rationalistis audiendis ordiamur.

Obiic. 1° Haud possibile est aliquid ex nihilo fieri iuxta illud effatum omnium politiorum Philosophorum consensione probatum:

---

no mutuatus est; hic enim, postquam citavit multa loca SS. Litterarum, conclusit: « His, atque huiusmodi testimoniis probatur, quod haec omnia, priusquam fierent, erant in notitia facientis »; *De Gen. ad litt.*, lib. V, c. 15, n. 33.

1) *Teorica del soprannaturale*, Discors. prelim., t. I, p. 264 sqq, Capolago 1850; *Introd.*, c. 4, t. II, p. 49 sqq, Brusselle 1840, et *Lettere* etc., lett. VIII, t. II, p. 5 sqq, Capolago 1846.

2) *Schiarimenti sul dogma della creazione*, Pisa 1851.

3) De quibus videsis Conimbricenses, *Comm. in Phys. Arist.*, Com. in c. 2, lib. VIII, q. 2, art. 2, t. II, col. 421 sqq, ed. cit.

4) Vid., caeteris eius libris omissis, *La raison philosophique, et la raison catholique*, t. II, part. 2, Conf. VI. § 16, p. 696 sqq.

Ex nihilo nihil fit [1]. Atqui nomen creationis productionem rei ex nihilo significat. Ergo creatio non est possibilis.

423. Resp. *Dist. mai.* Haud possibile est aliquid ex nihilo fieri, quatenus nullus effectus ex nihilo, tamquam causa efficiente, fieri potest, et nulla res ex nihilo, tamquam ex materia, potest educi, *conc. mai.*; quatenus per infinitam causae efficientis virtutem, nulla praeiacente materia, res, quae antea nullo modo extabat, in existentiam prodire non potest, *neg. mai.* Sub eadem *dist. neg.*, *et conc. min.*; *neg. cons.* Sane, cum nihilum non existat, omnino absurdum est illud esse vel causam efficientem, seu causam, quae aliquid producit, vel causam materialem, sive terminum, ex quo aliquid educitur [2]. Quapropter, si illud effatum alterutro sensu sumatur, nulla dubitatio de illius veritate existere potest. At neutrum horum conceptu creationis continetur. Etenim creatio, ut iam diximus [3], est productio rei « in esse secundum totam suam substantiam », ita ut « causalitas creantis se extendat ad omne illud, quod in re invenitur [4] ». Cum haec sit notio creationis, facile inde patescit ipsam posse productionem ex nihilo appellari ob duas rationes, scilicet 1° quia illud, quod creatur, non fit ex aliqua materia praeexistente [5]; 2° quia, antequam sit creatum, est nihilum, seu nullo modo *esse* habet [6]. Enim-

---

1) Ita Cousin, *Introd. à l'hist. de la phil.*, leç. V, *Oeuvr.* t. I, p. 39, Bruxelles 1840. Huic praeluserant veteres creationis adversarii, quippe qui, ut est apud s. Anselmum (*Monol.*, c. 8, p. 50, ed. Vbaghs), ad impugnandam productionem rerum e nihilo inculcabant omnium hominum consensionem: « Sicut vox omnium est, quia nihil de nihilo ». Hoc pronuntiatum veterum Physicorum commune inter ethnicos primus omnium, quantum scimus, Anaxagoras manifeste exposuit, et propugnare conatus est. Vid. Arist., *Natur. Auscult*, lib. I, c. 4, § 2, ed. cit.; Simplic. in h. l. Arist., p. 6, ed. cit; Plut, seu Pseudo-Plut., *De placit. Phil.*, lib. I, c. 3.

2) Apposite s. Augustinus: « De nihilo, hoc est, de nulla re fecit Deus. Non quia nihil habet aliquam vim; si enim haberet, non nihil, sed aliquid esset »; *Op. imp. contr. Iul.*, lib. V, n. XLII.

3) *Ontol.*, c. V, art. I, p. 167.

4) S. Thom., *In lib. II Sent.*, Dist. I, q. 1, a. 2 *sol.* « Creatio, s. Bonaventura inquit, est totius substantiae secundum totum »; *In lib. II Sent.*, Dist. I, p. 1, a. 2, q. 2 *resol.*

5) « Creatio, idem Aquinas ait, ex nihilo dicitur esse, quia nihil est, quod creationi praeexistat, quasi non creatum » (loc. cit. cf p. 265). « Aliud praeter Te, ita s. Augustinus Deum alloquitur, non erat, unde faceres ea, Deus una Trinitas, et Trina Vnitas: et ideo de nihilo fecisti coelum, et terram. . . . Tu eras, et aliud nihil unde fecisti coelum, et terram »; *Conf.*, lib XII, c. 7, n. 7.

6) « Dicitur creatio esse ex nihilo, quia res creata naturaliter prius habet non esse, quam esse »; loc. cit.

vero priori ratione negatur rem creatam ordinem habere ad quamlibet materiam praeexistentem, aeque ac si dicatur: « iste loquitur de nihilo, quia non loquitur de aliquo [1] ». Altera autem ratione asseritur rem creatam ordinem habere ad nihilum, quatenus ipsa *natura sua* est post nihilum, aeque ac si dicatur: « ex mane fit meridies, idest post mane [2] ». Iamvero huiusmodi productio nulli causae finitae convenire potest. Etenim omnis causa finita, cum determinata virtute polleat, determinatam expostulat distantiam inter illud, quod ab ea fit, et oppositum, ex quo fit. Atqui inter *esse*, quod in creatione producitur, et nihilum, ex quo producitur, nulla extat determinata distantia. Ergo nulla causa finita potest aliquid e nihilo producere, sed necessario expostulat aliquod *esse* praeexistens, ut quidquam efficere queat [3]. Productionem autem e nihilo non solum non repugnare, sed omnino consentaneam esse naturae causae infinitae, praeter argumenta, quae ex ss. Patribus attulimus [4], contraria ratio apertissime suadet; siquidem causa infinita, cum virtute infinita polleat, inter effectum suum, eiusque oppositum determinatam distantiam non requirit [5]. Praeterea idem ex eo probatur, quod Deo,

---

1) I, q. XLV, a. 1 ad 3. « De nihilo, ait etiam Afer Doctor, est, quod non est de aliquo: quia etsi fecit Deus aliqua de aliis rebus, has ipsas, de quibus ea fecit, de nullis fecerat rebus »; *Op. imp. contr. Iul.*, lib. V, n. XXXI. Cf p. 476, not. 3.

2) *Ibid.* Cf *Qq. dispp.*, *De Pot.*, q. III, a. 1 ad 7. Vtramque rationem intelligendi pronuntiatum, de quo hic disputamus, s. Anselmus, duce s. Augustino, praeclare tradiderat. « Tertia interpretatio, inquit, qua dicitur aliquid esse factum de nihilo, est, cum intelligimus, esse quidem factum, sed non esse aliquid, unde sit factum. Per similem significationem dici videtur, cum homo, contristatus sine causa, dicitur contristatus de nihilo . . . Quamvis non inconvenienter et sine omni repugnantia, ea, quae facta sunt a creatrice substantia, dici possunt esse facta ex nihilo, eo modo quo dici solet, dives factus ex paupere, et recepisse quis sanitatem ex aegritudine, id est, qui prius pauper erat, nunc est dives, quod antea non erat, et qui prius habebat aegritudinem, nunc habet sanitatem, quam antea non habebat » (*Monol.*, c. 8, p. 52, ed. cit.). De veris, falsisque sensibus, quibus hoc decretum, *De nihilo nihil fit*, accipi potest, videsis Cudwortum, *Op. cit.*, c. V, sect. 2, § 1-3, et § 9-11, p. 914 sqq, ed. cit.

3) Apposite s. Bonaventura: « Productio rei de nihilo non potest esse, nisi a potentia infinita »; *In lib. I Sent.*, Dist. III, p. I, dub. 1.

4) Addantur haec pauca s. Irenaei: « Quoniam homines quidem de nihilo non possunt aliquid facere, sed de materia subiacente, Deus autem, quam homines hoc primo melior, eo quod materiam fabricationis suae cum antea non esset, ipse adinveuit »; *Op. cit.*, lib. II, c. 10, n. 4, ed. Massuet.

5) Audire praestat s. Bonaventuram: « Cum dicitur ex nihilo aliquod fieri, potest intelligi tripliciter. Aut materialiter, ut ex ferro cultellus; aut causaliter, ut ex patre filius; aut ordinaliter, ut de mane fit meridies. Pri-

utpote Causae Primae, illa actio congruit, qua primus effectus, nempe *esse simpliciter* producitur [1]; « esse autem simpliciter, ut s. Thomas ait, per creationem causatur, quae nihil praesupponit, quia non potest aliquid praeexistere quod sit extra ens simpliciter [2] ».

424. Obii. 2° Si daretur creatio, ea sane foret actio transiens. Atque repugnat creationem esse actionem transeuntem. Ergo creationem dari repugnat.

425. Resp. *Conc. mai.; neg. min.; neg. conseq. Prob. min.* Omnis actio transiens expostulat subiectum, in quod transit. Atqui creatio, cum sit productio ex nihilo, removet subiectum, in quod transit. Ergo etc.

426. Resp. *Dist. mai.*, si fiat per motum, sive per mutationem proprie acceptam, *conc. mai.*, secus, *neg. mai.; neg. min.; neg. cons.* Actio transiens procul dubio expostulat subiectum, in quod transit, si de iis rebus sermo sit, quae fiunt per motum, sive mutationem; mutatio enim essentialiter requirit, ut idem aliter prius, aliter posterius se habeat [3]. At, si actio transiens non fit per muta-

---

mis duobus modis verum est ex nihilo nihil fieri; tertio modo verum est secundum naturam, sed falsum supra naturam. Per virtutem enim infinitam, quae non indiget fulcimento materiae, ita faciliter potest aliquid produci ex nihilo, sicut de aliquo, alioquin non esset virtus primi principii infinita, sed egeret materiae fundamento »; *In lib. II Sent.*, Dist. I, p. I, a. I, q. I *ad arg.* Cf *ibid.*, lib. I, Dist. V, dub. 10.

1) En rationem, quam s. Thomas affert: « Quanto aliqua causa est superior, tanto ad plura se extendit in causando. Semper autem id, quod substernitur in rebus, invenitur communius, quam id, quod informat, et restringit ipsum; sicut esse, quam vivere; et vivere, quam intelligere; et materia, quam forma. Quanto ergo aliquid est magis substratum, tanto a superiori causa directe procedit. Id ergo, quod est primo substratum in omnibus, proprie pertinet ad causalitatem supremae Causae »; I, q. LXV, a. 3 c.

2) *Contr. Gent.*, lib. II, c. 21. « Antiqui Philosophi, alibi ait, non consideraverunt, nisi emanationem effectuum particularium a causis particularibus, quas necesse est praesupponere aliquid in sua actione. Et secundum hoc erat eorum communis opinio, ex nihilo nihil fieri. Sed tamen hoc locum non habet in prima emanatione ab universali rerum principio » (I, q. XLV, a. 2 ad. I). Ex his illud etiam perspicitur, creationem ita Deo convenire, ut nulli alii, praeter ipsum, adscribi possit. « Et ideo, subdit Seraphicus Doctor, illi virtuti soli hoc attribuendum est necessario, quamvis non posset consimile reperiri in aliquo creato. Hoc enim est Eius proprium, sicut et ipsa omnipotentia »; *In lib. II Sent.*, loc. cit. Cf s. Thom., *Qq. dispp.*, *De Pot.*, q. III, a. 7 c.

3) « In omni mutatione, vel motu, oportet esse aliquid aliter se habens nunc quam prius; hoc enim ipsum nomen mutationis ostendit »; *Contr. Gent.*, lib. II, c. 17, n. 3.

tionem, ipsa non expostulat subiectum, in quod transit, sed totum momento temporis fit [1]. Iam creatio certe est actio transiens, siquidem « significat actionem terminatam ad exteriorem effectum [2] ». Sed, quamvis sit mutatio quaedam secundum modum intelligendi, « sicut si intelligatur aliqua res prius non fuisse totaliter, et postea esse [3] », tamen non est proprie *mutatio*, quia, cum per eam « tota substantia rei in esse producatur, non potest esse aliquid idem aliter, et aliter se habens [4] ». Quoniam autem creatio nullum motum, sive mutationem exhibet, necesse est, ut in instanti fiat [5]; unde « simul aliquid creatur et creatum est [6]. Nulla igitur repugnantia, quemadmodum adversarii obganniunt, in notione creationis delitescit.

427. Ad obiectiones Giobertii, Anonymi et p. Venturae progrediamur.

---

1) « In his, quae fiunt sine motu, similiter est fieri, et factum esse, sive talis factio sit terminus motus, sicut illuminatio, nam simul aliquid illuminatur, et illuminatum est; sive non sit terminus motus, sicut simul formatur verbum in corde, et formatum est. Et in his quod fit, est, cum dicitur fieri. Sed significatur ab alio esse, et prius non fuisse »; I, q. XLV, a. 2 ad 3.

2) *Contr. Gent.*, lib. I, c. 79. Cf *In lib. I Sent.*, Dist. XL, q. I, a. I *sol.*

3) I, q. XLV, a. 2 ad 2. « Creatio, ait (*ibid.* ad 4), significatur ut quaedam mutatio inter duos terminos existens ». Clarius s. Bonaventura: « Fieri ex nihilo habet esse post nihil, et ita potest non esse; ergo aliquo modo se habet nunc, quomodo non se habebat prius; et ideo mutatio ponitur per productionem de nihilo »; *In lib. II Sent.*, Dist. I, p. 1, a. 3, q. I *ad arg.*.

4) *Contr. Gent.*, lib. II, c. 17, n. 3. « Quod creatur, non fit per motum, vel mutationem » (I, q. cit., a. 3 c.). « Quaedam, ait s. Bonaventura, est productio, in qua productum se habet aliter nunc, et prius, quia secundum aliquid sui fuit prius sub una dispositione, et nunc est sub alia, et talis est productio, quae est ex materiali principio, ut naturalis generatio. Quaedam vero est productio, in qua productum aliquo modo se habet nunc, et nullo modo prius, et talis est productio, quae est ex nihilo . . . Prima habet rationem motus . . . ratione praeparationis materiae, quae fit per dispositiones accidentales; et haec indiget successione, et tempore . . . Secunda caret . . . ratione motus, quia, cum non habeat materiam, nulla potest praeire dispositio » (*Op. cit.*, ibid. *resol.*). Dignum etiam notatu est, quod idem Seraphicus Doctor alibi ait: « Quod obiicitur, quod actio est in aliquid, dicendum quod creare non est agere, sed facere, et hoc refert inter agere, et facere, nam agere in quod agat, non quod agat, exigit, facere autem e converso »; *In lib. II Sent.*, Dist. I, p. I, a. I, q. I *ad arg.*

5) Cf *Ontol.*, c. V, art. I, p. 167. « Opus creationis consistit in sola Divina actione in instanti rerum substantiam producente »; I, q. LXXIV, a. I ad 1.

6) I, q. XLV, a. 2 ad 3. Cf *Contr. Gent.*, lib. cit., c. 19, n. 5, et *Qq. dispp.*, *De Pot.*, q. III, a. 2.

Obii. Giobertius: Dubitari non potest, quin omnes homines quamdam notitiam creationis, saltem obscuram, habeant. Atqui haec notitia nec demonstratione *a priori*, nec demonstratione *a posteriori* adquiri potest. Ergo pro certo habendum est homines notitiam creationis adquirere per intuitionem Entis creantis existens, seu Dei creantis mundum, qua perenniter, et naturaliter gaudent.

428. Resp. *Trans. mai.; neg. min.; neg.* conseq. Transeat *maior* inquimus, quia de hac re quaestio nobis in praesentia non est. Ceterum concedi Giobertio non potest omnes homines quamdam notitiam creationis naturaliter habere. Namque ab eruditis diu, vehementerque disputatum est, num creatio innotuerit ullis antiquis Philosophis, et praesertim Platoni, qui hac in re caeteris ethnicis Philosophis procul dubio acutius vidit [1], atque, si post N. C. eius notitiam ipsi plebei a pueritia habent, id certe nulli probationi scientificae, sed Divinae Revelationi apud cunctas gentes propagatae acceptum referunt. Nos equidem, dum creationem mundi stricta demonstratione evinci posse persuasum habemus, non ii sumus, qui illam demonstrationem esse ipsi captui rudium ob viam arbitramur.

429. *Prob. min.* Demonstratio *a priori* a notione Dei ad creationem mundi, et demonstratio *a posteriori* ab existentia mundi ad Deum eius creatorem assurgit. Atqui neutra ratione creatio mundi demonstratur. Ergo etc.

430. Resp. *Conc. mai.; neg. min.; neg. conseq. Prob. duas partes min.* Prima pars a Giobertio ita probatur: A notione causae notio effectus inferri non potest, nisi cum inter causam et effectum necessarius nexus existit, ita ut, una re posita, altera ponenda sit. Atqui Deus non est causa necessaria, sed libera mundi. Ergo a notione Dei creatio mundi inferri non potest. Secunda autem pars hoc modo: Quandoquidem mundus est terminus creationis, sequitur nemini licere ab existentia mundi ad Deum creatorem assurgere, nisi mentem suam notitia mundi in antecessum expoliet. Atqui, amota notitia mundi, cessat fundamentum, seu principium demonstrationis *a posteriori*. Ergo ab existentia mundi notitia Dei creantis eum colligi nequit. Praeterea censet Giobertius utramque demonstrationem ad pantheismum ducere, quod nec ab Ente ad existens, nec ab existente ad Ens argumentum duci potest, nisi existens Ente contineri dicatur.

---

[1] Vid. p. 465, not. 3. S. Bonaventura negantem opinionem amplexus est; ait enim: « Haec autem veritas, etsi cuilibet fideli sit aperta, et lucida, latuit tamen providentiam, vel prudentiam philosophicam, quae in huius quaestionis inquisitione ex longo tempore ambulavit per devia »; *In lib. II Sent.*, Dist. I, p. I, a. I, q. I *resol.*

431. Resp. 1° Giobertius hisce argumentationibus, quas eius asseclae regerunt, atque inculcant, duo commiscuit, confuditque, quae adprime distinguenda sunt. Namque aliud est quaerere, an Deus sit causa mundi, aliud vero, an sit causa creatrix eius, cum sint, ut vidimus permulti, qui putant Deum esse causam mundi, eo quod ipsum ex materia iam existente, vel ex substantia, sive potentia sui eduxit. Quamobrem nos primum demonstravimus Deum esse causam mundi; deinde notione Dei, prout est causa mundi, et notione mundi, prout est eius effectus, expensis, Deum esse causam creatricem mundi *a priori*, atque *a posteriori* evicimus. Ex quo vides cum demonstrationem *a priori*, tum demonstrationem *a posteriori* creationis mundi ita procedere, ut Deum esse causam mundi pro re demonstrata, et concessa sumant. Contra ea, Giobertius argumentis, quae modo confecimus, ambas demonstrationes impugnat, quasi his Deum et esse causam mundi, et esse causam creatricem eius simul demonstretur.

432. His in universum monitis, nullo negotio intelligitur argumentum, quo Giobertius demonstrationem *a priori* explodere nititur, plus in conclusione, quam in praemissis, exhibere, quippe quod in praemissis de notione causae efficientis in universum disseritur, in conclusione autem de causa efficiente creatrice. Enimvero conclusio, quae e praemissis prioris syllogismi fluit, haec est: Ergo a notione Entis, seu Dei, notitia existentis, seu mundi, colligi nequit. Quod quidem argumentum omnino probamus, sed nihil ex eo contra demonstrationem creationis mundi *a priori* confici posse nobis videtur. Nos enim contendimus ab existentis Dei non posse deduci existentiam mundi, quia Deus est causa libera, non vero necessaria mundi; sed certum nobis est, postquam cognitum est Deum esse causam mundi, posse inde colligi mundum originem a Deo per creationem habere, quippe quod notio causae primae, et absolutae, ut vidimus, ad hanc conclusionem nos ducit.

433. Facile quoque est ex praemonitis perspicere vitia alterius argumenti, quo Giobertius creationem mundi ne *a posteriori* quidem demonstrari posse contendit. Nam primo Giobertius falso sumit nos ex eo tantum, quod mundum existere novimus, ad causam eius creatricem, nempe ad Deum creatorem adsurgere. Namque ii, qui demonstrationem creationis *a posteriori* admittunt, primo ex eo, quod mundus existit, Deum esse causam ipsius colligunt; deinde naturam mundi expendunt, ut, quomodo a Deo originem duxerit, cognoscant, atque mundum esse decernunt opus Dei, quod ab eo nonnisi per creationem produci potuit. Secundo, Giobertius cognitionem mundi cum

realitate eius confundit. Certe mundus, prout in se est, terminus est creationis, seu actionis creatricis Dei, atque a Deo, qui est causa creatrix eius, nonnisi veluti terminus creationis cognosci potest; verum necesse non est, ut a mente humana, cuius cognitio mundum non producit, sed productum expostulat, semper veluti terminus creationis cognoscatur. Quin etiam hoc, uti ex dictis in *Dynamilogia* patet, rationi cognoscendi, quae est propria eius, repugnat; siquidem, cum cognitio humana initio sit imperfecta, atque ad perfectionem sensim progrediatur, necesse est, ut ipsa mundum primo cognoscat, prout est aliquid reale, dein prout est effectus Dei, denique prout est effectus Dei per creationem. Tertio, notitia mundi est principium, ex quo demonstratio creationis *a posteriori* proficiscitur, non prout mundus est terminus creationis, sed prout est effectus Dei; nos enim, ut modo diximus, postquam mundum et esse aliquid reale, et esse effectum Dei novimus, inde ad demonstrandum progredimur ipsum a Deo per creationem effici.

434. Sed de his, quae ex dicendis in *Theodicea* maiorem lucem accipient, satis. Quae quidem si probe considerentur, omne periculum pantheismi tam a demonstratione *a priori*, quam a demonstratione *a posteriori* amovent. Etenim in utraque demonstratione nec sumitur, nec expostulatur nexus necessarius inter Deum, et creationem mundi, sed ex eo, quod Deus est causa mundi, eaque libera, mundum ab Eo per creationem ortum duxisse concluditur.

435. Obii. Anonymus: Creatio non alia probatione vulgo evincitur, et non alia reapse evinci potest, quam quae *indirecta*, sive *ab absurdis* in Scholis dicitur. Atqui probatio *ab absurdis* scientiam rei, quae probatur, parere nequit. Ergo creatio probatione scientifica, quae unica, secundum Aristotelem, nomen demonstrationis meretur, evinci nequit.

436. Resp. *Neg. mai.*, *Dist. min.*, si scientia scricto sensu accipiatur, *conc. min.*, sin lato sensu, *neg. min.; neg. conseq.* Et sane propositio, seu, ut Scholae aiunt, maior omnino falsa est; siquidem omnes Scholastici ad evincendam creationem mundi vestigiis ss. Patrum, in primisque s. Augustini, et s. Anselmi insistentes, validissimas illas probationes directas *a priori*, atque *a posteriori* adduxere, quas antea exposuimus. Quod vero ad assumptionem, seu minorem attinet, procul dubio cognitio rei tum vere scientifica est, cum ex principiis intrinsecis ipsius rei conficitur; quare, cum probatio indirecta non ex principiis rei probandae, sed ex absurdis, ad quae negatio rei probandae ducit, petatur, veram scientiam rei parere nequit. At si scientia lato sensu sumatur, hoc est, prout cer-

tam, atque inconcussam cognitionem denotat, probatio indirecta ipsam nobis omnino largitur, quia tam certum est id, quod probatur, esse verum, quam certum est absurdas esse conclusiones, ad quas eius negatio ducit [1]. Iamvero, quoniam probatione indirecte cognitio certa creationis adquiritur, creationem nobis innotescere ratione ab iis etiam concedendum est, qui illam non alia probatione, nisi indirecta, evinci posse sentiunt. Qua de re tenendum est rationem notitiam creationis cum probatione directa, tum indirecta nobis largiri, hoc discrimine, quod probatione indirecta adquirimus tantum certam cognitionem creationis mundi, et demonstratione directa cognoscimus quoque principia, ob quae productio mundi nonnisi creatio esse potest [2].

437. Inst. idem Anonymus: Atqui demonstratio directa est omnino impossibilis; ergo ruit, saltem ex parte, responsio. Resp. *Neg. min. subs. Prob. min. subs.* In omni demonstratione directa conclusio ex principiis, seu veris iam compertis deduci debet. Atqui *factum* creationis non potest ab ullis principiis deduci. Ergo etc.

438. Resp. *Conc. mai.; neg. min.; neg. conseq. Prob. min.* Principia, ex quibus conclusio in syllogismo elicitur, sunt vel ab-

---

[1]) Id de vi demonstrationis indirectae adnotatum voluimus, quia Anonymus de natura et vi illius perperam disserit. Ipse enim (*Op. cit*, § 4, p. 31 sqq, ed. cit.) contendit demonstrationi *ab absurdis* nullum in scientiis locum dari posse, propterea quod praemissae in huiusmodi demonstratione non sunt, nisi ipsa absurda; absurda autem neque sunt vera ad scientiam pertinentia, neque idcirco ex illis aliquod verum erui potest, quod ad scientiam spectet. Ast eum, cum haec, aliaque obtrudat, naturam demonstrationis indirectae ignorare nemo non videt. Nam, si praemissae in demonstratione *ab absurdis* non sunt eiusmodi, ut scientiam conclusionis gignere queant, certe medium sunt, per quod veritas conclusionis nobis innotescit. Quod ut pateat, advertendum est demonstrationem indirectam ad syllogismum disiunctum redigi posse, in quo omnes partes maioris disiunctae secum invicem pugnant, ob idque exclusis in minori omnibus partibus praeter unam, haec una remanet in conclusione. Iamvero praemissae, ex quibus conclusio in syllogismo disiuncto profluit, non sunt quaedam absurda, sed verae, perfectaeque enunciationes. Namque enunciatio disiuncta, quae maioris officio fungitur, vera est, dummodo omnes partes in ea recenseantur, eaeque ita secum pugnent, ut una vera sit, ceterae falsae (cf vol. I, *Log.*, p. I, c. II, art. 4, p. 63); licet ipsa nihil de re, quae inquiritur, asserat, aut neget, sed solum ea, quae de ipsa dici possent, recenseat. Altera praemissarum, nempe minor, aeque vera est, quippe quod ipsa a re, de qua aliquid inquiritur, ea removet, quae illi non conveniunt, sive, ut Scholarum more loquamur, dicit non esse, quod non est; id quod logicae veritatis proprium esse diximus. Vid. ibid. art. 3, p. 51.

[2]) Cf vol. I, *Log.*, p. II, c. III, art. 4, p. 150-151.

soluta, vel non absoluta, seu contingentia. Atqui conclusio, quae creationem mundi statuit, nec a principiis absolutis, nec a principiis non absolutis deduci quit. Non ab absolutis, quia, cum haec sint necessaria, creatio veluti necessaria in conclusione statueretur, quod est falsum; non a non absolutis, quia, cum haec ad existentiam contingentium spectent, et res contingentes non existant, nisi per creationem, in ipsis sumitur id ipsum, quod in conclusione est statuendum. Ergo etc. [1].

439. Resp. *Neg. mai.; conc. min.; neg. conseq.* Enunciatio disiuncta, quae est propositio, sive, ut Scholae aiunt, *maior* syllogismi est falsa, quippe quod in eà desideratur tertia pars, cum conclusio deduci quoque possit ex duabus praemissis, quarum una est absoluta, seu necessaria, altera non absoluta, seu contingens. Hinc, quamvis verum sit conclusionem, qua mundi creatio statuitur, nec a principiis, seu praemissis absolutis, nec a praemissis non absolutis deduci posse, tamen inde confici nequit creationem mundi non posse demonstrari, quia syllogismus, quo creatio mundi demonstratur, habet unam praemissarum absolutam, alteram non absolutam. Enimvero illa enunciatio, *Deus est causa mundi*, est contingens; quia, cum Deus sit causa mundi libera, a mundo creando abstinere potuisset; sed altera, *Causa prima et absoluta res producit per creationem*, est necessaria; quia Deus res, quas extra se efficere vult, non aliter quam per creationem efficere potest. Vnde argumentum, quo creatio mundi probatur, praemissarum, quae principia conclusionis dicuntur, unam necessariam, seu absolutam, et alteram non absolutam, seu contingentem habet; illudque, ni fallimur, huc redit: Causa prima, et absoluta res extra se non aliter quam per creationem producit; atqui Deus, qui est causa prima, et absoluta, est auctor mundi; ergo Deus est auctor mundi per creationem. Illud quoque Anonymo concedendum non est, quod in postrema parte minoris asseruit, scilicet praemissam contingentem continere *factum* creationis, quod in conclusione ex praemissis erat colligendum. Etenim in praemissa contingenti mundus ponitur veluti factus a Deo; in conclusione autem velut factus a Deo per creationem. Quae duo si spectata in se sunt unum, idemque, relata ad cognitionem nostram sunt diversa, quia nos cognoscimus primo mundum esse factum a Deo, deinde factum esse a Deo per creationem. Immo mundus potest cognosci veluti factus a Deo, quin cognoscatur factum esse ab Eo *ex nihilo*,

---

[1]) *Op. cit.*, § 4, p. 34, et 35, et passim.

seu per creationem, atque ita re ipsa cognitus a multis ethnicis Philosophis est.

440. Obii. P. Ventura: Creatio est idea infinita. Atqui idea infinita in rationem humanam cadere nequit. Ergo idea creationis in rationem humanam cadere nequit.

441. Resp. *Dist. mai.*, est idea infinita, si consideretur in se *conc. mai.*, sin relata ad obiectum, nempe mundum, *neg. mai.*; *Dist.* etiam *min.*, *adaequate*, *seu comprehensive*, *conc. min.*, *inadaequate*, *neg. min.*; *neg. conseq.* Nos certe non arbitramur rationem humanam posse cognoscere actum creativum *adaequate*, et *comprehensive*, hoc est, ita ut cognoscat non modo eius existentiam, sed etiam naturam, quia actus creativus est proprius virtutis infinitae. Verum contendimus rationem humanam posse cognoscere actum creativum *inadaequate*, hoc est, quod Deus mundum e nihilo effecit, quia terminus actus creativi, cum non sit infinitus, ratione humana cognosci potest; cognito autem termino alicuius actus, saltem existentia ipsius actus cognosci debet. Certe mens humana, cum sit finita, non potest cognoscere infinitatem actus creativi, quia infinitum finito comprehendi, seu contineri nequit. Sed aliud est cognoscere infinitatem actus creativi, aliud existentiam eius; quia, cum existentia rei possit cognosci, ignorata natura eius, non repugnat cognosci actum creativum, quin infinitas eius cognoscatur.

442. Inst. Creatio mundi, si a ratione humana cognosci posset, certe ipsa Platonem, Aristotelem, aliosque acutissimos Philosophos ethnicos latere non potuisset; atqui hos omnes, nullo excepto, latuit; ergo ratione humana cognosci nequit [1].

443. Resp. *Neg. mai.*; *trans. min.*; *neg. conseq.* Vtrum creationem mundi omnes ethnici sapientes ignoraverint, necne, ab eruditis, ut innuimus, disputatum est. Quamvis nos cum s. Thoma [2], s. Bonaventura [3], multisque recentibus [4] existimemus creationem ab eis re ipsa ignoratam fuisse [5]; tamen rem non satis liquere non inficiamur. Verum, quocumque modo haec controversia dirimatur, Patri Venturae, aliisque Traditionalistis reponimus nos hic non inquirere, quid sapientes ethnici de origine mundi senserint, sed quid ratio humana de illa nobis suggerat. Haec autem, ut iam vidimus, validissima argumenta nobis suppeditat, quibus creatio mundi evincitur. Ceterum, si mens humana, fatente eodem cl. P. Ventura, postquam notitiam creationis a Revelatione accepit, validam demon-

---

1) *Op.* cit., p. 700 sqq. — 2) I, q. XLIV, a. 2 c., et p. 483, not. 2.
3) Vid. p. 485, not. 1.— 4) Vid. p. 465, not. 3.
5) Vid. vol. I, *Criteriol.*, c. un., art. 10, p. 637.

strationem eius conficere potuit, quid vetabat ipsam huiusmodi demonstrationem sine Revelationis subsidio conficere, cum principia, ex quibus innititur, ratione nobis innotescant?

ARTICVLVS TERTIVS

Philosophi, qui necessitatem creationis ab aeterno asserunt, refutantur

444. Novimus mundum a Deo per creationem originem habuisse; ast inter ipsos Philosophos, qui creationem mundi admittunt, controversia maximi momenti agitatur, num Deus mundum ab aeterno, an in tempore creaverit. Maximi, inquimus, momenti haec controversia est. Namque nonnulli Increduli, atque hodierni Rationalistae, pantheismum vitare, aut dissimulare volentes, creationem mundi haud negant, sed amplectuntur duo consectaria pantheismi, quae cum creatione pugnant, nempe mundum esse infinitum, atque aeternum [1].

445. Nulli philosopho christiano dubitare licet, quin Deus mundum in tempore creaverit; hoc enim secundum perspicua SS. Scripturarum testimonia, continentemque ss. Patrum traditionem ab Innocentio III in Concilio Lateranense IV definitum fuit [2]; et nuperrime a Concilio Vaticano iis verbis: « Si quis Deum dixerit non voluntate ab omni necessitate libera, sed tam necessario creasse, quam necessario amat seipsum . . ., anathema sit [3]». At vero, quoniam Philosophi, queiscum hic manus conserimus, auctoritatem Divinae Revelationis aut aperte despiciunt, aut, si suspicere simulant, perperam interpretantur, Philosophus christianus demonstrare debet necesse non fuisse, ut mundus ab aeterno crearetur, proindeque nullis rationis momentis dogma catholicum de temporaria mundi duratione posse oppugnari.

446. Iam necesse haud fuisse, ut mundus crearetur ab aeterno, cum *directe* tum *indirecte* demonstrari potest. Demonstrationem *directam*, nempe ab ipsius rei principiis petitam suppeditat nobis s. Thomas in hoc loco: « Ex efficiente causa sequitur quod effectum necesse sit esse per hoc, quod agentem necesse est agere: per actionem enim agentis effectus a causa efficiente dependet. Si igitur agentem non necesse sit agere ad productionem effectus, nec effectum

---

1) Cf p. 467-468.

2) Cap Firmiter, *De Trinit.*, *et Fide Cathol.*

3) *Sess.* III, *Const. Dogm.*, *De Fide Cathol.*, Can. I, n. 5.

necesse est esse absolute. Deus autem non agit ex aliqua necessitate creaturarum productionem . . . Non est igitur absolute necesse creaturam esse, necessitate dependente a causa efficiente [1] ».

447. Hocce argumentum totam suam vim ex eo derivat, quod Deus non est causa necessaria, sed libera mundi; quia, cum Deus sit causa libera mundi, sicut poterat a mundo creando abstinere, ita cum in tempore creare potuit. Quoniam Deum esse causam liberam, non necessariam mundi in *Theodic.* demonstrandum nobis erit, hic brevem demonstrationem conficiemus ex illis locis, ad quae idem Aquinas nos amandat. Si Deus est causa necessaria mundi, id ex alterutro capite evenire potest, vel quod illum producit ex necessitate naturae, non vero ex voluntate, quemadmodum Pantheistae volunt, vel quod producit eum ex voluntate, sed necessaria, non libera. Atqui neutrum dici potest. Certe non primum, quippe quod est manifestum consectarium pantheismi. Re vera Deus, ut sanctus Doctor argumentatur, cum sit essentia sua intelligens, « per intellectum agit. Intellectus autem non agit aliquem effectum, nisi mediante voluntate, cuius obiectum est bonum intellectum, quod movet agentem ut finis. Deus igitur per voluntatem agit, non per necessitatem naturae [2] ». Nec alterum, quemadmodum idem Aquinas probavit his paucis: « Voluntas non ex necessitate fertur in ea, quae sunt ad finem, si finis sine his esse possit . . . Cum igitur Divina Bonitas sine aliis esse possit, quinimmo nec per alia ei aliquid accrescat; nulla inest Ei necessitas, ut alia velit, ex hoc quod vult suam bonitatem [3] ».

448. Non minus plana est demonstratio indirecta, nempe petita ex solutione argumentorum, quae adversarii adducunt, cum haec sint prorsus futilia. Satis est audire Saisselum, qui argumenta ab antiquis haereticis concinnata, atque ab Incredulis XVI, et XVII saec.

---

1) *Contr. Gent.*, lib. II, c. 31, n. 1.

2) *Op. cit.*, ibid., c. 23, n. 3.

3) *Op. cit.*, lib. I, c. 81, n. 1. Legesis multa alia argumenta eiusdem Doctoris *ibid.*, lib. II, c. 31-37, et I, q. XLVI, a. 1. Hanc argumentationem s. Thomas ex ss. Patrum libris hausit. Hi enim observarunt Neoplatonicos, aliosque ad necessitatem creationis aeternae propugnandam ex eo adductos fuisse, quod Deum esse causam naturalem, non vero liberam rebantur. Omnium instar sit s. Ambrosius, qui ait: « Plerique, qui coaeternum Deo mundum volunt esse, quasi adumbrationem virtutis divinae, asserunt eum etiam sua sponte subsistere; at, quamvis causam eius Deum esse fateantur, causam tamen volunt non ex voluntate, et dispositione sua, sed ita ut causa umbrae corpus est. Adhaeret enim umbra corpori, et fulgor lumini, naturali magis societate, quam voluntate arbitra » (*Hexaëm.*, lib. I, c. 5). Legere e re est Zachariam Mytelenaeum, *Op. cit*, p. 349.

repetita, breviter perstrinxit, ipsoque verborum lenocinio expoliavit [1].

449. Obii. 1° Saisselus: Si Deus mundum in tempore creavit, procul dubio mutatus est; atqui repugnat Deum mutari; ergo mundum in tempore creatum esse repugnat.

450. Resp. *Neg. mai. Prob. min.* Si Deus mundum in tempore creavit, certe a potentia ad actum transiit, quia e non creatore factus est creator; atqui quisquis a potentia ad actum transit, mutatur. Ergo etc. [2].

451. Resp. *Neg. mai.; conc. min.; neg. cons.* Enimvero, quandoquidem actio in Deo ab Essentia non distinguitur [3], Deus cum aliquam rem creat, novum quidem producit effectum, sed non novam actionem; quapropter non transit de potentia ad actum, sed ex eo ipso, quod in actu est, illas creat. Quare, licet effectus Dei sint in tempore, tamen actio, qua illos producit, cum sit eadem cum essentia Eius, est aeterna, perinde ac essentia. « Novitas autem, ait Aquinas, divini effectus non demonstrat novitatem actionis in Deo, cum actio sua sit sua essentia. Vnde neque novitas effectus mutationem Dei agentis demonstrare potest [4] ».

452. Inst. 1° Saisselus: Quoniam actio Dei ab Eius essentia non

---

[1]) Haec argumenta eadem fere sunt, quae Aristoteles, et Proclus ad mundi aeternitatem probandam excogitarunt. Nam, cum sententia philosophorum, quos impugnamus, adfinis sit theoriae aristotelicae de aeternitate mundi, illos ab Aristotelis, eiusque sectatorum libris arma sumpsisse nemo mirabitur. Argumenta Procli ad duodeviginti revocavit, lateque confutavit Philoponus in opere *De aeternitate mundi*, interp. Gasp. Marcello, Venetiis 1551, atque inter recentes tum haec Procli, tum duodecim ex *Phys.*, et *Metaph.* Aristotelis excerpta ad examen revocavit Benedictus Pererius e S. I. in egregio op., *De communibus omnium rerum naturalium principiis et affectionibus*, lib. XV, et ult., p. 464 sqq, Romae 1576.

[2]) *Op. cit.*, Medit. V, t. II, p. 114, et 115, ed. cit. Quod a Robineto (*Op. cit.*, part. VI, c. 32) sumpsit. Vterque autem secutus est Origenem, cui s. Methodius hanc tribuit sententiam: « Quin et alterari, mutarique continget, immutabilem Deum ac invariabilem. Si enim tandem aliquando creavit universum, haud dubie non creando, mutatus transivit ad creandum » (*Excerpt. ex libr. De creatis*, c. 2, apud Galland., *Bibl. PP.*, t. III, p. 797, Venetiis 1767); et Proclum (apud Pererium, *Op. cit.*, lib. cit., c. 4, Arg. VI, p. 473). Omnibus viam straverat Aristoteles (*Met.*, lib. XI, c. 7, § 11, ed. cit.). S. Augustinus hanc rationem ab eis adductam fuisse scribit, « ne subito illi (*Deo*) venisse credatur in mentem, quod numquam ante venisset, facere mundum, et accidisse illi voluntatem novam, cum in ullo sit omnino mutabilis »; *De Civ. Dei*, lib. XI, c. 4, n. 2.

[3]) Cf *Ontol.*, c. V, art. I, p. 161, not. 4.

[4]) *Contr. Gent.*, lib. II, c. 35.

distinguitur, ipsa, aeque ac essentia, aeterna est; atqui actionis aeternae terminus aeternus esse debet. Ergo.

453. Resp. *Conc. mai.*, *neg. min.*, *et cons.* Namque, uti alias videbimus, facere in Deo est idem, ac intelligere, et velle, quia Deus hoc ipso, quod aliquid intelligit, et vult, illud facit[1]. Iam perspicuum est Deum posse per intellectum determinare non solum quod aliquid sit, sed etiam quod sit certo tempore, proindeque velle non solum ut aliquid sit, sed ut certo tempore sit. Atqui voluntas Dei effectum per se producit, quia in Eo idem est velle, ac agere. Ergo Deus potest ab aeterno velle ut aliquid in tempore fiat, quin aliquid novi velit, agatque, cum illud in tempore fit. Quod declaravit s. Thomas hoc exemplo: « Non enim solum ars determinat ut hoc tāle sit, sed ut tunc sit, sicut medicus, ut tunc detur potus; unde, si eius velle per se esset efficax ad effectum producendum, sequeretur de novo effectus ab antiqua voluntate, nulla actione de novo existente. Nihil igitur prohibet dicere actionem Dei ab aeterno fuisse, effectum autem eius non ab aeterno, sed tunc cum ab aeterno disposuit [2] ». Idem ex eo comprobavit, quod in Deo, sicuti in iis omnibus quae per voluntatem operantur, voluntas est principium formale actionis [3].

454. Inst. 2°: Si Deus mundum in tempore condidit, Ipse factus est in tempore creator, dominus, rex, aliaque huiusmodi, cum nihil horum ante mundi molitionem esset. Atqui id sine aliqua mutatione Dei intelligi non potest. Ergo, si Deus mundum in tempore condidit, Eum in mundo condendo mutatum fuisse dicendum est.

455. Resp. *Conc. mai.; neg. min.; neg. conseq.* Namque, ut scite s. Methodius Martyr [4] observavit, ii, qui Deum, si in tempore fac-

---

1) Apposite Clemens Alex. : « Quanta est autem Dei potentia, cuius sola voluntas est mundi creatio? . . . is autem opera sua volendo conficit, eiusque velle sequitur fieri »; *Cohort. ad Gent.*; c. 4, ed. cit. Cf s. Athanas., *Oratio* II *Contra Arianos*, n. 2, ed. cit.

2) *Contr. Gent.*, loc. cit. Perbelle ad hanc rem inquit s. Augustinus: « Potest (Deus) ad opus novum, non novum, sed sempiternum adhibere consilium »; *De Civ. Dei*, lib. XII, c. 17, n. 2. Cf *ibid.*, c. 14, et lib. XI, c. 4, cuius haec conclusio est: « Sic ergo credant et mundum ex tempore fieri potuisse, nec tamen ideo Deum in eo faciendo aeternum consilium, voluntatemque mutasse ».

3) « In agentibus, ait, per voluntatem, quod conceptum est, et praedefinitum, accipitur ut forma, quae est principium actionis. Ex actione igitur Dei aeterna non sequitur effectus aeternus, sed qualem Deus voluit, ut scilicet haberet esse post non esse »; I, q. XLVI, a. 1 ad 10. Cf s. Bonav., *In lib. II Sent.*, Dist. I, pars I, a. 1, q. 2 *ad arg.*

4) *Op. cit.*, ibid., p. 799, et 800.

tus est creator, dominus, rex, aliudque huiusmodi, multum esse censent, pro certo, concessoque sumunt Deum ex mundi creatione aliquid perfectionis hausisse, proindeque esse perfectum *non a se, sed a rebus subiectis, et creatis*, ita ut sine rebus a se creatis imperfectus esset. Hoc autem sanctus Martyr veluti errorem, qui per se manifestus est, reiecit. Quo autem eius responsio intelligatur, illud, quod in *Theodicea* videbimus, hic monendum censemus, relationes creatoris, domini, regis, aliasque, quas Deus, ob creationem mundi, cum rebus habet, esse quidem *reales* in creaturis, sed in Deo dumtaxat *logicas*, seu *rationis*, quia Deus, cum res creat, nihil entis ab ipsis accipit, sed rebus, quidquid entis in ipsis est, largitur [1].

456. Obii. 2° idem Saissetus [2]. Si mundus esset a Deo creatus in tempore, Deum ante mundum fuisse dicendum foret. Atqui consequens est absurdum. Ergo et antecedens.

457. Resp. *Conc. mai.; neg. min.; neg. conseq. Prob. min.* Si Deus fuisset ante mundum, consequeretur Deum esse in tempore, quia *prius* et *posterius* sunt differentiae temporis, tempusque fuisse, antequam res creatae existerent, sive antequam tempus esset. Atqui utraque pars consequentis absurda est. Ergo.

458. Resp. *Neg. mai.; conc. min.; neg. conseq.* Quamvis notio aeternitatis omnem notionem successionis excludat; tamen, cum ens aeternum in suo *esse* perseverare intelligamus, in aeternitate quamdam durationem admittere cogimur. Quamobrem, si in rebus creatis agnoscimus durationem cum successione, in Ente increato, quippe quod aeternum est, durationem sine successione admittimus [3], sed hanc durationem quoque, quamdiu anima cum corpore coniungitur, sine aliqua successione imaginari nequimus. Quod cum ita se habeat, liquet, cum Deus ante mundum fuisse dicitur, hanc anterioritatem, ut s. Thomas advertit, intelligendam esse de duratione aeternitatis, non vero temporis [4], vel de aeternitate temporis imagi-

---

[1]) Audiendus est s. Augustinus: « Quod ergo temporaliter dici incipit Deus, quod antea non dicebatur, manifestum est relative dici; non tamen secundum accidens Dei, quod Ei aliquid acciderit, sed plane secundum accidens eius, ad quod dici aliquid Deus incipit relative »; *De Trin.*, lib. V, c. 16, n. 17. Cf *Ontol.*, c. IV, art. 2, p. 153, n. 6.

[2]) *Medit.* cit., p. 114. Cf Procl., *Op. cit.*, Arg. V (apud Pererium, *Op.* cit., p. 472). Hoc argumentum quoque Kantius in *antinomiis cosmologicis* inculcavit de quibus vid. *Critique de la raison pure*, *Dialect. transcend.* c. I, sect. 2, t. II, p. 24 sq, ed. cit.

[3]) Cf *Ontol.*, c. VII, art. I, p. 204.

[4]) « Deus, ait s. Thomas, praecedit mundum duratione non quidem temporis, sed aeternitatis »; *Qq. dispp.*, *De Pot.*, q. III, a. 17 ad 20.

nati, non vero realis [1]. Hinc commode dici potest Deum fuisse ante mundum, quin vel Deum in tempore esse, vel tempus ante mundum fuisse statuatur. *Prius* vero et *posterius*, seu *ante*, et *post*, si considerentur in ipso tempore, procul dubio quaedam eius differentiae sunt; verum, si considerentur relata ad aeternitatem, non aliud denotant, nisi relationem temporis ad ipsam. Nam, cum nos successioni assueti simus, *instans*, quod est proprium aeternitatis, relatum ad successionem temporis non aliter intelligere possumus, quam veluti aliquid, quod in suo *esse* immotum permanet, dum res tempori subiectae sibi succedunt, et quandoquidem *esse* illius *instantis* est aeternum, nos concipimus illud fuisse, antequam successio temporis inceperit, et futurum, si successio temporis desineret. Quare dicimus Deum fuisse ante mundum, et mundum esse post Deum, non quod Deum, perinde ac mundum, tempore contineri intelligimus, sed quod, cum Deum extra omne tempus esse intelligimus, intelligimus quoque Deum fuisse ante mundi molitionem, et mundum esse incepisse, cum Deus esset [2].

459. Obii. 3° Saissetus: Deus, cum sit infinite bonus, non modo debet extra se per creationem bonitatem suam effundere, sed etiam ex omnibus possibilibus semper illud efficere, quod omnium optimum est. Atqui mundum semper fuisse et possibile est, et melius est, quam non semper fuisse. Ergo Deus mundum ab aeterno efficere debuit [3].

---

1) « Deus est prior mundo duratione. Sed ly *prius* non designat prioritatem temporis, sed aeternitatis. Vel dicendum, quod designat aeternitatem temporis imaginati, et non realiter existentis: sicut cum dicitur, Supra coelum nihil est, ly *supra* designat locum imaginatum tantum, secundum quod possibile est imaginari, dimensionibus caelestis corporis dimensiones alias superaddi »; I, q. XLVI, a. 1 ad 8.

2) Praeclare s. Augustinus: « Sed et si prius cessavit, et posterius operatus est (quod nescio quemadmodum ab homine possit intelligi), hoc procul dubio, quod dicitur, prius, et posterius, in rebus prius non existentibus, et posterius existentibus fuit. In illo autem non alteram praecedentem altera subsequens mutavit, aut abstulit voluntatem, sed una eademque sempiterna, et immutabili voluntate res, quas condidit, et ut prius non essent, egit, quamdiu non fuerunt, et ut posterius essent, quando esse coeperunt: hinc eis, qui talia videre possunt, mirabiliter fortassis ostendens, quam non eis indiguerit, sed eas gratuita bonitate condiderit, cum sine illis ex aeternitate initio carente in non minore beatitate permansit »; *De Civ. Dei*, lib. XII, c. 17, n. 2. Cf Martin, *Philos.spiritual.*, Part. 2, c. 9, p. 248, et 249.

3) *Medit.* cit., p. 118, et Eclairciss. 3e, p. 398. Hoc argumentum suffuratus est ab Aristotele, *Met.*, lib. XI, c. 6, ed. cit., et a Proclo, *Op. cit.*, Arg. II, apud Pererium, *Op. cit.*, p. 468.

460. Resp. *Neg. mai.; trans. min.; neg. conseq.* Hocce argumentum in primis duo pro certis, et concessis sumit, quorum unum est absurdum, alterum vero saltem incertum. Etenim 1° falsa est, ut mox videbimus, illa Leibnitii theoria, quae sub *optimismi* nomine vulgata est, scilicet Deum semper facere illud, quod omnium possibilium est optimum; 2° non satis liquet, num creatio mundi ab aeterno sit possibilis, cum de illa inter Theologos, et Philosophos vehementer decertetur. Praeterea ex eo, quod Deus est infinite bonus, non modo non sequitur Eum debuisse mundum ab aeterno creare, sed ne sequitur quidem Eum necessario debuisse ipsum creare. Et sane, si natura boni expostulat, ut seipsum cum aliis communicet, procul dubio haec communicatio consentanea naturae eiusdem boni esse debet. Atqui Deus est, uti alias ostendemus, causa summe intelligens, proindeque liberrima mundi. Ergo ex eo, quod Deus est infinite bonus, seu Summum Bonum, Eum mundum ab aeterno creare debuisse concludendum non est. Quod si Deus mundum creare a sua natura coactus non est, potuit ipsum creare, cum voluit [1]. Haec responsio, ut patet, illam quaestionem effugit, num creatio mundi ab aeterno sit possibilis, ac proinde ab iis etiam admitti debet, qui mundum ab aeterno creari potuisse sentiunt. Ast iis, qui volunt aeternam mundi creationem sibi repugnare, altera responsio dari potest, scilicet Deum, quamvis sit Summum Bonum, tamen non potuisse mundum ab aeterno creare, quia Deus efficere nequit id, quod repugnat; cuiusmodi est creatio mundi ab aeterno.

461. Obii. 4° fautores aeternae creationis mundi: Si Deus mundum in tempore creasse dicatur, illud quoque dicendum est, Deum a tota aeternitate ab omni opere vacasse, nullamque esse rationem, ob quam mundum hoc potius, quam alio tempore, creavit. Atqui utrumque consectarium est absurdum. Ergo Deum mundum in tempore creasse non sine absurditate dici potest [2].

462. Resp. *Neg. mai.; conc. min.; neg. conseq.* Nos lubenter concedimus Deum non potuisse unquam ab omni opere vacare, et

---

1) Cf s. Thom., *Qq. dispp*, *De Pot.*, q. III, a. 17 ad 1. « Et unde iste calumniatur, inquit s. Augustinus, cur non ista bona tam olim, quam olim est ipse, fecerit Deus; hinc potius intelligendum est, quod non ea fecerit eorum indigus, sine quibus esse in sua perfecta beatitudine potuit sine initio sempiternus. Ideo quippe istorum faciendorum causa sola Dei bonitas fuit, quia necessitas eius ulla non fuit »; *Contr. Adv. Legis, et Proph.*, lib. I, c. 7, n. 10.

2) Ita antiqui haeretici, et neoplatonici apud s. Irenaeum, et s. Augustinum in locis, quae mox citabimus, atque ex neoplatonicis praesertim Proclus, *Op. cit.*, Arg. I, apud Pererium, *Op. cit.*, p. 468.

sine ulla ratione mundum uno potius, quam alio tempore, creare; at contendimus haec duo absurda pronuntiata haud fluere ex theoria, quae temporalem creationem mundi statuit. Namque is, qui asserit Deum, si mundum ab aeterno non condidit, ante molitionem mundi ab omni opere vacasse, et sine ulla ratione mundum potius uno, quam alio tempore, condidisse, sumit fuisse aliquod tempus, antequam res creatae existerent, Deumque illius vicissitudinibus subiici, quippe quod *prius* et *posterius*, quae sunt propria temporis, et ante molitionem mundi, et in Deo admittit. Atqui utraque sumptio, sive, ut Scholae aiunt, *suppositio* est absurda. Namque 1° tempus, ut suo loco ostendimus, ante rerum creatarum molitionem nec esse, nec concipi potest; 2° quoniam aeternitas in instanti posita est, omnemque successionem expellit, Deum, qui aeternus est, in tempore esse, eiusque vicissitudines experiri repugnat. Ergo, si mundus a Deo in tempore creatus fuisse dicatur, non ideo dicendum est Eum a tota aeternitate ab omni opere vacasse, aut sine ulla ratione mundum potius hoc, quam alio tempore, creasse [1]. Operae pretium est audire s. Augustinum. Is interroganti: « Si in principio aliquo temporis fecit Deus coelum, et terram, quid agebat, antequam faceret coelum, et terram? et quid Ei subito placuit facere, quod numquam antea fecerat per tempora aeterna? » respondit: « Ante principium temporis non erat tempus. Deus enim fecit et tempora; et ideo, antequam faceret tempora, non erant tempora. Non ergo possumus dicere fuisse aliquod tempus quando Deus nondum aliquid faceret. Quomodo enim erat tempus quod Deus non fecerat, cum omnium temporum Ipse sit fabricator? Et, si tempus cum coelo, et terra esse coepit, non potest inveniri tempus, quo Deus nondum fecerat coelum, et terram. Cum autem dicitur, Quid ei placuit subito, sic dicitur quasi aliqua tempora transierint, quibus Deus nihil operatus est. Non enim transire poterat tempus, quod nondum fecerat Deus, quia non potest esse operator temporum, nisi qui est ante tempora [2] ». Hinc s. Thomas

---

1) « Cum autem, inquit Thomassinus, idem fuerit mundi, temporisque exordium, nulla ante mundum fluxere tempora, quibus vacavit Deus ab opere. Non ergo prius cessavit, inde creavit, quia creationem temporum nullum prius, nullum posterius antecessit »; *Theol. Dogm.*, *de Deo*, *Deique propr.*, lib. I, c. VI, § 8.

2) *De Gen. contr. Manich.*, lib. I, c. 2, n. 3. Aliis locis omissis (*De Civ. Dei*, lib. XI, c. 5, et 6), sanctus Doctor Deum ita allocutus est: « Cum ergo sis operator omnium temporum, si fuit aliquod tempus antequam faceres coelum et terram, cur dicitur, quod ab opere cessabas? Idipsum enim tem-

sapienter monuit, cum *de exitu universi esse* disseritur, non esse investigandum, cur *tunc*, *et non prius fuerit*, sed cur Deus *tali tempori talem mensuram praefixerit* [1].

463. Accedit, quod, observante s. Bonaventura, quoniam Deus est ipsa sua actio, nihil novi ei advenire potest, quoties aliquid operatur. Atqui, si Deo per productionem mundi nihil novi advenit, cogitari nequit Eum, antequam mundum crearet, otio vacasse, atque, cum mundum creavit, ab otio ad actum transiisse. Ergo, si Deus mundum in tempore, non autem ab aeterno creasse dicatur, ideo dicendum non est Eum, antequam mundum moliretur, otio vacasse [2].

464. Quae cum ita sint, concludendum est cum s. Augustino, sicut certum est, « inanes esse hominum cogitationes, quibus infinita imaginantur loca, cum locus nullus sit praeter mundum [3] », ita quo-

---

pus tu feceras, nec praeterire potuerunt tempora antequam faceres tempora. Si autem ante coelum, et terram nullum erat tempus, cur quaeritur, quid tunc faciebas? Non enim erat Tunc, ubi non erat tempus » (*Confess.*, lib. XI, c. 13, n. 15). S. Irenaeus haereticis respondit soli Deo notum esse, quid Ipse ageret, antequam mundum conderet. « Quoniam autem, ait, mundus hic factus est apotelestos (perfectus), a Deo temporale initium habens, Scripturae nos docent: quid autem ante hoc Deus sit operatus, nullà Scriptura manifestat. Subiacet ergo haec responsio Deo »; *Contr. haeres.*, lib. III, c. 28, n. 3.

[1]) « Ipsum tempus in universitate eorum, quae a Deo facta sunt, continetur; unde, cum de exitu universi esse a Deo loquimur, non est considerandum quod tunc, et non prius fecerit. Ista enim consideratio tempus praesupponit ad factionem, non autem subiicit factioni. Sed si universitatis creaturae productionem consideramus, inter quas est etiam ipsum tempus, est considerandum, quare tali tempori talem mensuram praefixerit, non autem, quare hoc fecerit in tali tempore. Praefixio autem mensurae temporis dependet ex simplici voluntate Dei, qui voluit, quod mundus non esset semper, sed quandoque esse inciperet »; *Qq. dispp.*, *De Pot.*, q. III, a. 17 c.

[2]) « Quod obiicitur, si de non producente factus est producens, mutatus est ab otio in actum, dicendum quod quoddam est agens, cuius actio, et productio addit aliquid supra agentem, et producentem. Tale, cum de non agente fit agens, variatur aliquo modo, et in tali ante operationem cadit otium, et in operatione additur complementum. Aliud est agens, quod est sua actio, et tali nihil omnino advenit, cum producit, nec etiam in eo fit aliquid, quod non prius infuit; et tale nec recipit complementum in operando, nec in non operando est otiosum, nec cum de non operante fit producens, mutatur ab otio in actum. Tale autem est Deus, etiam secundum Philosophos, qui posuerunt Deum simplicissimum; patet ergo quod stulta est eorum ratio; si enim propter otium vitandum res ab aeterno produxisset, sine rebus perfectum bonum non esset, ac propter hoc nec cum rebus, quia perfectissimum seipso perfectum est »; *In lib. II Sent.*, Dist. I, p. I, a. I, q. 2 *ad arg.*

[3]) Vid. *Ontol.*, c. VI, art. 2, p. 198.

que « inaniter homines cogitare praeterita tempora vacationis Dei, cum nullum tempus sit ante mundum [1]». Secundum hanc theoriam idem sanctus Doctor duo statuit, quae digna notatu sunt. Primum est, quod, si presse loqui voluerimus, mundus nobis dicendus est creatus *cum* tempore, non vero *in tempore*. En pauca eius verba: . . . « proul dubio non est mundus factus in tempore, sed cum tempore. Quod enim fit in tempore, et post aliquod fit, et ante aliquod tempus; post id quod praeteritum est, ante id quod futurum est: nullum autem posset esse praeteritum; quia nulla erat creatura, cuius mutabilibus motibus ageretur [2] ». Alterum est, quod sine ullo errore asseri potest mundum semper fuisse, quia, cum tempus, et res creatae simul esse coepissent, procul dubio nullum tempus assignari potest, in quo mundus non fuerit. «Quomodo, ait, non semper, cum id quod est omni tempore, non inconvenienter semper esse dicatur ? » et paulo inferius: « Quis autem dicat, Non semper fuit, quod omni tempore fuit ? [3] »

465. Obiic. 5° Bersotus [4], et Saissetus [5]: Causa, quae ab aeterno est in actu, ab aeterno effectum producit. Atqui Deus est causa mundi, quae ab aeterno est in actu. Ergo mundus ab aeterno a Deo effectus fuit.

466. Resp. *Dist. mai.* Si sit causa necessaria, *conc. mai.*, si causa libera, *neg. mai. Dist.* etiam *min.*, est causa necessaria, *neg. min.*, libera, *conc. min.*; *neg. cons.* Hanc difficultatem, quae recidit in alteram ante confutatam [6], s. Thomas iam sibi proposuerat, solideque solverat hoc modo: Posita causa, quae est in actu, necesse quidem est ponere eius effectum; verum effectus debet naturae causae respondere. Quare, si causa effectum secundum naturam suam producat, ea posita, effectum extra ipsam ponere necesse est, quia quidquid naturam rei consequitur, necessarium, perinde ac ipsa natura, est. At, si causa effectum secundum propositum voluntatis suae pro-

---

1) *De Civ. Dei*, lib. XI, c. 5. Cf *Ontol.*, c. VII, art. 2, p. 211, not. 1.

2) *Op. cit.*, ibid., c. 6.

3) *Op. cit.*, lib. XII, c. 15, n. 1. Quoniam haec est germana doctrina s. Augustini, vehementer hallucinatus est Saissetus, cum scripsit hypothesim creationis aeternae s. Augustino visam fuisse innoxiam, et libertati Dei haud repugnantem (*Op. cit.*, Eclairciss. 3, § 1, t. II, p. 374 sqq). Namque, ut illa, quae ex sancto Doctore adduximus, aliaque multa praetereamus, potuitne sanctus Doctor existimare *innoxiam* illam sententiam, quam apertis SS. Scripturarum testimoniis contradicere saepe dixit ?

4) Bersot, *Du spiritualisme, et de la nature*, 1e Part., c. 10, p. 149 sqq.

5) *Oeuvr. de Spinosa*, trad. par Saisset, Introd., vol I, p. LXXI, Paris 1842.

6) Vid. p. 493 494.

duat, necesse non est, ea posita, effectum eius extra ipsam ponere, quia effectus causae ex libera voluntate operantis non solum debet esse talis, qualem ipsa vult, sed tum quoque, cum ipsam vult. Hinc, quoniam Deus est causa liberrima mundi, consequitur, etsi actus creationis sit ab aeterno, tamen necesse non esse, ut effectus eius, nempe mundus sit aeternus [1].

467. Obii. 6° Saissetus: Absurda esset opinio de creatione mundi aeterna, si aeternitatem tribueret mundo absolutam, non vero relativam. Atqui defensores aeternae creationis mundi non tribuunt mundo aeternitatem absolutam, sed relativam. Ergo opinio de creatione mundi aeterna non est absurda [2].

468. Resp. *Neg. mai.; conc. min.; neg. cons.* Certe Saissetus, aliique nuperi, qui aeternitatem mundo tribuunt, hanc non quidem absolutam, sed relativam, sive, ut Scholae aiunt, *participatam* esse volunt; sed falluntur quoque, quod hanc aeternitatem relativam mundo esse necessariam pertendunt. Nam, si disputare, ut mox dicemus, licet, utrum, necne aeternitas relativa, et participata mundo repugnet, certo certius est 1° necesse non esse, ut mundo haec aeternitas tribuatur, quia mundum creatum esse in tempore non repugnat, immo, docentibus iis ipsis, qui creationem mundi ab aeterno possibilem esse putant, convenientius est [3]; 2° mundum re ipsa in tempore esse creatum. Saissetus autem hac distinctione aeternitatis in relativam, et absolutam a telis adversantium se extricare frustra conatus est; siquidem argumenta, quae contra creationem mundi ab aeterno afferuntur, necessitatem aeternitatis non modo absolutae, sed etiam relativae mundi destruunt.

469. Cousinium, aliosque, qui aeternitatem creationis ab eius ne-

---

1) Cf *Qq. dispp.. De Pot.*, q. III, a. 17 ad 6, et ad 26. « Dicendum, inquit s. Bonaventura, quod causa sufficiens ad aliquid est duobus modis, aut operans per naturam, aut per voluntatem, et rationem. Si operans per naturam, sic statim, cum est, producit. Si autem operans per voluntatem, et quamvis sit sufficiens, non oportuit, quod statim, cum est, operetur . . . ideo Divina voluntas, quae operatur secundum Divinam Sapientiam, produxit non ab aeterno, sed in tempore, quia et sicut produxit, sic et disposuit, et sic voluit. Ab aeterno enim voluit producere tunc quando produxit; sicut ego nunc volo cras audire Missam ». Et paulo post: « Dicendum quod causa duobus modis potest esse in actu. Aut in se, ut si dicam, sol lucet, aut in effectu, ut si dicam, sol illuminat. Primo modo Deus semper fuit in actu, quoniam Ipse est actus purus, nihil habens admixtum de possibili. Alio modo non semper in actu, non enim semper fuit producens »; *In lib. II Sent.*, Dist. I, p. I, a. 1, q. 2 *ad arg.*

2) Vid. p. 468, not. 6.

3) *Qq. dispp. De Pot.*, q. III, a. 17 ad 8.

cessitate deducunt, vel certe facultatem deducendi aliis faciunt, inauditos hic mittimus, quia argumenta, quibus necessitatem creationis stabilire conantur, in *Theodicea* solvenda nobis erunt.

ARTICVLVS QVARTVS

Investigatur, an mundus ab aeterno creari potuerit

470. Postquam ostendimus futilia esse rationis momenta, quibus creatio temporalis mundi oppugnatur, secunda quaestio modo solvenda nobis est, utrum temporalis creatio mundi inconcussis, firmisque argumentis probari possit, an ex sola Fide nobis certo innotescat. Solutio huius quaestionis pendet a solutione alterius, nempe, utrum Deus mundum ab aeterno creare potuerit, quia si Deus mundum ab aeterno creare potuit, nulla certa ratio ad demonstrandam temporariam mundi creationem nobis suppetit.

471. Inter Philosophos Christianos s. Thomas post Boëtium [1] secundum Ecclesiae Catholicae doctrinam tuitus est Deum e nihilo mundum in tempore fecisse; sed contendit Deum potuisse mundum ab aeterno creare, quia aeternitas creationis nihil prae se fert, quod naturae Dei creantis, aut rebus ipsis creatis adversatur. Hinc statuit creationem mundi in tempore non certis, sed dumtaxat probabilibus momentis rationis posse probari, certamque notionem temporalis creationis mundi ex sola Fide nobis suppetere [2]. Idem senserunt multi e Schola s. Thomae, nec non Durandus [3], aliique [4]. At vero B. Albertus M. [5], s. Bonaventura [6], Henricus Gandaven-

---

1) *De Consol*, lib. V, Prosa 6, *Opp.* p. 1113, et 1114, ed. cit.

2) I, q. XLVI, a. 2; *Qq. dispp.*, *De Pot.*, q. III, a. 14; *Contr. Gent.*, lib. II, c. 38; Opusc. XXVII, ed. Rom., *De aeternitate mundi contra murmurantes.*

3) *In lib. II Sent.*, c. I, q. 2.

4) Haec sententia ab errore Rationalistarum, quem exposuimus (p.467-468), immane quantum distat. Etenim Rationalistae tenent omnino necesse fuisse, ut Deus mundum ab aeterno crearet, proindeque creationem mundi veluti aeternam, et necessariam traducunt. At s. Thomas illud dumtaxat sibi voluit, nihil, seposita Revelatione, prohibere, quominus Deum mundum ab aeterno creasse putetur, et quandoquidem mundum liberrime creavit, ipsum, sicut poterat non creare, ita vel ab aeterno, vel in tempore creare potuisse. Hinc illi Rationalistae dogma catholicum de creatione mundi in tempore negare coacti sunt; s. Thomas vero illud, quin principiis suis contradiceret, asserere, et repugnare potuit.

5) *In lib. II Sent.*, Dist. I, et *Physic.*, lib. VIII, tract. I, c. 1.

6) *In lib. I Sent.*, Dist. XLIV, art. I, q. 4, in qua, cum inquireret,

sis [1], aliique multi Deum mundum ab aeterno creare haud potuisse vehementer pugnarunt. Scotus [2] denique, Ockamus [3], eorumque discipuli, asserentem sententiam esse longe probabiliorem negante senserunt.

472. SS. Patres, ceterique Scriptores Ecclesiastici hanc controversiam data opera non tractarunt; verum ea, quae de origine mundi contra Gnosticos, alioque haereticos, et de generatione Verbi contra Arianos disputarunt, attente expendentibus certum nobis videtur illos, saltem maximam partem, in hac sententia versatos fuisse, quod mundus ab aeterno creari non potuit [4].

473. Recentes fere omnes negantem sententiam amplexi sunt,

« An Deus potuerit facere mundum antiquiorem », respondit: « Potuit, sed non ita, quin principium haberet ». Omnino autem fieri non potuisse, ut mundus principio careret, vehementer asseruit his verbis: « . . . credo impossibile simpliciter, quoniam implicat in se contradictionem. Ex hoc enim quod ponitur fieri, ponitur habere principium; ex hoc autem quod ponitur aeternus, ponitur non habere principium »; *ibid.*

[1]) *Quodlib.* I, q. VII, et *Quodlib.* IX, q. XVII.

[2]) *In lib. II Sent.* q. 3.

[3]) *In lib. II Sent.*, Dist. I, q. 8, et *Quodlib.* II, q. 5. Videsis etiam celeb. eius discipulum Biel, *In lib. II Sent.*, Dist. I, q. 3.

[4]) Cf Petavium, *De Deo*, *Deique proprietatibus* etc., lib. III, c. 8, et *Adnott.* in h. l., ed. Rom. 1857. Non pauci discipuli s. Thomae pugnant ex locis ss. Patrum, quae adversarii proferre solent, nihil contra opinionem magistri sui extundi posse, quia ss. Patres non loquuntur de aeternitate proprie dicta, seu *essentiali*, quae et omne initium causalitatis, et omnem successionem excludit, sed de aeternitate participata, quae initium causalitatis habet, successionemque admittit. Quod quidem a Boëtio de sententia Platonis scite observatum fuisse ipse s. Thomas monuit (vid. Boët., *Op. cit.*, ibid., et s. Thom., Opusc. XXVII cit.). Illi huic rationis momento nituntur, quod ss. Patres pugnant contra Arium, qui Verbum a Deo Patre creatum, simulque huic coaeternum esse autumabant (cf e. gr. Goudin, *Op. cit.*, *Phys.*, Pars II, Disput. unic., q. I, art. 3, t. III, p. 23 sq, et Roselli, *Op. cit.*, *Phys. part.*, q. I, art. 6, p. 36, not. 1). At nobis probabile videtur ss. Patres, cum res creatas non posse esse aeternas docent, omnem aeternitatem tum essentialem, tum participatam saepe ab eis removere. Saltem plerosque inquimus, quia praesertim de s. Augustino res dubia est. Certe s. Thomas, quo fortasse nemo melius inter Scholasticos mentem s. Augustini assecutus est, censuit s. Augustinum nullam vidisse repugnantiam in eo, quod mundus ab aeterno creatus esset. Ait enim: . . . mirum est, quomodo Augustinus, et nobilissimi Philosophi non viderint hanc repugnantiam » (Opusc. XXVII *De aeternitate mundi*). Hoc iudicium Aquinatis de s. Augustino nonnulli recentes Scriptores historiae dogmatum probarunt, inter quos satis est nominare Henricum Klee, *Storia de' dogmi*, trad. dal tedesc., part. II, c. 3, p. 177, Napoli 1857.

eiusque patrocinium magna animi contentione cl. P. Tongiorgi nuperrime suscepit [1]. Nihilominus sententia s. Thomae in hac ipsa recenti aetate non modo innumeros defensores inter Scholasticos, sed etiam Wolfium, et quam plurimos ex eius Schola consentientes nacta est [2].

474. Quo in hac re accurate, dilucideque versemur, primo adducemus quasdam rationes probabiles, quae temporalem mundi creationem suadent, deinde investigabimus, utrum argumenta, quae ad necessitatem creationis temporalis demonstrandam afferri solent, sint adeo firma, et certa, ut nullo pacto solvi possint [3].

475. Quod attinet ad rationes probabiles, scilicet illas, quae principiis extrinsecis innituntur [4], hae ex triplici fonte, nempe ab antiquorum Sapientum opinione, gentiumque vetustissimarum consensu, ab historiae monumentis, atque a novitate artium, scientiarumque peti solent.

476. Itaque primum argumentum nobis suppeditat consensus antiquorum Sapientum traditioni vetustissimarum gentium innixus. Enimvero omnes antiqui Philosophi quamdam mundo originem, teste ipso Aristotele [5], acerrimo aeternitatis mundi assertore, tribuerunt, licet in ipsa explicanda absurdas opiniones confinxissent. Haec communis eorum opinio non quidem ope contemplationis naturae, aut ullius argumentationis ab eis inventa, sed per vetustam populorum traditionem accepta dicenda est, quippe quod de re agitur satis ardua, quae mentes posteriorum Philosophorum mirifice torsit, et nonnisi per Revelationem a Iudaeis ad Christianos transmissa plane, omninoque innotuit. Traditio autem, quam innuimus, satis explorata est. Quisquis enim veterum monumenta pervolutavit, dubitare nullo modo potest, quin toti hominum generi, « quacumque patet tellus, omnique tempore, vetusta, nec uspiam interrupta traditione, persuasum fuerit homines, atque hunc nostrum globum aliquando coepisse. Dissident enimvero inter se, serius, an citius inceperit: hac, an illa ratione creatus sit: vetustas memorias allegoriis, et fabulis incrustant: quisque populus sui praesefert antiquitatem:

---

1) *Op. cit.*, *Cosmolog.*, lib. II, c. 3, part. 4, t. II, p. 333 sqq, ed. cit.

2) Vid. Wolfium, *Theol. natur.*, Pars II, c. 1, § 447, ed. cit.

3) « Has rationes, quia usquequaque non de necessitate concludunt, licet probabilitatem habeant, sufficit tangere solum, ne videatur Fides Catholica in vanis rationibus constituta, et non potius in solidissima Dei doctrina »; *Contr. Gent.*, lib. II, c. 38, n. 6. Cf I, q. XLVI, a. 2 c.

4) Cf *Log.*, p. II, p. 103.

5) *Nat. Auscult.*, lib. VIII, c. 1, et *De Coel.*, lib. I, c. 10, § 2, ed. Didot.

falsa plurima, ac absurda, ab omnique ratione dissidentia tradunt. Sed in eo sunt constantes, mundum hunc originem habuisse, nec habuisse tantum, sed a causa intelligentissima, potentissima, optima haud plurimis retro saeculis fuisse procreatum. Id vetustissimi praecipiebant populi, Aegyptii, Phoenices, Iudaei, Persae, Chaldaei, Aethiopes, Scytae, Traces, Iones, Graeci veteres, Etrusci, aliique ad Occidentem vergentes. Id Indi, Siamenses, Sinenses antiqui, recentesque: id Peruviani, Mexicani, totusque novus, ut vocant, mundus [1] ».

477. Alterum argumentum nobis licet haurire ex historiae monumentis cum profanis, tum sacris. Namque inter omnes constat ea, quae historici gentium vetustissimarum memoriae prodiderunt, citra narrationem mosaicam evenisse, et narrationem mosaicam, quae et omnium antiquissima est, et vel propter sola humanae credibilitatis momenta omnem fidem meretur, productionem mundi in tempore describere, primosque humani generis eventus enarrare [2].

478. Tertium argumentum novitas artium, scientiarumque nobis praebet. Enimvero, quoniam compertum est, qui, et qua aetate inventores artium floruerint, genus humanum per infinitam antecedentium saeculorum seriem sine artibus vixisse incredibile est [3].

479. Expositis rationibus, quae mundum a Deo in tempore factum esse probabiliter suadent, oportet excutere, utrum, necne solvi queant argumenta, quibus adversarii s. Thomae vim propriae, stricteque sumtae demonstrationis inesse sibi adblandiuntur. Haec methodo scholastica concinnabimus, singulisque reponsiones secundum s. Thomam adiciemus.

480. Obii. 1° Id, quod factum est, principium durationis habere

---

[1]) Haec verba sunt Ant. Genuensis, *Elem. Met.*, Dissert. II, t. V, p. 114, Bassani 1779.

[2]) Hocce argumentum perculit ipsummet Lucretium atheorum romanorum coriphaeum, quippe qui ita cecinit:

> Praeterea, si nulla fuit genitalis origo.
> Terraï, et coeli, semperque aeterna fuere.
> Cur supra bellum Thebanum et funera Troiae
> Non alias alii quoque res cecinere Poëtae ?
> Quo tot facta virûm toties cecidere, nec usquam
> Aeternis famae monumentis insita florent ?

Lib. V, vv. 326 sqq. Cf Hoocke, *Relig. naturalis, et revelatae principia* t. I, pars I, sect. I, p. 23-34, Venetiis 1763.

[3]) Nemo miretur s. Thomam (I, q. XLVI, a. 2 ad 4) hoc argumentum reiecisse, cum adversus eos disputaret, qui ipsum, aliaque argumenta iam adducta non probabilem tantum, sed certam conclusionem habere volebant.

debet. Atqui mundus a Deo factus est. Ergo mundus principium suae durationis habere debet [1].

481. Resp. *Dist. mai.*, si fiat actione *successiva*, *conc. mai.*, sin actione *instantanea*, *neg. mai.; Dist.* pariter *min.*, factus est actione *successiva*, *neg. min.*, *instantanea*, *conc. min.*; *neg. conseq.* Veritas harum distinctionum ex dictis de discrimine inter actionem instantaneam, et successivam, quod in *Ontologia* statuimus [2], manifeste colligitur. Et sane, quoniam creatio, ut paulo ante vidimus, est actio, quae fit *in instanti*, proindeque sine ullo motu, liquet necesse non esse, ut Creator rebus, quas creat, tempore praecedat. « Vnde dicunt (fautores aeternitatis mundi), quod non sequitur ex necessitate, si Deus est causa activa mundi, quod sit prior mundo duratione; quia creatio, qua mundum produxit, non est mutatio successiva [3]».

482. Inst. 1° Atqui, quamvis mundus factus sit actione instantanea, cuiusmodi est creatio, tamen ipse initium suae durationis habere debuit. Ergo etc.

483. Resp. *Neg. min. subs. Prob. min. subs.* Id, quod creatur, etsi fiat in instanti, tamem habet *esse* post *non esse*, quia *ex nihilo*, seu ex *non ente* fit. Atqui id, quod *esse* post *non esse* habet, initium durationis suae habere debet, quia esse incipit. Ergo etc.

484. Resp., *Dist. mai.*, si de creatione, qualis re ipsa est, nempe temporanea, sermo sit, *conc. mai.*, sin de creatione ab aeterno, quae a s. Thoma, aliisque veluti possibilis admittitur, *neg. mai.; conc. min.; neg. cons.* Certe, si de creatione, qualis re ipsa est, disseratur, mundum e nihilo factum esse dici potest vel ob hanc rationem, quod *esse* post *non esse* habuit; mundus enim re ipsa aliquando fuit, cum antea non esset. Verum, si notio creationis in se spectetur, qualis a s. Thoma, Scoto, et Ockamo in hac quaestione spectatur, illud *ex nihilo* proprie denotat defectum termini, a quo res creata fit, ita ut creatio non sit actio, quae ab uno termino in alium progrediatur [4].

---

1) Vid. p. Tongiorgi, *Op. cit.*, ibid., § 294, p. 337.

2) C. V, art. 1, p. 166-167.

3) I, q. XLVI, a. 2 ad 1. Cf *Opusc. cit. De aeternitat. mundi.* Hoc, eodem sancto Doctore observante (*ibid.*), declarari potest exemplo, quo Neoplatonici, ut apud s. Augustinum legitur, ad aeternam mundi productionem evincendam utebantur : « Sicut enim, inquiunt, si pes ex aeternitate semper fuisset in pulvere, semper ei subesset vestigium; quod tamen vestigium a calcante factum nemo dubitaret, nec alterum altero prius esset, quamvis alterum ab altero factum esset; sic, inquiunt, et mundus, atque in illo dii creati et semper fuerunt, semper existente qui fecit, et tamen facti sunt»; *De Civ. Dei*, lib. X, c. 31.

4) Statum quaestionis luculenter declaravit Biel his verbis: « . . . creare

Enimvero τὸ *ex nihilo fieri* eo modo per se, et proprie intelligendum est, quo opponitur τῷ *ex aliquo fieri*, quippe quod creatio, et effectio sibi invicem opponuntur. Atqui τῷ fieri ex aliquo opponitur τὸ fieri non ex aliquo. Ergo illud *ex nihilo* in definitione creationis, si per se et stricte intelligatur, idem valet, ac *non ex aliquo*. Iamvero fieri non ex aliquo idem non est, ac fieri post *non aliquid*, seu post nihilum. Ergo illud *ex nihilo*, quod in definitione creationis ponitur, proprie, et per se non denotat rem, quae creatur, habere *esse* post *non esse*, sed habere *esse non ex aliquo* [1].

485. Inst. 2° Atqui illud *ex nihilo*, quod in definitione creationis ponitur, per se, et proprie denotat quoque id, quod ex nihilo fit, seu quod creatur, habere *esse* post *non esse*. Ergo etc.

486. Resp. *Neg. antec. Prob. antec.* Cum Deus res e nihilo educit, seu creat, ipsas extra se ponit. Atqui intelligi non potest Deum res extra se ponere, nisi intelligatur ipsas non esse, antequam ponantur, quia intelligi debet instans, seu momentum, in quo ponuntur. Ergo res, quae ex nihilo educuntur, seu creantur, *esse* post *non esse* necessario habent [2].

487. Resp. *Conc. mai.; neg. min.; neg. conseq.* Falsum est non

---

in proposito non accipitur . . . pro producere aliquid de nihilo post non esse secundum durationem, quia quaestio nulla esset: quoniam manifestum est, quod non potest mundum ab aeterno producere post eius non esse, quia si praecessisset non esse, tunc incepit esse. Si incepit esse, non fuit ab aeterno. Includit ergo manifestam contradictionem posse creare mundum ab aeterno post non esse. Sed est sensus quaestionis, utrum Deus mundum, quem de facto produxit post suum non esse, potuit producere ita quod suum non esse non praecessisset suum esse duratione. Et hoc est mundum potuisse produxisse ab aeterno, ita quod nunquam non fuerit, et tamen semper esse a Deo accepit: sicut sol, si fuisset aeternus, ab aeterno suum splendorem produxisset »; *Op. cit.*, ibid., p. 8 verso.

[1]) Cf s. Thom., *Contr. Gent.*, lib. et c. citt, n. 6; I, q. et a. citt. ad 2. Quare idem sanctus Doctor advertit aliquid posse dici factum ex nihilo non solum ex eo quod ordinem temporis, sed etiam ex eo quod ordinem naturae ad nihilum habet. En brevem eius locum: « Aliquid habet ordinem ad nihil dupliciter, scilicet ordinem temporis, et ordinem naturae. Ordinem temporis ex eo quod prius fuit non ens, et postea est ens, et hoc nulli aeterno convenit. Ordinem naturae, quando aliquid habet esse dependens ab alio; hoc enim ex parte sui non habet nisi non esse, cum totum esse suum ad alterum dependeat; et quod est alicui ex se ipso, naturaliter praecedit id quod est ei ab altero. Et ideo, supposito, quod coelum, et huiusmodi fuerit ab aeterno, adhuc tamen est verum dicere, quod est ex nihilo, sicut probat Avicenna »; *In lib. I Sent.*, Dist. V, q. II, a. 2 *sol.* Cf eiusdem *Opusc.*, cit. *De aeternit. mundi.*

[2]) Cf prae ceteris cl. p. Tongiorgi, *ibid.*, § 295, p. 337, et 338.

posse intelligi, quomodo Deus res extra se ponat, nisi intelligatur aliquod instans, in quo Deus illas ponit. Nam, quoniam extra res creatas non aliud est, nisi aeternitas, et non aliud, nisi aeternitatem esse, intelligi potest, is, qui contendit aliquod instans intelligi oportere, in quo Deus res extra se posuit, fluxum instantium in aeternitate dari sumit, sive, ut voce in Scholis trita utamur, *supponit*. Atqui haec sumptio, seu *suppositio* absurda est, 1° quod aeternitatem cum tempore confundit, quia nos, uti in *Ontol.* vidimus, aeternitatem veluti unicum, immotumque instans, et tempus veluti fluxum instantium intelligimus; 2° quod tempus ante molitionem rerum admittit, quia fluxus instantium ante ipsam concipitur. Ergo non est nobis intelligendum aliquod instans, in quo Deus mundum creavit, sed mente reputandum est mundum esse effectum aeternae actionis Dei. Quandoquidem autem creatio est actio instantanea, nihil prohibet, quominus eius effectus, qui mundus est, ab aeterno existat [1].

488. Inst. 3° Si nullum assignari posset instans, in quo Deus res extra se posuit, seu mundum creavit, nihil inter creationem, et conservationem interesset. Atqui consequens, omnibus fatentibus, est absurdum. Ergo et antecedens.

489. Resp. *Neg. mai. Prob. mai.* Inter creationem, et conservationem non aliud interest, quam quod illa *novitatem essendi* denotat, haec autem ens iam existens expostulat. Atqui, si non posset ullum assignari instans, in quo Deus res extra se posuit, illud discrimen omnino evanesceret, quia res, quae creatur, novum ens dici non potest. Ergo etc. [2]

490. Resp. *Neg. mai.* Discrimen illud, quod inter creationem, et conservationem statuitur, est *petitio principii*, quia id, quod in controversiam adducitur, pro concesso sumit. Enimvero, si inter Philosophos disputatur, utrum mundus potuerit creari ab aeterno, an necesse fuerit ipsum creari in tempore, non licet, veluti principium disputationis, ponere notionem creationis, quae *novitatem essendi* denotat, sed oportet notionem ponere, quae productionem rei ex nihilo, seu ex non aliquo denotat, quia, quaecumque opinio a Philoso-

---

1) Ceterum Biel post Ockamum ex eo ipso, quod intelligendum est aliquod instans, in quo Deus mundum creavit, possibilitatem creationis aeternae probavit hoc argumento: « Praeterea, quod potuit fieri ante omne instans acceptum, et possibile accipi potuit fieri ab aeterno: sed mundus potuit fieri a Deo ante quodcumque instans cogitabile: igitur. Minor patet: quia, quocumque instanti cogitabili ad intellectum signato, aut cogitato, ante hoc potuit mundus fuisse productus »; *Op. cit.*, ibid., p. 9 recto.

2) Vid. eumdem Iesuitam, *Op. cit.*, ibid., § cit., p. 333.

phis orthodoxis de creatione mundi propugnetur, omnibus certum est ipsam esse productionem rei ex nihilo. Itaque ii, qui mundum ab aeterno creari potuisse volunt, omnino negant notione creationis novitatem *essendi* contineri, sed ab adversariis expostulant, ut id probent. Quod attinet ad conservationem, haec, ut in *Theodicea* dicemus, si in Deo spectetur, una, eademque actio est cum creatione, nam Deus eadem actione, qua *esse* rebus largitur, efficit, ut ipsae in *esse* suo perseverent [1]. Sin in ipsis rebus creatis, ipsa expostulat quidem creationem, sed ea posterior tempore non est, quia res eo ipso, quod sunt, ut *in Theodicea* videbimus, conservatione indigent.

491. Obii. 2° Si mundus fuisset creatus ab aeterno, aeternitas ei tribuenda esset. Atqui in confesso apud omnes est aeternitatem esse ita propriam Dei, ut rebus creatis repugnet. Ergo etc. [2].

492. Resp. *Dist. mai.*, aeternitas *participata*, *conc. mai.*, aeternitas *essentialis*, *neg. mai.*; hac distinctione *neg.* et *conc. min.; neg. conseq.* Et sane, si mundus semper fuisset, ei, ut s. Thomas [3] post Boëtium [4] advertit, certe non conveniret aeternitas essentialis, quae est propria Dei, nempe illa, quae in instanti posita est, omnemque successionem excludit, sed aeternitas imperfecta, nempe illa, quae successionis expers non est [5]. Quocirca rebus creatis non tribueretur id, quod solius Dei est. Id ingenue adnotarunt ipsi Petavius [6], et Thomassinus [7], quibus mundum ab aeterno creari non potuisse visum fuit.

493. Obii. 3° Si mundus ab aeterno fuisset, multitudo *actu* infinita admittenda esset. Atqui multitudinem *actu* infinitam dari repugnat. Ergo repugnat quoque mundum ab aeterno fuisse [8].

[1]) Vid. Goudin, *Op. cit.*, *Physic.*, Pars II, Disp. unic., q. I, art. 3, t. III, p. 27, ed. cit.

[2]) Hoc incommodo possibilitatem creationis aeternae quoque laborare Tongiorgio (*Op. cit.*, ibid., § 296, coroll. 1, p. 338) visum est.

[3]) I, q. et a. citt. ad 5, atque Opusc. cit. *De aetern. mundi.*

[4]) *Op. cit.*, loc. cit.

[5]) S. Augustinus quoque advertit si Angeli semper fuisse dicantur, non ideo coaeternos Deo dici, quia Deus est immutabilis, Angeli vero mutationibus obnoxii. Vid. *De Civ. Dei*, lib. XII, c. 5.

[6]) *Op. cit.*, lib. III, c. 6, § 4.

[7]) En pauca eius verba: « Etsi perpetuitatem sibi posset creatura vindicare, nec initio, nec fine ullo circumscriptam, nec ullius beneficentiae obnoxiam, non tamen haec germana foret aeternitas. Non enim tota simul sibi praesens foret haec perpetuitas, sed sin minus substantia, certe operatione sua aliqua flueret, et mutaretur, et dilaberetur, temporisque numeros priores, et posteriores non sine suae aetatis dispendio experiretur »; *Op. cit.*, lib. V, c. 13, § 1; cf *ibid.*, § 3.

[8]) Vid. Tongiorgium, *Op. cit.*, ibid. § 286, et 287, p. 334, et 335.

494. Resp. *Dist. mai.*, multitudo *successiva*, *conc. mai.*, *simultanea*, *neg. mai. Dist.* pariter *min.*, multitudinem successivam, *neg. min.*, simultaneam, *trans. min.; neg. cons.* Ii, qui tuentur creationem mundi ab aeterno non esse possibilem, asserunt, si mundus ab aeterno conditus esset, duplicem admittendam fore multitudinem *actu* infinitam, scilicet *successivam*, et *simultaneam*. Successivam, quia, posita creatione mundi ab aeterno, cuilibet diei infinita series dierum praecessisset, ideoque infinitum pertransiisset;simultaneam vero, quia, cum animae humanae, utpote immortales, sint res permanentes, non vero successivae, propter infinitas generationes,quae in tempore infinito praeterito existere debuissent, iam infinitae animae simul existerent, aut certe possibile foret ipsas existere. Iam, quandoquidem utramque multitudinem *actu* existere non posse pro certo habent,inde concludunt mundum non potuisse ab aeterno creari. At vero huic obiectioni,duce s. Thoma, responderi non difficulter potest. Et sane, quod attinet ad multitudinem actu infinitam simultaneam,nos equidem cum s.Thoma contendimus ipsam non esse possibilem,illis momentis rationis permoti,quae antea protulimus [1]. Verum non defuere, quemadmodum idem Aquinas ad hanc rem advertit, inter veteres, quibus in infinita rerum multitudine actuali nullam dari repugnantiam visum fuit [2], eisque nonnulli acuti Philosophi recentes, in primisque Leibnitius [3],plausere. Atqui ex theoria, de qua a Philosophis utrinque disputatur,nulla certa,inconcussaque conclusio duci potest.Ergo,etiamsi concedatur non posse defendi possibilitatem creationis ab aeterno,nisi multitudinem simultaneam infinitam *actu* existere posse quoque concedatur, nihil firmi, certique contra hanc opinionem concludi posset. At vero necesse non est, ut ad tuendam possibilitatem creationis mundi ab aeterno admittatur esse possibilem multitudinem simultaneam *actu* infinitam. Etenim quaestio, ut s. Thomas advertit, non in eo versatur, num cuncta genera rerum creatarum, ex quibus mundus constat, ab aeterno esse potuerint, sed num mundus in universum, aut saltem aliqua creatura ab aeterno condi potuerit [4].Quapropter possibilitatem creationis mundi ab aeter-

---

1) Vid *Ontol.*, c. IV, art. 1, p. 152.

2) « Quidam vero, s. Thomas ait, pro inconvenienti non habent, quod sint aliqua infinita actu in his, quae ordinem non habent » ; *Contr. Gent.*, lib. et c. citt.

3) *Réponse à l' extrait de la lettre de Mr Foucher* etc.; *Opp.* ed. Erdm., p. 118; *Théod.*, part. 2, § 195, p. 564.

4) « Nos autem intendimus universaliter, an aliqua creatura fuerit ab aeterno » (I q. et a. citt. ad 8). Neminem latet inter ipsos Scholasticos crea-

no impugnantibus ex eo quod multitudo infinita actualis animarum humanarum admittenda esset, « posset, idem sanctus Doctor ait, respondere aliquis, quod mundus fuit aeternus, vel saltem aliqua creatura, ut Angelus, non autem homo[1] ». Enimvero illos, qui creationem mundi ab aeterno esse possibilem pugnant, nihil cogit admittere res permanentes, puta animas humanas, generationesque hominum ab aeterno cum mundo fuisse, adeo ut, admissa possibilitate creationis mundi ab aeterno, multitudinem actu infinitam simultaneam etiam admittere debeant. Quod vero ad multitudinem successivam actu infinitam spectat, nihil, eodem Aquinate docente, vetat, quominus ipsa veluti possibilis admittatur. Namque infinitum successivum cum ex elementis confletur, quorum unum alteri succedit, re ipsa est finitum, omnesque scopulos vitat, in quos infinitum actuale permanens, si non omnium, certe plurimorum Philosophorum iudicio, infringitur [2]. Ex quo etiam vides infinitum, quod admittere oportet, si mundus ab aeterno conditus fuisse dicatur, esse eiusmodi, ut pertransiri possit. Etenim multitudo simultanea infinita, ut idem sanctus Doctor subdit, certe pertransiri non potest, quia primum in ea non invenitur, ex quo transire ad alterum licet. Ast idem dicendum non est de multitudine infinita successiva, quia cum haec sit re ipsa finita, « quaelibet circulatio praecedentium transiri potuit [3] ».

495. Obii. 4° Si mundus ab aeterno conditus esset, infinitis diebus, qui praecesserunt, alia, novaque dies quotidie adderetur. Atqui consequens est absurdum. Ergo et antecedens.

496. Resp. *Conc. mai.*; *neg. min.; neg. conseq. Prob. min.* Si infinitis diebus praeteritis vel una nova dies addi posset, consequeretur infinitum esse capax incrementi, ideoque unum infinitum posse esse maius altero. Atqui notio infiniti, quod est capax incrementi, quodque altero minus est, se ipsam destruit. Ergo repugnat infinitis diebus praeteritis posse vel unam novam diem addi [4].

---

tionem mundi ab aeterno propugnantes non convenisse, utrum omnia, quae in mundo conspiciuntur, ab aeterno esse potuerint, an aliqua excipienda sint. Vid. de his controversiis Conimbricenses, *In Physiq. Arist.* lib. VIII, q. VIII, art. 16, t. II, col. 450 sqq, ed. cit.

[1]) L. q. et a. citt. Cf *In lib II Sent.*, Dist. I, q. I, a. 5 ad 3, atque Opusc. cit. *De aeternit. mundi*, in quo ait: « Deus mundum facere potuit sine hominibus, et animabus ».

[2]) Apposite s. Thomas: « Infinitum, etsi non sit simul in actu, potest tamen esse in successione, quia sic quodlibet infinitum acceptum, finitum est »; *Contr. Gent.*, ibid.—[3]) *Ibid.*

[4]) Hanc quoque obiectionem cl. p. Tongiorgi (*ibid.*, § 290-293, p. 335-337) copiose persecutus est.

497. Resp. *Dist. mai.*, infinitum *simpliciter*, hoc est, infinitum, quod omnem limitem excludit, *neg. mai.*, infinitum *secundum quid*, hoc est, quod limitem undequaque non excludit, cuiusmodi est successio infinita praeteritorum dierum, *conc. mai.*; eodem modo *neg.*, *et conc. min.*; *neg. conseq.* Hanc distinctionem ex s. Thomae verbis confecimus, qui allatae obiectioni ita respondet: « Nihil prohibet infinito ex ea parte additionem fieri, qua est finitum. Ex hoc autem, quod ponitur tempus aeternum, sequitur quod sit infinitum ex parte ante, sed finitum ex parte post, nam praesens est terminus praeteriti [1] ».

498. Postquam argumentis, quibus possibilitas creationis ab aeterno impugnata est, certam, atque inconcussam vim non inesse vidimus, e re valde esse arbitramur brevem argumentationem exhibere, qua illam impugnari non posse plerique Scholastici, duce s. Thoma, probant. Quae quidem huc redit: Si posset stricto sensu demonstrari mundum in tempore coepisse, demonstratio peti posset vel a causa eius, nempe Deo, vel ab ipsius mundi natura, vel a natura actionis creatricis. Iamvero ipsam ex nullo horum capitum confici posse manifestum nobis videtur. Non quidem a Deo, quippe quod, cum Deus sit causa instantanea, et libera mundi, mundo aeternitate praecedere non debuit, sed eum ab aeterno, vel in tempore, prout ei collibitum fuerit, creare potuit, quia effectus causae instantaneae, ut diximus, simul cum causa existere potest [2]. Non ex natura ipsius mundi, quia, cum duratio sit accidens rerum creatarum, res creata per se, et natura sua nullum certum genus durationis expostulat. Qua de re, quaenam duratio rebus creatis convenire possit, non ex natura ipsarum rerum, sed ex potentia Dei, qui

---

1) *Cont. Gent.*, ibid.

2) En brevem, illustremque argumentationem s. Thomae: « Nulla causa producens effectum suum subito, necessario praecedit effectum suum duratione. Sed Deus est causa producens effectum suum non per motum, sed subito. Ergo non est necessarium, quod duratione praecedat effectum suum. Primum patet per inductionem in omnibus mutationibus subitis, sicut est illuminatio, et huiusmodi. Nihilominus potest probari per rationem sic. In quocumque instanti ponitur res esse, potest poni principium actionis eius, ut patet in omnibus generabilibus: quia in illo instanti, in quo incipit ignis, incipit esse calefactio. Sed in operatione subita, simul, immo idem est principium, et finis eius, sicut in omnibus indivisibilibus. Ergo in quocumque instanti ponitur agens producens effectum subito, potest poni terminus actionis suae. Sed terminus est idem cum ipso facto. Ergo non repugnat intellectui, si ponatur causa producens effectum suum subito, non praecedere duratione causatum suum »; Opusc. cit. *De aetern. mundi.*

ipsis *esse* largitur, dignoscendum est. Iam, quoniam Deus mundum ab aeterno, vel in tempore creare potuit, mundo vel aeterna, vel temporalis duratio convenire potest. Non denique ab actione creatrice Dei; haec enim, quemadmodum paulo ante vidimus, expostulat, ut res ex *non esse*, seu nihilo, non vero ut post *esse* fiant, hoc est, a *non esse* ad *esse* veluti ab uno ad alium terminum transeant. Nihil igitur philosopho suppetit, unde mundum in tempore creatum fuisse stricte domonstret, nihilque idcirco, unde possibilitatem creationis ab aeterno apodicticis argumentis impugnet [1].

CAPVT OCTAVVM

De perfectione mundi

499. Quid de mundi perfectione Philosophi senserint inquirentibus tres praecipuae opiniones nobis occurrunt. Sunt enim, qui mundum esse imperfectum obganniunt; sunt, qui eum esse non modo perfectum, sed omnium possibilium optimum volunt; sunt denique, qui hunc mundum esse in suo genere perfectum, sed non quidem omnium possibilium optimum pro viribus tuentur. Quamobrem duae quaestiones hac de re a Philosophis agitantur, eaeque sunt, 1° num hic mundus sit in suo genere perfectus, an imperfectus, 2° utrum hic mundus sit omnium possibilium optimus, necne.

500. Quandoquidem mundum non esse in suo genere perfectum autumant vel Athei, nempe ii, qui ullum Deum esse negant, vel Manichaei, nempe ii, qui duo suprema principia mundi, unum bonum, et alterum malum admittunt, solutionem primae quaestionis ad *Theodiceam* amandamus, quippe quod in ipsa disputatio contra atheismum, et manichaeismum locum sibi vindicat. Itaque hoc in loco perfectionem mundi pro demonstrata sumentes, secundam quaestionem instituemus adversus illos, qui mundum non modo bonum, sed omnium possibilium optimum esse tuentur.

ARTICVLVS PRIMVS

Historia opinionum de mundo optimo breviter enarratur

501. Auctor doctrinae de mundo optimo, sive, ut dici solet, *opti-*

---

[1]) Vid. Conimbr., *Comm. cit.*, lib. et c. citt., q. VI, art. 2, col. 446, et 447.

mismi Leibnitius vulgo perhibetur; at falso, quia haec doctrina non paucis Philosophis ante Leibnitium probata est. Enimvero optimismus placuit inter veteres Platoni [1], eiusque de schola discipulis, qui Academicorum nomine innotescunt, Stoicis, qui idcirco inde concludebant mundum esse ipsum Deum [2], et Plotino, Neoplatonicorum primopilo, qui mundûm hunc esse omnium optimum, et pulcherrimum saepe dixit [3]; tum in media aetate Abaelardo [4], et sub recentis aetatis initium Wiclefo [5], qui inde deduxerunt Deum non posse alia facere, quam quae fecit; denique, ut nihil de Cartesio [6], definiamus, Malebranchio [7].

---

1) *Tim.*, *Opp.*, Part. 3, vol. II, p. 24-28, et 31, ed. Bekker, p. 29 31, et 34, ed. H. S.

2) Cf Senec., *De Benefic.*, lib. VII, c. 7.

3) *Enn.* III, lib. I, c. 3, et *Enn.* II, lib. IX, c. 4, 8, et 17, ed. Creuzer.

4) *Introd. ad Theologiam*, lib. III, c. 5, *Opp.*, ed. Amboesius, p. 1120, Parisiis 1616. Cf s. Bernard., *Tract. de erroribus P. Abaelardi*, Cap. III, *Opp.* t. I, p. 646, Venetiis 1726.

5) Cf Thomam Waldensem, *Doctrina Fidei*, lib. I, art. 1, c. 10.

6) Sunt, qui putant Cartesium, etsi optimismum mundi data opera non defenderit, et dilucide non exposuerit, tamen Leibnitio viam stravisse eo quod veritatem, et bonitatem rerum a voluntate Dei pendere sensit (vid. *Réponse aux 6mes Obj.*, § II, *Oeuvr. phil.*, t. II, p. 363, ed. Garnier). Ipsi hanc iudicii sui afferunt rationem, quod si veritas, et bonitas rerum, Cartesii sententia, in ipsis naturis rerum non fundantur, sed a sola voluntate Dei pendent, Deus non alium mundum velle potuit, quam qui optimus est. Vid. Bouillier, *Hist. de la phil. cartes.*, c. 18, t. II, p. I, ed. cit, et Delondre, *Doctrine philos. de Bossuet*, 3e Part., c. I, sect. 2, p. 289, not. 3, Paris 1855.

7) Malebranchius mundi optimismum demonstrare conatus est tum *a priori*, tum *a posteriori*. *A priori*, quia Deus non potuit alium creare mundum, quam infinitum, et divinum, quia mundus finitus, et profanus Eo indignus est. At, quoniam mundus natura sua est finitus, et profanus, Ipse Filium suum misit in mundum, ut naturam humanam in unitate suae divinae personae assumeret; atque ita mundum cum Deo coniungeret, eumque divinum, et infiniti pretii efficeret. *A posteriori* autem, quippe quod observatione compertum est hunc mundum, si non est in se omnium possibilium optimus, esse certe praestantiorem omnibus, qui a Deo creari, et conservari poterant per vias simplices, foecundas, universales, et uniusmodi, quales illae sunt, quibus hic mundus creatus est, et regitur (*Entret. mét.*, Entret. IX, § 6, *Oeuvr phil.*, ser. 1e, p. 143 sqq, ed. cit.). Malebranchium solide confutarunt Arnaldus (*Réflexions philosophiques, et théologiques*, lib. II, c. 27, *Oeuvr.*, t. XXXIX, p. 602 sqq, Paris 1781), Fenelonus (*Réfutation du système du p. Malebranche sur la nature, et la grace*, c. 8, *Oeuvr. phil.*, ed. Jaques, ed. 2e, p. 331, Paris 1863, et *Lettres sur la métaphysique, et la religion*, Lett. 4, p. 250 sqq, ed. cit.), et Bossuetus, qui opus Fenelonii modo laudatum, antequam typis committeretur, diligenter expendit, multisque in locis emendavit. Vid. Bausset, *Vie de Fénélon*, t. I, p. 88, Paris

502. Verum Leibnitius, si primus auctor optimismi non fuit, procul dubio ipsum adeo excoluit, propugnavitque, ut sub eius nomine vulgo circumferatur. Itaque cl. Vir statuit mundum omnium possibilium optimum esse illum, qui caeteros omnes perfectione superat, et quoniam perfectionem mundi in manifestatione divinarum perfectionum positam esse sensit, ideo contendit quoque illum mundum esse omnium possibilium optimum, qui infinitas perfectiones Dei, quoad natura rerum creatarum sinit, manifestat. Iam ipse contendit eiusmodi revera esse mundum, quem Deus creavit [1]. Duo argumenta *a priori* ad id probandum attulit. Primum, quod ab infinita bonitate Dei desumsit, ita se habet: Quandoquidem minus bonum habet quamdam rationem, seu speciem mali, sequitur, si Deus non creavit mundum omnium possibilium optimum, Eum opus perfecisse, quod quamdam speciem mali habet. Atqui dedecet infinitam bonitatem Dei opus efficere, quod est aliquo modo malum. Ergo Deus illum mundum ex possibilibus eligere debuit, quem omnium optimum esse novit [2]. Alterum, quod a principio rationis sufficientis hausit, huc redit: Ratio sufficiens existere debet, ob quam Deus ex infinitis mundis possibilibus hunc potius, quam alium mundum creavit, quia nihil sine ratione sufficiente fieri potest. Atqui huiusmodi ratio nonnisi in eo inveniri potest, quod hic mundus maiores, quam ceteri possibiles, perfectionis gradus habet, quia omnes mundi possibiles iure accipiendi existentiam a Deo gaudent. Ergo mundus, quem Deus creavit, omnium perfectissimus, seu optimus dicendus est [3].

1850, necnon *Oeuvr. complet.*, Avertiss., t. I, p. 42, Versailles 1820, et Nourrisson, *Essai sur la phil. de Bossuet*, c. 5, § 159 sqq, Paris 1852.

[1]) « Sane, ait, Deus decretum creandi mundi formans unice statuit perfectiones suas modo, quo possit, efficacissimo, et magnitudine, sapientia, bonitateque sua dignissimo manifestare, et communicare. Sed ob id ipsum omnes creaturarum adhuc mere possibilium actiones considerare necesse habuit, ut schema quam convenientissimum formaret. Praestanti architecto similis est, qui, proposita sibi insignis palatii construendi voluptate, vel gloria, omnia, quae fabricam illam ingredi debent, formam et materiam, locum, situm, media, operas, impendia secum animo reputat, antequam de tota re capiet consilium. Sapiens namque, dum opera sua delineat, finem a mediis seiungere nequit, nec finem sibi proponit ullum, nisi media illius obtinendi sibi praesto esse noverit »; *Théodic.*, part. 1, § 78, *Opp. phil.*, ed. Erdm. p. 523.

[2]) *Théodic.*, part. 1, § 8, p. 500 ed. cit., et part. 2, § 194, p 563, et 564.

[3]) *Monadologie*, § 53-55, p. 709, et *Théodic.*, part. 1, § 7, p. 506, part. II, § 196, p. 564, part. 3, § 14-16, p. 708 sqq etc. Alibi ait: « . . . omnia possibilia pari iure ad existentiam tendunt pro ratione realitatis », et paulo

503. Ast a difficultatibus adversariorum pressus, qui observabant nullam creaturam posse esse natura sua adeo perfectam, ut alia perfectior ipsa a Deo fieri nequeat, respondit id procul dubio esse verum de singulis creaturis, at de toto mundo certe affirmari non posse. Nam, si non est possibile dari ullam creaturam omnium possibilium optimam, certe possibile est dari mundum omnium possibilium optimum, quia mundus a Deo ita condi potest, quemadmodum re ipsa hic noster ita conditus est, ut in dies in infinitum progrediatur [1]. Quare Leibnitius, licet haesitabundus [2], eo tandem devenit, ut theoriam suam de mundo optimo e continuo progressu rerum derivaret.

504. Quamvis Bayleus [3], et Clarkeus [4] Leibnitium solide confutassent, nihilominus theoria de mundo optimo, prout a Leibnitio propugnata est, Wolfium [5], aliosque non modo e Leibnitii schola, sed etiam extra ipsam fautores habuit. Ipsa deinceps paulatim elanguerat, ut pene emortua videretur, cum a Boullierio [6], aliisque non paucis Galliae Philosophis [7] nuperrime exsuscitata est. Nisi quod hi, aliter ac leibnitiani, ceterique, quos nominavimus, falsum optimismum a vero distinguentes, contendunt theoriam de mundo optimo esse falsam, si mundus natura, seu *entitate* sua esse omnium possibilium optimus dicatur, sed esse verum, aut saltem tolerandum, si perfectio eius e continuo infinitoque progressu, uti ipse Leibni-

---

inferius: « Et ut possibilitas est principium essendi, ita perfectio, seu essentia gradus, per quem multa sunt compossibilia, principium existentiae »; *De rerum originatione radicali*, p. 148. Cf *De verit. princ.*, p. 39.

[1]) *Théod.*, Part. 2, § 202, p. 566. Itaque Leibnitius a Malebranchio dissensit; qui, ut paulo ante adnotavimus, optimismum mundi ab Incarnatione Divini Verbi repetebat.

[2]) Re vera ipse, postquam huiusmodi effugium proposuit, illico subdit: « Ceterum difficile est de hisce iudicium ferre »; *ibid.*

[3]) *Répons. à un Provincial*, c. 151, *Oeuvr. divers.* t. III, p. 811 sqq, ed. cit.

[4]) *Lettres entre Leibn., et Clarke* 2e *Réplique*, § 1, p. 750, 3e *Répliq.*, § 7, et 8, p. 754, 4e *Répliq.*, § 3, et 4, p. 759, et 5e *Répliq.*, § 1-20, p. 778, ed. cit.

[5]) *Theolog. natur.*, Pars I, c. 3, p. 325-334, ed. cit.

[6]) *Hist. de la phil. cartes*, c. 18, t. II, p. 456, et 457; *Memoire sur le vrai, et faux optimisme*, *Comptes-rendus de l' Acad. des sciences* etc., t. X, p. 345 sqq; *Diction. des scienc. phil.*, art. *Optimisme*.

[7]) Puta Javary, *De la certitude*, lib. V, c. 5, p. 524 sq, Paris 1847; Jul. Simon, *La religion naturelle*, 2e Part., c. 1, p. 180, et 181, Paris 1757; Saisset, *Études* etc., 3e Eclairciss., t. II, p. 405 sqq. Haec theoria de mundo optimo quodammodo probatur ipsi Henrico Martin, *Phil. spir. de la nat.*, 2e part., c. 9, p. 247, ed. cit.

tius quodammodo sensit, repetatur. Sed iam surrexere, et surgunt in dies Philosophi Christiani, qui tela contra optimismum iamdiu adhibita exacuunt, iisque novissimos eius defensores confodere pro viribus adnituntur.

ARTICVLVS SECVNDVS

Optimismus mundi refellitur

505. Praemonemus nos hoc in loco eorum opiniones dumtaxat ad examen revocaturos esse, qui Deum a mundo distinguunt, Eumque esse huius liberum auctorem profitentur; siquidem sententiae Stoicorum, Neoplatonicorum, aliorumque, quippe quae pantheismo innituntur, una cum ipso sponte sua corruunt.

506. Atque in primis repugnat dari mundum omnium possibilium optimum. Primo enim series mundorum possibilium, non diffitente eodem Leibnitio [1], est infinita. Et sane mundi, qui esse possunt, tot sunt, quot sunt modi, quibus Deus *esse* suum cum rebus extra se communicare potest. Atqui series horum modorum est infinita, quia cum singuli modi finitam entitatem, seu realitatem a Deo accipiant, horum series, quantumvis maxima dicatur, vel cogitetur, *Esse* divinum, utpote infinitum, exhaurire nunquam potest [2]. Ergo series mundorum possibilium est infinita. Iamvero, posita doctrina de mundo optimo, series mundorum possibilium non esset infinita, quippe quod, postquam series, a mundo minus perfecto ad mundum magis perfectum progrediens, mundum omnium optimum assecuta est, supra ipsum assurgere nequit. Mundum igitur, quem Deus creavit, esse omnium possibilium optimum repugnat.

507. Secundo, ii, qui volunt hunc mundum esse omnium possibilium optimum, nomine mundi optimi vel intelligunt mundum in omni genere perfectionum optimum, vel mundum in aliquo genere dumtaxat optimum. Si prius, in dualismum praecipites ruunt, quia duo infinita existere asserunt; immo turpius, quam Dualistae, hallucinantur, quia unum infinitum ab altero produci posse sumunt.

---

[1]) *Lettres à Bourguet*, Lettr. Ie, p. 718, ed. cit.

[2]) « Cum aliquid, ad rem inquit s. Thomas, secundum hoc agat, quod est actu, sicut Esse Dei est infinitum, ita et Eius actio habet efficaciam infinitam »; *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. XX, a. 4 ad 1. « Vniversalitas possibilium, alibi ait, ideo commensuratur Divinae Essentiae, quia secundum hoc infinita potest, quia habet esse non limitatum »; *In lib. III Sent.*, Dist. XIV, q. 1, a. 4 ad 3.

Sin alterum, duo concedere debent, quae optimismum perimunt. Primum est, quod dari possunt alii mundi hoc praestantiores. Namque mundus, qui in aliquo genere perfectionis dumtaxat est optimus, est finitus; atqui omnī re finita praestantior alia esse potest, quia finitum natura sua eiusmodi est, ut ei aliquid addi queat [1]; ergo mundo in aliquo genere perfectionis dumtaxat optimo alii praestantiores dari possunt. Alterum est, quod, cum Deus efficere possit quidquid est possibile, Ipse mundum creare potuit hoc, quem re ipsa creavit, praestantiorem [2].

508. Tertio, ut caetera omittamus, idem probatur ex fine, propter quem Deus mundum creavit. Finis enim, ob quem Deus mundum creavit, ut in *Theodicea* videbimus, est manifestatio bonitatis, seu perfectionum Dei; qua de re, si mundus, qui a Deo conditus est, esset omnium possibilium optimus, ipse certe bonitatem Dei ita manifestare deberet, ut nihil supra. Atqui hoc consequens est absurdum, quippe quod, cum mundus a Deo conditus, perinde ac omnis alius possibilis mundus, sit finitus, bonitatem Dei nequit ita manifestare, ut ipsa magis, ampliusque manifestari non possit. Ergo hunc mundum, vel alium quamlibet possibilem esse omnium optimum etiam absurdum est [3].

509. Bouillierius, aliique hodierni perperam sibi persuadent, haec,

---

1) « Quolibet, Doctor Angelicus ait, bono creato, eo quod finitum est, potest aliquid melius esse »; *In lib. I Sent.*, Dist. XLIV, q. I, a. 3 *sol.*

2) « Omne namque, s. Thomas ait, quod secundum suam naturam finitum est, ad generis alicuius rationem determinatur; Deus autem non est in aliquo genere, sed eius perfectio omnium generum perfectiones continet »; *Contr. Gent.*, lib. I, c. 43, n. 1. Cf Fénélon, *Op. cit.*, c. cit., p.332 sqq.

3) Idem Aquinas non modo hunc errorem confutavit, sed etiam eius fontem detexit hoc in loco: « Finis naturalis, ait, Divinae voluntatis est Eius bonitas, quam non velle non potest. Sed fini huic non commensurantur creaturae, ita quod sine his Divina Bonitas manifestari non possit; quod Deus intendit ex creaturis. Sicut enim manifestatur Divina Bonitas per has res, quae nunc sunt, et per hunc rerum ordinem; ita potest manifestari per alias creaturas, et alio modo ordinatas; et ideo Divina voluntas absque praeiudicio bonitatis iustitiae et sapientiae potest se extendere in alia, quam quae fecit. Et in hoc fuerunt decepti errantes; aestimaverunt enim ordinem creaturarum esse quasi commensuratum Divinae Bonitati, quasi absque eo esse non possit. Patet ergo quod absolute Deus potest facere alia, quam quae fecit. (*Qq. dispp.*, *De Pot.*, q. I, art. 5 c.). Huc etiam spectant illa s. Bonaventurae: « Dicendum quod . . . magis (*creatura*) est dissimilis, quam similis (*Deo*), et plus deficit, quam exprimit, imo infinitis gradibus distat; et ideo maior propinquitas est nobis cogitabilis, et Deo possibilis, quamvis nunc non sit »; *In lib. I Sent.*, Dist. XLIV, a. 1, q. I *ad arg.*

aliaque vitia, quae optimismo obiiciuntur, omnino vitari, si dicatur hunc mundun esse omnium possibilium optimum, non quod optimae sunt singulae eius naturae, sed quod ipse, totus quantus est, a bono ad melius in infinitum progreditur. Et sane hoc effugium, quod Leibnitius, ut vidimus [1], iam innuerat, vanum est. Nam ratio, ob quam repugnat ullam particularem creaturam esse omnium possibilium optimam, Leibnitio, nuperisque Optimistis non diffitentibus, in eo sita est, quod, cum quaelibet particularis creatura infinitum *esse* Dei modo finito repraesentet, aliae sunt possibiles, quae divinum *esse* magis, magisque manifestant: siquidem finito, quoad perfectum esse cogitetur, aliquid semper addi potest. Atqui, etiamsi detur mundum esse in continuo progressu, ipse *esse* infinitum Dei finito modo semper manifestat, quia ens finitum nonnisi finitae progressionis capax est, et si *esse* infinitum Dei finito modo manifestat, alii multi eo praestantiores fieri possunt. Ergo eadem ratione, qua probatur, ipsius Leibnitii iudicio, nullam singularem creaturam esse omnium possibilium optimam, ne totum quidem mundum, quicumque tandem sit, omnium possibilium optimum esse simul probatur [2].

510. Adde his, quod continuus progressus in infinitum, quem Leibnitius, eiusque nuperi sectatores mundo, prout totus est, considerato tribuunt, prorsus commentitius est. Etenim, cum mundus in tota rerum, ex quibus conflatur, universitate consideratus non sit aliquid abstractum, sed ex diversis naturis rerum compositum, non potest aliter intelligi ipsum esse in continuo progressu, quam si ipsas naturas rerum in naturas praestantiores continuo transmutari admittatur, alioquin progressus non esset substantialis, sed accidentalis [4]. Atqui repugnat, quemadmodum ostensum est [3], naturas, seu species rerum ita progredi, ut aliae in alias continuo transmutentur. Ergo repugnat in mundo illum inveniri progressum, quem Leibnitius, aliique nuperi cum eo commenti sunt.

511. Sed doctrina leibnitiana de mundo optimo non solum est per se absurda, sed etiam ad exitiales errores ducit. Enimvero ipsa in primis potentiam Dei, quae omnem limitem respuit, limitibus cogit. Enimvero ii, qui volunt hunc mundum esse omnium possibilium

---

[1]) Vid. p. 516.

[2]) Apposite s. Bonaventura: « Cum Deus sit infinitus, a nulla omnino creatura, nec etiam a toto mundo potest repraesentari secundum totum »; *In lib. I Sent.*, Dist. III, p. I, a. I q. II *ad arg.*

[3]) Re vera Leibnitius transmutationem specierum, quam antea confutavimus, interdum tueri videtur. Cf *Théod.*, part. 2, § 341, p. 603 ed. cit.

[4]) Vid. p. 409.

optimum, fateri debent Deum non posse ullum alium mundum creare. Etenim ipsi hunc mundum esse omnium possibilium optimum ex eo deducunt, quod Deus non aliud creare potest, nisi id, quod est optimum. Atqui mundus optimus, si daretur, eodem Leibnitio fatente [1], nonnisi unus esse posset. Ergo, si hic mundus est omnium possibilium optimus, Deus nullum alium mundum creare potest. Quod si Deus nullum alium mundum creare potest, omnipotens non est, propterea quod omnipotentia Dei in eo posita est, quod, una re creata, alias, easque praestantiores efficere valet [2].

512. Leibnitius vim huius argumenti retundere volens, respondit se potentiam Dei nullo limite circumscribere, quippe quod ea, quae repugnantia sunt, omnipotentia Dei haud continentur, repugnat autem optimo aliquid melius effici [3]. At Leibnitius operam suam abusus est. Certe nos ii non sumus, qui negemus Deum non posse efficere ea, quae secum pugnant, proindeque, si Deus mundum omnium possibilium optimum condidisset, non posse efficere alium ipso praestantiorem. Verum negamus id, quod Leibnitius pro concesso sumit, nempe posse dari mundum omnium possibilium optimum. Namque, uti ante ostensum est, primo series possibilium est infinita, ast infinita non esset, si unum possibile omnium optimum daretur; secundo aliquam rem finitam esse omnium possibilium optimam repugnat. Ceterum, his quoque missis, certum nobis videtur, si Deus mundum omnium possibilium optimum condidit, Eum non posse dici omnipotentem. Enimvero, si Deus mundum omnium possibilium optimum creavit, eius potentia iam exhausta est; quia, cum mundo optimo nullus alius praestantior dari queat, Deus iam effecit quidquid efficere potest. Atqui potentia, cuius obiectum exhauriri potest, immo iam exhaustum est, non est infinita. Ergo theoria, quae mundum omnium possibilium a Deo creatum esse statuit, infinitam potentiam, seu omnipotentiam Dei tollit [4].

---

1) *Théodic.*, part. 2, § 227, p. 573, ed. cit.

2) « Super omnia, ad rem inquit s. Thomas, quae Deus fecit, adhuc potest alia dissimilia facere, et novas species, et nova genera, et alios mundos, nec umquam id, quod factum est, facientis virtutem adaequare potest »; *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. XX, a. 4 c. Hinc Arnaldus (*Op. cit.*, ibid.) Malebranchio crimini vertit, quod destrueret primum articulum Symboli, quo in Deum Patrem omnipotentem credere profitemur. Cf quoque Fénélon, *Op. cit.*, c. cit., p. 333.

3) *Théod.*, part. 2, § 224, p. 573.

4) Nonnulli e Leibnitii schola pertendebant nostram, non vero suam opinionem limites omnipotentiae Dei statuere, quippe quod nos Deo potestatem mundi omnium possibilium optimi efficiendi denegamus (cf Auct. *Ad-*

513. Accedit his, quod doctrina Leibnitii de mundo optimo plana via ducit ad sententiam Abaelardi, Wiclefi, aliorumque asserentium, Deum non posse alia facere, quam quae fecit; propterea quod, cum mundus omnium possibilium optimus, uti ex ipso Leibnitio modo diximus, non possit esse, nisi unus, nemo non videt, si Deus non potest facere alium mundum, quam qui est omnium possibilium optimus, Deum non posse facere, nisi quod fecit. Re vera Abaelardus, et Wiclefus, qui docuerunt Deum non posse alia facere, quam quae fecit, autumarunt quoque, ut diximus, illum mundum a Deo creatum esse, qui est omnium possibilium optimus. Atqui sententia Abaelardi, et Wiclefi, qua statuitur Deum non posse facere alia, quam quae fecit, quemadmodum in *Theodicea* videbimus, omnipotentiae Dei adversatur, ob eamque causam ab Ecclesia damnata fuit. Ergo theoria Leibnitii de mundo optimo omnipotentiam Dei laedit.

514. Praeterea doctrina de mundo optimo Deum *fato*, ut Bayleus ait [1], *plus quam stoico* obnoxium facit, quia triplicem Ei speciem *servitutis* imponit.

515. Prima servitus est, quod Deus ad potius hunc mundum, quam alium, creandum cogitur. Nam, si Deus mundum creare volens debuit optimum omnium possibilium creare, non potuit ex infinitis mundis possibilibus potius unum, quam alium ad existentiam vocare, sed eum, quem creavit, scilicet omnium optimum creare coactus est. Atqui, ubi non est electio, ibi est necessitas. Ergo Deus hunc mundum prae reliquis possibilibus non ex suae voluntatis consilio, sed necessitate coactus creavit. Vnde, si Deus interrogaretur, cur non alium mundum possibilem, quam hunc, condiderit, respondere, aiente Bayleo, posset cum Iunone apud Virgilium, *Quippe*

---

ditamentorum ad *Met.* P. Sagner, *Theol. nat.*, § 54, Additam. 144, not. 4, vol. II, Placentiae 1767). Sed, uti ex dictis patet, immerito. Nam qui tenet Deum non posse efficere id, quod repugnat, nihil omnipotentiae Dei detrahit, quia ea, quae secum pugnant, sese destruunt, ob idque nihil re ipsa sunt. « Ea vero, s. Thomas subdit, quae contradictionem implicant, sub Divina omnipotentia non continentur, quia non possunt habere possibilium rationem. Vnde convenientius dicitur, quod ea non possunt fieri, quam quod Deus non possit facere » (I, q. XXV, a. 3 c.; cf *Ontol*, c. II, art. 1, p. 20, not. 1). Atqui rem aliquam creatam esse omnium possibilium optimam repugnat, quia omni re creata, utpote finita, ut paulo ante diximus, alia melior esse potest. Ergo is, qui Deo potestatem mundi optimi efficiendi denegat, Eius omnipotentiam haud laedit.

[1]) *Rép. à un Provincial*, cc. 151, et 165; *Oeuvr.* t. III, p. 811 sqq, et p. 848.

vetor fatis [1]. Quod ut clarius intelligatur, mente reputandum est, admissa theoria de mundo optimo, nonnisi unicum esse mundum possibilem. Namque non aliud possibile dici potest, quam quod Deus efficere quit. Atqui secundum theoriam optimismi Deus non potest alium mundum efficere, quam illum, in quo *maximum* realitatis, seu perfectionis est, nempe qui optimus est. Ergo non alius mundus secundum Optimistas est possibilis, nisi optimus. Quod si res ita se haberet, Deo mundum creare volenti nullam eligendi facultatem relictam esse concludendum esset [2].

516. Altera servitus in eo posita est, quod Deus mundum, quicumque sit, creare cogitur. Et sane, si ratio, ex qua Leibnitius ad suam de mundo optimo theoriam excogitandam permotus fuit, ullam vim haberet, ea necessitatem creationis quoque probaret. Namque ratio, ex qua Leibnitius, eiusque sectatores ad tuendum optimismum permoti sunt, in eo posita est, quod infinita Dei bonitas vetat, quominus Deus, mundum creare volens, minus bonum maiori bono praeferat, quia minus bonum, si cum maiori bono comparetur, re ipsa est malum. Atqui, si Deus a mundo creando abstinuisset, nihil, seu defectum cuiuslibet entitatis mundo praetulisset, sive, quod idem valet, nullum bonum effecisset. Ergo eadem ratio, ob quam Leibnitiani optimismum profitentur, eos necessitatem creationis admittere cogit. Re vera, si infinita Bonitas Dei expostulat, ut Deus cum rebus, quas creat, *esse* suum, quoad natura rerum finitarum sinit, communicet, ipsa potiori iure expostulare debet, ut res creet, quia, si a creando abstineret, *esse* suum cum aliis nullo modo communicaret. Praeterea, quoniam Deus, Leibnitianorum iudicio, mundum omnium optimum creare debet, ut perfectiones suas, quoad fieri potest, manifestet, consequens est Eum eo magis ad mundum creandum cogi, alioquin perfectiones suas non modo non quoad fieri potest, sed omnino non manifestasset [3]. Qua de re tenendum est Deum, si poterat, abstinens a creando mundo, perfectiones suas non manifestare, procul dubio eo magis potuit in mundo creando perfectiones suas illo modo manifestare, quem opportunum iudicavit.

---

1) Vid. Bayle, loc. cit. Cf Fénélon, *Op. cit.*, c. 8, p. 331 sqq; Arnauld, *Op. cit.*, ibid.; Clarke, 2e *Répl.*, § 1, p. 750, 3e *Répl.*, § 7, et 8, p. 754 etc.

2) Cf Ritter, *Histoire de la phil. moderne*, lib. III, c. 2, t. II, p. 374, et 375, ed. cit., et Bonifas, *Étude sur la Théodicee de Leibniz*, c. 5, p. 126, Paris 1863.

3) Cf Fénélon, *Op. cit.*, c. 6, p. 336, et Bonifas, *Op. cit.*, part. 3, c. I, p. 142. De duplici hac necessitate videsis quoque Sigism. Storchenau, *Instit. Met.*, lib. II, *Cosmol.*, sect. 2, c. 3, § 82, et 83, p. 129 130, Venetiis 1794.

517. Postrema servitus est, quod Deus mundum his, non vero aliis viis construere, et gubernare cogitur. Namque hic mundus, secundum Malebranchium, ideo optimus omnium possibilium dicendus est, quod Deus res in eo ita disposuit, ut viis, quoad fieri potest, simplicibus finem suum assequeretur. Iam quoniam Deus mundum omnium optimum creare debet, Ipse certe mundum non aliis, quam quas constituit, viis construere, et gubernare potest [1].

518. Quae cum ita sint, iure, meritoque Bayleus asseruit propugnatores doctrinae de mundo optimo Deum *tribus servitutibus* obnoxium facere; quia, posita theoria de mundo optimo, Deus non potuit, quin mundum crearet, aut alium crearet, quam quem creavit, aut ipsum aliis viis, quam quas sectatus est, construeret.

519. Reliquum est, ut potiora argumenta Leibnitii, et Malebranchii confutemus.

Obii. 1° Leibnitius, eiusque sectatores: Si Deus inter mundos possibiles optimo alium magis, minusve bonum praetulisset, mundum sine ulla ratione sufficiente creasset. Atqui quidquam ne in Dei quidem operibus sine ratione sufficiente esse potest. Ergo Deus mundum omnium possibilium optimum creasse dicendus est.

520. Resp. *Dist.mai.*, sine ratione extra Deum posita, *conc. mai.*, sine ratione, quae est in ipso Deo, *neg. mai.*; eadem dist. *neg. et conc. min.; neg. conseq.* Clarkeus, ut Leibnitii doctrinam de mundo optimo oppugnaret, secutus aliquos veteres, quorum mentionem s. Thomas fecit [2], negavit Deum mundum ex aliqua ratione sufficiente condidisse; siquidem, cum de rebus indifferentibus agitur, cuiusmodi certe est mundus, simplex voluntas Dei est ratio sufficiens, cur ipsae existant [3]. Ratio, quae eum movit, ni fallimur, haec est, quod voluntatem Dei a causa extranea determinari repugnat [4]. Ast id pessimo sane consilio. Namque « simplex voluntas, quemadmodum ei scite respondit Leibnitius, sine aliqua ratione non solum perfectioni divinae adversatur, sed est etiam chimerica, cum se ipsa pugnans, et voluntatis definitioni adversa [5]»; unde a s. Thoma redarguitur « error quorumdam dicentium omnia procedere a Deo secundum simplicem voluntatem; ut de nullo oporteat rationem reddere, nisi quia Deus vult [6] ». Quapropter plaudendum est Leibnitio asse-

---

1) Cf Arnauld, *Op. cit.*, ibid., et Storchenau, *ibid.*, § 84, t. cit., p. 130, 131.
2) *Contr. Gent.*, lib. I, c. 86, et *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. XXIII, a. 6.
3) *Lettres* etc., 3e *Répl.*, § 2, p. 753.
4) *Ibid.*
5) *Lettres* etc., 4e *Écrit*, § 2, p. 755.
6) *Contr. Gent.*, lib. I, c. 87. Cf *ibid.*, c. 86.

renti Deum non potuisse mundum condere sine aliqua ratione sufficiente; sed concedendum ei non est rationem sufficientem, ob quam Deus mundum creavit, esse entitatem, seu bonitatem eiusdem mundi; quia Deus, cum sit ens sibi ipsi sufficientissimum, a causa extranea, ut Clarkeus advertit, determinari non potest. Quod cum ita sit, nos oppositos, in quos Leibnitius, et Clarkeus fregerunt scopulos vitaturi, secundum Patres, et Scholasticos, statuimus 1° admittendam quidem esse aliquam rationem, ob quam Deus mundum creavit, quia Deus, utpote sapientissimus, nihil sine ratione moliri potest; 2° rationem, ob quam Deus mundum creavit, non esse aliam, nisi ipsam Bonitatem Dei, quippe quod, cum Deus a nulla re extra se posita pendeat, ratio, ob quam aliquid agit, nonnisi in Ipso inveniri potest. Quoniam hac de re in *Theodicea* agendum nobis erit, in praesentia satis est audire s. Thomam, qui Deum ad mundum creandum nonnisi a bonitate sua moveri potuisse ostendit his paucis: «... finis, ... est ratio volendi ea, quae sunt ad finem Deus autem vult bonitatem suam tamquam finem, omnia autem alia vult tamquam ea, quae sunt ad finem. Sua igitur bonitas est ratio, quare vult alia, quae sunt diversa ab ipso [1] ». Quod si ratio, ob quam Deus mundum creavit, non est perfectio ipsius mundi, sed bonitas Creatoris, consequitur rationem, ob quam Deus hunc mundum, non vero alium ipso perfectiorem, aut imperfectiorem condidit, non in perfectione ipsius mundi, sed in ipso Deo quaerendam esse. At vero haec inquisitio, ut nos iam monuit s. Augustinus, supervacanea, imo temeraria est, cum de re agatur, quae ad arcana Divinae Sapientiae pertinet. « Cur, s. Augustinus ait, tantus est mundus? Poterat enim esse vel maior, vel brevior; nescio. Tale est enim. Et cur hoc loco potius, quam illo: nec in ea re debet esse quaestio, ubi quidquid esset, quaestio esset [2]». Itaque concludimus nos non posse

[1]) *Contr. Gent.*, lib. I, c. 86, n. 1.

[2]) *Ep. III ad Nebrid.*, n. 2. Praeclare, ut solet, ad hanc rem s. Thomas: « Si quaeramus de aliquo particulari corpore, puta de terra, quare infra hos magnitudinis terminos coercetur, et non extenditur ultra, potest eius ratio esse ex proportione ipsius ad totum mundum. Sed si rursum quaeramus de tota corporum universitate, quare hos determinatae magnitudinis terminos non excedat, non potest huius ratio esse ex proportione eius ad aliquam magnitudinem aliam; sed oportet huius determinatae magnitudinis rationes accipi ex sola intelligentia, et voluntate facientis. Sicut igitur infinitus Deus finitum universum produxit secundum suae sapientiae rationem; ita aeternus Deus potuit novum mundum producere secundum eamdem sapientiae rationem» (*In lib. De Causis*, lect. XII). Adde s. Bonaventuram, qui scribit: « Si alium mundum et hoc meliorem fecisset, adhuc erit ultra quaerere, quare non fecit meliorem, cum possit, et sic procedendo ulterius, et ita ta-

dubitare, quin Deus non sine aliqua ratione hunc mundum ceteris possibilibus praetulerit, sed ignorare, quaenam illa ratio fuerit.

521. Obiic. 2° Si Deus crearet mundum omnium possibilium minime optimum, sapientiae, bonitatique suae derogaret, quia, sicut minus malum est quoddam bonum, ita minus bonum est quoddam malum. Atqui consequens est absurdum. Ergo et antecedens.

522. Resp. *Neg. mai.*; *conc. min.*; *neg. cons.* Quandoquidem notio mundi omnium possibilium optimi, ut modo vidimus, sibi repugnat, inde patet nos sapientiae, bonitatique Dei non derogare, quod Eum mundun omnium possibilium optimum minime effecisse docemus; siquidem Deus ea, quae repugnant, efficere nequit. Qua de re statuendum est, sapientiam, bonitatemque Dei non expostulare, ut Deus efficiat mundum omnium possibilium optimum, sive *absolute* optimum [1]; sed, cum omnia opera Dei sint perfecta, illud necessario requirere, ut, quemcumque mundum ex omnibus possibilibus efficere velit, ipsum efficiat optimum tum in se ipso, tum prout ad Eum auctorem sui pertinet. Iamvero dubitare neutiquam licet, quin hic mundus, vel quilibet alius, quem Deus creare vellet, sit hoc modo optimus [2]. Deus enim, cum sit sapientissimus artifex, cuilibet e mundis possibilibus, quem creare vult, omnia largiri debet, per quae et omnem illam, cuius capax natura eius est, perfectionem assequatur, et ad manifestationem bonitatis Dei, quae est ultimus eius finis, perfectum ordinem habeat. Vtroque ex capite mundum esse per se optimum s. Thomas iam adnotavit. « Dicendum, ait, quod universum, quod est a Deo productum, est optimum respectu eorum, quae sunt; non tamen respectu eorum, quae facere potest [3] »; atque alibi: « Dicendum quod illud, quod Deus

---

lis quaestio est irrationalis, et solutio non potest dari ; nisi haec, quia voluit, et rationem Ipse novit. Attamen, si non fecisset, nemo potest arguere, quia hoc totum, quod fecit, fuit gratia, nec erat aliqua exigentia, ratione cuius possit poni in eo fuisse invidiam »; *In lib. I Sent.*, Dist. XLIV, a. 1, q. I *ad arg.*

[1]) « Quod agit, subdit Doctor Seraphicus, secundum artem, et sapientiam, agit quantum vult, et quantum congruit, salvo ordine, quia sapientis est ordinare » (*In lib. I Sent*, cit., Dist. XLIV, a. 1, q. II *ad arg.*); atque *ibid* : « Ad illud, quod obiicitur, quod bonum summum summe se diffundit, dicendum quod verum est de diffusione naturali ; sed de voluntaria, sive a proposito non est verum ».

[2]) « Quamvis sapientia est infinita, tamen res non sunt capaces, nisi ordinis finiti; et ipsa sapientia summa summum dat ordinem, quem habere possunt »; *ibid.*, q. III *ad arg.*

[3]) *Qq. dispp.*, *De Pot.*, q. III, a. 16 ad 17.

facit, est optimum per ordinem ad Dei bonitatem [1]». Ex quibus omnibus perspicitur 1° quemlibet mundum possibilem esse in suo genere entium optimum, quia quilibet mundus omnia habeat necesse est, quae eius natura expostulat; 2° omnes mundos possibiles, si ad Deum relati considerentur, esse aequales, quia omnes, quotquot sunt, fines a Deo sibi praestitutos assequuntur; 3° nihil in ullo mundo possibili inveniri, quod Deum ad illum reliquis praeferendum determinare potest, sed rationem, ob quam Deus hunc mundum reliquis praetulit, in Deo unice esse quaerendam. Illud porro omittendum non est, perabsurdam esse rationem, qua Leibnitius *propositionem* sui argumenti probavit; quia, cum bonum, et malum *privative* sibi opponantur, prorsus repugnat ullum bonum, prout est bonum, esse malum, aut ullum malum, prout est malum, esse bonum.

523. Obii. Malebranchius: Omnium optimus certe est mundus dicendus, si infinitum pretium habet. Atqui mundus infinitum pretium re ipsa habet ex eo, quod Verbum homo factum illum cum Deo conditore suo coniunxit. Ergo mundus omnium optimus dicendus est.

524. Resp. *Conc. mai.; neg. min.; neg. conseq.* Malebranchius plura oggerit, quae tum sanae philosophiae, tum Theologiae Catholicae decretis manifeste adversa sunt. Primo enim ipse, ut vidimus [2], optimismum mundi tuitus est, quia putavit mundum non fore dignum infinita sapientia Dei, nisi infinitus esset. Iam hoc pronuntiatum quolibet vel plebeio philosopho indignum est, nedum Malebranchio. Nemo enim nescit non solum non esse necesse, sed fieri non posse, ut opera, quae Deus extra se molitur, sint infinita, seu, ut interdum loquitur Malebranchius, infiniti pretii. Praeterea ipse pro certo sumit Incarnationem Verbi fuisse necessariam non solum quia genus humanum ob peccatum Adae ab originali iustitia dilapsum est, sed etiam, si Adam non peccasset. Ast haec duo decretis Theologiae Catholicae adversantur. Nam secundum a ss. Patribus, et Scholasticis concorditer reiicitur; primum vero paucos fautores habet, cum fere omnes doceant Incarnationem post peccatum Adae non fuisse necessariam *absolute*, sed tantum *hypothetice*, hoc est si Deus condignam satisfactionem repetere ab hominibus voluisset [3].

VOLVMINIS SECVNDI

FINIS

---

1) *Op. cit.*, *ibid.*, q. I, a. 5 ad 15.—2) P. 514, not. 7.
3) Cf Klee, *Op. cit.*, Part. 2, c. 4, p. 257, 258, ed. cit.

Nihil obstat

Antonivs Can. d' Amelio
Censor Theologus

Imprimatur

Leopoldvs Can. Rvggiero

ELEMENTA
PHILOSOPHIAE CHRISTIANAE
CVM ANTIQVA ET NOVA
COMPARATAE

AVCTORE

Caietano Sanseverino

METROPOLITANAE ECCLESIAE NEAPOLITANAE CANONICO

IN ALMO THEOLOGORVM COLLEGIO MAGISTRO

altera editio avcta et emendata

Nec recuso... hominem nosse se, et perspicere debere, quid sit, unde sit, quare sit; Min. Fel., Octav. n. XVI.

VOL. III.

PARS PRIMA

NEAPOLI

APVD OFFICINAM BIBLIOTHECAE CATHOLICAE SCRIPTORVM

MDCCCLXXIII.

Neapoli — typis Vincentii Manfredi
via vulgo dicta Sannicandro, n. 4.

INDEX

CAPITVM ET ARTICVLORVM

PRIMAE PARTIS

volvminis hvivs

ANTHROPOLOGIA

ANTHROPOLOGIA

INTRODVCTIO

1. Hactenus tum de mundo in universum, tum de corporibus inanimis, atque inter animata de vegetabilibus, et belluis speciatim disseruimus; restat in praesentia, ut de homine tractemus. Haec tractatio, quae *Anthropologia* vocatur, ut iam monuimus [1], ad hunc locum amandanda, peculiarique parte Philosophiae complectenda erat. Nam, cum homo omnia, quae in reliquis naturis rerum observavimus, in se exquisitiori modo contineat [2], atque adeo, ob suam facultatem intelligendi, particeps sit proprietatum, per quas substantiae intellectuales, sive Angeli, caeteris rebus creatis excellunt [3], annulus est, quo natura visibilis cum invisibili copulatur, ut unica inde universitas rerum creatarum efficiatur [4].

---

[1]) Cf *Cosmol.*, Introd., p. 225.

[2]) Hinc homo a graecis μικρόκοσμος, *parvus mundus*, dictus est. « Homo, inquit s. Thomas, dicitur minor mundus, quia omnes creaturae mundi quodammodo inveniuntur in eo »; I, q. XCI, a. 1 c. Cf s. Bonav., *In lib. III Sent.*, Dist. II, a. 1, q. 2 *resol.*

[3]) « Vita hominum, inquit s. Augustinus, media est inter Angelorum, et pecorum » (*In Ioann. Ev. c. V*, tract. XVIII, n. 7), et alibi: « Homo quiddam medium est inter pecora, et Angelos »; *De Civ. Dei*, lib. IX, c. 13, n. 3; cf *ibid.*, lib. XII, c. 21.

[4]) Religio nobis foret praeterire hunc praeclarum locum Nemesii: « Iamvero, ait, illud nemo est, qui ignoret, hominem et cum inanimis convenire, et bestiarum vitae esse participem, et cum ratione praeditorum mente quadantenus coniungi. Nam cum inanimis quidem convenit . . . in corpore . . . ; cum stirpibus et in his ipsis, et in altrice, et procreatrice anima; cum rationis expertibus non solum in his omnibus, sed etiam in motu interiore, in appetitu, in ira, denique in sentiendi, spirandique facultate; haec omnia communia sunt hominum, et rationis expertium, etsi non omnia omnium. Mente porro, et ratione cum corporibus expertibus, et intelligentibus naturis coniungitur, cum ratiocinetur, et intelligat, et iudicet omnia. . . Quapropter veluti in confinio est sensum moventis, et quae mente comprehenditur, naturae, quod (ut iam explicatum est) corpore, et corporis facultatibus ad cetera animalia, et inanima, ratione ad corpore vacantes substantias accedat » (*De natura hominis*, c. I, p. 11, ed. Christ. Frid. Matthaei, Halae Magdeburgicae 1802). Hic liber sub nomine s. Gregorii Nysseni diu pervagatus est; unde Nysseno a s. Thoma, aliisque Scholasticis tribuitur. Idem, quod Nemesius, adverterunt s. Greg. Nyssenus, *De Opific. hom.*, c. 8; s. Greg. Naz., *Orat.* XXXVIII; s. August., *Liber ad Orosium*, c. 8, n. 11.

2. In hac autem tractatione, methodo iam a nobis commendatae, quae observationem cum ratione coniungit, insistentes, principio tamquam rem exploratam, indubiamque statuemus corpus, atque animam in homine ita inter se coniungi, ut unam personam, unamque completam substantiam efficiant. Hac re, sive, ut aiunt, hoc *facto* praestituto, inquiremus 1° quomodo unio haec personalis, et naturalis efficiatur; 2° utrum, necne anima rationalis sit unicum principium diversarum operationum hominis, nempe vegetandi, sentiendi, atque intelligendi; 3° in quo essentia animae consistat; 4° cuiusnam naturae anima sit, scilicet corporeae, an incorporeae; 5° quaenam sit origo animae; 6° utrum, dissoluto corpore, anima superstes sit, an cum corpore pereat.

CAPVT PRIMVM

Quaenam sit animae, et corporis unio in homine, inquiritur

ARTICVLVS PRIMVS

Praecipuae Philosophorum opiniones exponuntur

3. Omnes Philosophi, qui in homine non corpus tantum, ut Dicearchus, aliique pauci antiqui, et recentes Materialistae autumarunt [1], sed animam quoque esse non negant, concorditer docent hominem non esse solam animam, aut solum corpus, sed aliquid, quod ex anima, et corpore conflatur. Haec persuasio vulgo hominum communis est, cum nemo, quantumvis plebeius, cadaver, aut animam a corpore separatam hominem appellet, latumque discrimen inter *cadaver*, *animam*, et *hominem* non agnoscat. Verum, quandoquidem unitas, ut in *Ontologia* vidimus [2], est vel substantialis, vel accidentalis, non convenit inter omnes Philosophos, utrum unitas hominis, sive, ut quoque aiunt, *compositi humani* sit substantialis, an accidentalis. Et sane non pauci inter antiquos, recentesque vel aperte professi sunt animam *per accidens* cum corpore coniungi, vel hominem ita definivere, ut nullam rationem corporis haberent.

---

et loc. cit. in *Cosmol.*, c. V, art. 1, p. 392, not. 1; S. Greg. M., *Homil.* XXIX *in Evang.*; s. Ioann. Damasc., *De Fid. Orth.*, lib. II, c. 12.

[1]) De his alias.—[2]) Cap. II, art. 6, p. 63.

4. Platonem unionem animae cum corpore veluti accidentalem habuisse indubium nobis videtur, quippe quod saepe dixit animam cum corpore, tanquam motorem cum mobili, coniungi, eoque, tanquam herum servo, artificem instrumento, vel musicum lyra, uti [1]. Hinc hominem non esse aliud, nisi *animam* sensit [2]. Probabile est eum hanc sententiam tuitum fuisse, eo quod post Pythagoram [3], et Empedoclem [4] censuit animas ante hanc vitam terrestrem vixisse aliam coelestem, atque ob aliquod crimen, aliamve causam nobis ignotam, in terrena haec corpora fuisse detrusas [5]. Plotinus, quem plurimi ex eius schola secuti sunt, sententiam Platonis secundum emanatismi sui placita evolvit, animasque, ob desiderium materiae, quo captae sunt, e coelesti vita in corpora dilapsas esse docuit [6]. Hinc ipse [7], aliique e schola neoplatonica diversa media homini adhibenda esse praeceperunt, ut a vinculis corporis extricentur, atque ad pristinam coelestem vitam revertantur [8]. Ex quibus intelligitur unionem animae cum corpore, secundum Platonem, Plotinum, necnon Pythagoram, Empedoclem, aliosque eorum sectatores, non esse substantialem, quia anima non constituit cum corpore unam substantiam, sed accidentalem, quia ipsa in corpus vel punitionis ergo detrusa, vel ob desiderium materiae dilapsa est.

5. Contra ea, Aristoteles substantialem coniunctionem animae cum

---

1) Cf praeter alia loca, *Phaedr.*, Part. II, vol. I, p. 39-47, ed. Bekk., p. 246 sqq H. S.; *De leg.*, lib. X, Part. III, vol. III, ed. Bekk., p. 896, et 897, H. S. p. 895, et 896; *Epinomis*, vol. cit., part. cit., p. 357, et 358, ed. Bekk., p. 983 H. S.

2) *Alcibiad.* I, *Opp.* Part. II, vol. III, p. 359, et 360, ed. Bekk., p. 129, et 130 H. S.

3) Vid. Boeckh, *Philolaus* (germ.), p. 181 sqq, Berol. 1819, et Meiners, *Histoire des sciences dans la Gréce* etc., lib. III, c. 4, t. II, p. 268 sqq, ed. cit.

4) Vid. Karsten, qui, post Sturz (*Empedocles Agrigentinus*, *De vita, et philosophia eius* etc., Lipsiae 1805), Peyron (*Empedoclis et Parmenidis fragmenta*, Lipsiae 1810), et Scinà (*Memorie sulla vita e filosofia di Empedocle*, Palermo 1813), fragmenta Empedoclis vulgavit hoc titulo: *Empedoclis Agrigent. carminum reliquiae* etc., p. 503 sqq, Amstelod. 1838.

5) *Phaedr.*, part. I, vol. I, p. 39 47, ed. Bekk., p. 246 249 H. S. Probabile inquimus, quippe quod non convenit inter Platonis interpretes, num haec, quae ex Phaedro citavimus, sint, ex sententia Platonis, historice, an mythice, intelligenda. Cf Van Heusde, *Initia phil. plat.*, p. 53, et 131, ed. 2, Lugd. Batav. 1842.

6) *Enn.* I, lib. I, c. 12; *Enn.* IV, lib. III, c. 9-17; *ibid.*, lib. VIII, c. 1-4 etc.

7) *Enn.* I, lib. I, c. 11; *ibid.*, lib. II, c. 4 etc.

8) De his s. Augustinus ait: « . . . asserentes animae, ut beata esse possit, non terrenum tantum, sed omne corpus esse fugiendum »; *De Civ. Dei*, lib. XIII, c. 17, n. 2.

corpore propugnavit, quia docuit animam esse principium formale, ex quo corpus est humanum, et operatur, a caeterisque corporibus distinguitur. Haec sententia, quippe quae cum Fidei Catholicae decretis proxime connectitur, a ss. Patribus, aliisque antiquis Scriptoribus Ecclesiae vehementer inculcata fuit, e quibus nominare satis est s. Iustinum [1], Athenagoram [2], s. Irenaeum [3], Tertullianum [4], et s. Augustinum [5], et penes Scholasticos in tota media aetate viguit.

6. Verum, postquam philosophia, ob impios Protestantium conatus, a Fidei Catholicae castris defecit, theoria Platonis, et Plotini de accidentali unione animae cum corpore, licet diversis suffulta principiis, rursus in scenam prodiit. Ipsa, Cartesio in primis auctore, adeo pervagata est, ut theoriam aristotelico-scholasticam omnino obrueret. Momenta rationis, ob quae animam esse hominem Cartesius sibi persuasit, reduci possunt ad hoc breve argumentum: Es-

---

1) « Ecquid enim aliud est homo, quam ex anima et corpore animal rationale ? An anima singulatim est homo ? Nequaquam. Sed est hominis anima. Num ergo corpus homo dicetur ? Minime gentium. Sed hominis corpus dicetur. Quare si neutrum horum singulatim est homo, sed quod ex amborum complexu constat, nominatur homo etc. »; Fragm. libri *De resurr. carnis*, n. 8, *Opp.* ed. Maran, App. Pars II, p. 593.

2) Hic saepe docuit hominem ex anima, et corpore constare, atque ex ambobus unum animal fieri (*De resurr.*, c. 12, 13, 18, et 21). Hinc oppido deceptus est Clarisse, qui eum anthropologiam platonicam sectatum esse scripsit (*Comm. De Athenagorae vita, scriptis, et doctrina*, p. 109, Lugd. Batav. 1819). Illud silentio premendum non est, Athenagoram ex hac doctrina ad probandam resurrectionem mortuorum praeclarum argumentum congruentiae confecisse, quod huc redit: Cum homo ex anima, et corpore constet, unum, eumdemque oportet esse utriusque finem. Atqui hoc non potest fieri, nisi ea, in quae corpus resolutum est, ad corporis eiusdem compositionem iterum coalescant, hoc est, nisi corpus resurgat. Ergo resurrectio corporum admittenda est. Vid. ibid., c. 15.

3) Praeclarus hic Episcopus, et Martyr scripsit homines esse *compositos natura, et ex corpore et anima subsistentes* (*Contr. Haeres.*, lib. II, c. 13, n. 3, ed. Migne), atque ibid. (lib. V, c. 8, n. 2) *substantiam nostram esse animae, et carnis adunationem.*

4) « Hic (homo), cum ex duabus substantiis constet, ex corpore, et anima . . . » (*Adv. Marcion.*, lib. IV, c. 37); et rursus: « Ex hac duplicis substantiae (*spiritus, et corporis*) congregatione confectus est homo »; *De poenit.*, c. III.

5) Sanctus Doctor laudavit sententiam Varronis, qui quaerens, utrum homo sit sola anima, ut Platoni placuit, an solum corpus, uti Epicurus voluit, an vero simul utrumque, uti Aristoteles sensit, hoc tertium amplexus est. « Horum autem trium, sanctus Doctor ait, hoc eligit tertium, hominemque nec animam solam, nec solum corpus, sed animam simul, et corpus esse arbi-

sentia animae posita est in eo, quod cogitat [1], hoc est, non solum in eo, quod intelligit, et vult, et imaginatur, sed etiam in eo, quod sentit [2]. Atqui homo ex eo est, quod cogitat [3]. Ergo anima est homo. Quod si anima est homo, ipsa non constituit cum corpore unam substantiam completam, sed est per se solam substantia completa, proindeque cum corpore secundum accidens, non vero secundum substantiam coniungitur.

7. Ex hac Cartesii doctrina repetenda est origo trium systematum, *occasionalismi*, *harmoniae praestabilitae*, atque *influxus physici*, quibus unio substantialis animae, et corporis tollitur [4]. Namque occasionalismus, atque harmonia praestabilita, ut paulo inferius dicemus, non aliam unionem animae cum corpore admittunt, quam qua cogitationes animi, et motus corporis sibi respondent, quin anima, et corpus quidquam in sese agant; et systema influxus physici mutuam quidem animae, et corporis in sese actionem agnoscit, sed hanc ab unione substantiali animae, et corporis enasci negat.

8. Theoria Cartesii Kantium eo perduxit, ut totam rationem hominis, substantia animae, nempe, ut ait, subiecto etiam remoto, in sola conscientia agnosceret, proindeque animam a corpore omnino abscinderet. Re vera Kantius, cum naturam animae, et corporis nobis ignotam esse putasset, *τὸ ego*, seu hominem ne in anima quidem, prout haec est subiectum cogitans, agnovit, sed contendit ipsum positum esse in sola cogitatione, prout haec in se ipsam reflectitur, seu prout sui conscia est. Hinc *τὸ ego*, seu hominem in sola conscientia suarum cogitationum posuit. Quandoquidem vero duas conscientias admisit, unam *puram*, nempe conceptuum intellectus, prout in se, seu *a priori* sunt, alteram empiricam, nempe eorumdem conceptuum, prout ad phaenomena sensibilitatis accommodantur, atque experientiam efficiunt, ideo decrevit esse duplex *τὸ ego*, scilicet *noumenicum*, seu *intelligibile*, quod in conscientia pura positum est, et *phaenomenicum*, seu *apparens*, quod in conscientia

---

tratur » (*De Civ. Dei*, lib. XIX, c. 3). Hoc ipse inculcavit in multis locis, ex quibus haec seligimus: « Homo constat ex corpore, et spiritu » (*Serm.* CXXVIII, *De verbis Ev. Ioann. V*, c. 6, n. 9). « Unde constamus? ex animo, et corpore » (*Epist.* III *ad Nebrid.*, n. 4). « Homo constans ex anima rationali, et carne mortali »; *Serm.* CI, *De verbis Act. Apost. XVII*, c. 4, n. 5.

[1]) *Mèdit.* 6, § 8, p. 464, ed. cit.

[2]) *Les principes de la phil.*, Part. I, § 8, t. I, p. 230, et 231, ed. cit.

[3]) Cartesius, ut notum est, omnes actiones animae nomine cogitationis designavit. Vid. *Les principes de la phil.*, Part. I, § 9, *Oeuvr.* ed. cit., t. I, p. 231, et *Mèdit.* I, c. 7, ibid., p. 104.

[4]) *Les principes* etc., Part. I, § 9, p. 231, et 232.

empirica consistit [1]. Haec doctrina Kantii, quam eius successores probarunt, ac excoluerunt, in causa fuit, cur fere omnes nuperi Philosophi personam, seu *suppositum* humanum ex suipsius conscientia constitui sibi persuaderent [2], atque in persona hoc modo sumta totam rationem hominis ponerent. Inter quos Theod. Jouffroy in primis recensendus est [3].

9. Tandem in Italia Rosminius mediam inter Cartesium, et Kantium viam ingressus est, quippe qui docuit τὸ *ego* non esse solam animam, aut solam conscientiam, sed animam, prout conscia suipsius est [4].

ARTICVLVS SECVNDVS

Substantialis animae, et corporis unio in homine adstruitur

10. Postquam praecipuas opiniones de hac controversia exposuimus, necesse est, ut veritatem doctrinae aristotelico-scholasticae, quae unionem substantialem animae cum corpore statuit [5], breviter quidem, sed solide, luculenterque demonstremus. Vnitas enim substantialis compositi humani capitale dogma est philosophiae, quia, illa sublata, nonnisi absurda, vitiosaque anthropologia construi potest, ipsaque fundamentum quoque est theoriae cognitionis humanae, quam in *Dynamilogia* statuimus.

11. S. Thomas, de unione animae cum corpore disserens, secundum ss. Patres ait: « Ex anima, et corpore constituitur in unoquoque nostrum duplex unitas, naturae, et personae [6] ». Quod qui-

---

1) Hanc Kantii sententiam, quam ex *Critica Rationis purae*, et praesertim *Aesthet. Transcend.* Franckius scite collegit, breviterque exposuit (*Diction. des scienc. phil.*, art. *Moi*, t. IV, p. 287), Terentius Mamiani inter Italos sectatus est in suo op., *Il rinnovamento della filosofia in Italia*, part. 2, c. 4, § 3, et c. 7, § 7, Firenze 1836.

2) Cf *Ontol.*, c. III, art. 3, p. 132.

3) *Mémoire sur la legitimité de la distinction de la psychologie*, *et la physiologie*, *Nouveaux mélanges philosophiques*, publ. par Damiron, p. 163-203, Paris 1861.

4) *Psicologia*, Definizioni, defin. XIII, § 55, t. I, p. 48, et lib. I, c. 2, § 65, et c. 3, § 69, t. cit., p. 53, et 55.

5) Hinc Doctor Seraphicus scite asseruit unionem animae, et corporis esse essentialem, quia non sola anima, sed anima, et corpus essentiam hominis constituunt. « Vnibilitas, ait, cum corpore, non est animae accidentalis, sed est ipsi animae essentialis »; *In lib. III Sent.*, Dist. V, a. II, q. 3 *resol.* Quare, uti alibi ait, « naturae humanae competit uniri corpori »; *In lib. II Sent.*, Dist. I, p. II, a. 1, q. 2 *ad arg.*

6) 3, q. II, a. 1 ad 2.

dem ab eo sapienter dictum esse haud difficile est demonstrare. Atque in primis unitas naturae in homine multis, iisque illustribus argumentis probatur, ex quibus duo seligimus [1]. Primum ex eo conficitur, quod operationes in nobis experimur, quae non sunt solius corporis, aut solius animae, sed utriusque [2]. E. g., certum nobis est sensationem non esse solius corporis, quia, cum ipsa, ut in *Dynam.* innuimus, et mox ostendemus, sit operatio immaterialis, a solo principio materiali, cuiusmodi est corpus, proficisci nequit. Quod experientia comprobatur, quia cadaver, seu corpus, postquam anima ab eo seiuncta est, nihil unquam sentire experimur. At certum quoque nobis est sensationem ne solius quidem animae esse, quippe quod, cum anima sit immaterialis, res materiales nihil in ipsam per se, sive *immediate* agere possunt [3]. His praestitutis, licet nobis secundum s. Thomam argumentari hoc modo: Ea, quae sunt diversae naturae, unam, eamdemque actionem exerere non possunt, propterea quod, cum omne agens secundum suam naturam agat, effectus consentaneus naturae causae esse debet. Atqui in homine actiones conspiciuntur communes animae, et corpori, cuiusmodi sunt sensationes; anima autem, et corpus, si in se seorsum considerentur, sunt diversae substantiae. Ergo pro certo habendum est corpus, atque animam in homine adeo inter se coniungi, ut ex ipsis, veluti ex duabus substantiis incompletis, una substantia completa constituatur [4].

---

[1]) Quaedam egregie dicta de hac re invenies apud Ioan. Bapt. Pianciani e S. I. in suo opere *Saggi filosofici*, Saggio I, ***Della combinazione dell' anima col corpo***, passim, p. 128 sqq , Napoli 1856.

[2]) « Cum operatio sensus sit per organum corporale ex ipsa conditione suae naturae, competit ei (animae humanae) quod corpori uniatur, et quod sit pars speciei humanae, non habens in se speciem completam »; *Qq. dispp.*, q. un. *De Anima*, a. 7 c.

[3]) « Nihil corporeum potest imprimere in rem incorpoream »; I, q. LXXXIV, a. 6 c. Cf vol. I, *Dynam.*, c. II, art. 4, p. 236-239.

[4]) « Impossibile est, quod eorum, quae sunt diversa secundum esse, sit operatio una. Dico autem operationem unam, non ex parte eius, in quod terminatur actio, sed secundum quod egreditur ab agente: multi enim trahentes navim, unam actionem faciunt ex parte operati, quod est unum, sed tamen ex parte trahentium sunt multae actiones, quia sunt diversi impulsus ad trahendum; quum enim actio consequatur formam, et virtutem, oportet quod quorum sunt diversae formae, et virtutes, et actiones esse diversas. Quamvis autem animae sit aliqua operatio propria, in qua non communicat corpus, sicut intelligere; sunt tamen aliquae operationes communes sibi, et corpori, ut timere, et irasci, et sentire, et huiusmodi; haec enim accidunt secundum aliquam transmutationem alicuius determinatae partis corporis; ex quo patet quod simul sunt animae, et corporis operationes. Oportet igitur ex anima, et corpore unum fieri, et quod non sint secundum esse di-

12. Alterum ex eo petitur, quod in corpore cum anima coniuncto quaedam proprietates conspiciuntur, quae sunt propriae animae, et vicissim in anima cum corpore coniuncta proprietates, quae sunt propriae corporis. E.g., corpus,natura sua non movetur,nisi a principio exteriori impellatur; sed, quoniam cum anima coniungitur, se ipsum ex vi sibi insita movere potest. Anima ex natura sua est extensionis expers,quia est immaterialis; verum ex coniunctione sui cum corpore,quod informat,quamdam extensionem accipit,quia vim suam per totam, quanta est, quantitatem, seu extensionem corporis exercet [1]. Enimvero nos nonnulla,quae animae sunt,corpori,et nonnulla, quae corporis sunt,animae tribuimus, quia ad quasdam operationes animae corpus,et ad quasdam operationes corporis animam concurrere videmus. Puta dicimus corpus sentire,licet sensatio sit actio propria animae, quia sensationes,ut in *Dynamilogia* vidimus,ab anima, et a corpore producuntur,atque e converso dicimus animam de loco in locum moveri,licet hoc sit proprium corporis,quia corpus ex eo, quod cum anima coniungitur, sese de loco in locum movet [2]. Iam nemo non videt id non ex alia causa posse repeti,quam quod anima *esse* suum cum corpore communicat, ita ut ex anima, et corpore unica substantia completa constituatur, quae nec corpus, nec anima est, sed aliquid tertium, quod ex utroque componitur; quia, si anima, et corpore essent duae substantiae completae, tam illa, quam

versa » (*Contr. Gent.*, lib. II, c. 57). Brevius alibi: « Illud est unaquaeque res, quod operatur operationes illius rei. Vnde illud est homo, quod operatur operationes hominis. Ostensum est autem, quod sentire non est operatio animae tantum. Cum igitur sentire sit quaedam operatio hominis, licet non propria, manifestum est, quod homo non est anima tantum, sed aliquid compositum ex anima, et corpore »; I, q. LXXV, a. 4 c.

[1]) Ex qua ratione vides nos, cum dicimus animam per corpus extendi, non facere, secundum Materialistas, animam extensam, quippe quod secundum s. Thomam (*Qq. dispp.*, q. un. *De sp. cr.*, a. 4 ad 15) non asserimus animam humanam extendi *secundum extensionem corporis*, sed virtualem quantitatem animae porrigi per quantitatem realem, seu physicam corporis.

[2]) Quandoquidem anima humana *esse* suum cum corpore communicat, prout virtute sentiendi, non vero prout virtute intelligendi pollet, ideo ea, quae ad intellectum, et voluntatem hominis pertinent, corpori non conveniunt, proindeque ei tribui non possunt. Hinc recte quidem dicitur: *corpus sentit*, *corpus concupiscit*, *corpus patitur*, sed dici nequit: *corpus intelligit*, aut *corpus vult*. Apposite s. Thomas: « Dicendum, quod quamvis *esse* animae sit quodammodo corporis, non tamen corpus attingit ad esse animae participandum secundum totam suam nobilitatem, et virtutem; et ideo est aliqua operatio animae, in qua non communicat corpus »; *Qq. dispp.*, q. un. *De Anim.*, a. 1 ad 18.

istud proprias operationes haberent, cum hoc proprium substantiae completae sit [1]. Id ex ipsa notione *corporis animati* clare intelligitur; siquidem corpus animatum, non est solum corpus, quia corpus per se est expers animae, seu vitae, nec sola anima, quia anima est naturaliter incorporea, sed aliquid tertium ex eo exurgens, nempe corpus, quod anima informat.

13. Ad demonstrandam vero unitatem personae satis est hoc unicum argumentum: Operationes in qualibet natura *supposito*, seu *personae* tribuuntur secundum illud Scholae, quod in *Ontologia* statuimus: *Actiones sunt suppositorum* [2]. Atqui in unoquoque nostrum unum, idemque est illud, cui operationes animae, et corporis tribuuntur. Ergo ex anima, et corpore una persona in homine constituitur. Veritas assumptionis cum *a posteriori*, tum *a priori* probatur. *A posteriori* quidem hoc modo: Nos conscii nobis ipsis sumus, sive, ut aiunt, in nobis ipsis experimur illud, quod in nobis intelligit, et vult, esse idem, ac illud, quod sentit, nutrítur, deambulat; unde unusquisque nostrum, sicut dicit, *ego volo*, et *ego intelligo* [3], ita dicit quoque: *ego patior*, *ego deambulo*, aut aliud eiusmodi. Atqui illae operationes, uti ostendimus, sunt solius animae, hae autem animae, et corporis, quod anima informat. Ergo unum, idemque esse in homine illud, cui operationes animae, et corporis tribuuntur [4], testimonio conscientiae, hoc est experientia interna constat. *A priori* autem. Namque anima, et corpus, ut modo innuimus, sunt per se substantiae incompletae, quae unicam substantiam completam efficiunt. Atqui persona debet esse substantia completa, quia persona, uti alibi ostendimus [5], debet esse

---

[1]) « Cum ex anima, et corpore fiat unum, neque corpus, neque anima natura dici potest . . . , quia neutrum habet speciem completam, sed utrumque est pars unius naturae »; *Contr. Gent.*, lib. IV, c. 35.

[2]) Cap. III, art. 3, p. 132.

[3]) Apposite s. Thomas observavit inde fieri, ut, quamvis intelligere sit proprium animae, tamen toti *coniuncto*, seu homini tribuatur. « Dicendum, ait, quod intelligere est operatio animae humanae secundum quod superexcedit proportionem materiae corporalis, et ideo non fit per aliquod organum corporale. Potest tamen dici quod ipsum coniunctum, idest homo, intelligit, in quantum anima, quae est pars eius formalis, habet hanc operationem propriam, sicut operatio cuiuslibet partis attribuitur toti, homo enim videt oculo, ambulat pede, et similiter intelligit per animam »; *Qq. dispp.*, q. un. *De Sp. cr.*, a. 2 ad 2.

[4]) « . . . ipse idem homo, s. Thomas ait, est, qui percipit, se intelligere, et sentire. Sentire autem non est sine corpore. Vnde oportet, corpus aliquam esse hominis partem »; I, q. LXXVI, a. 1 c.

[5]) *Ontol.*, ibid., p. 130-131. « Non quaelibet substantia particularis est hypostasis, vel persona, sed quae habet completam naturam speciei. Vnde ma-

substantia perfecta; substantiae autem incompletae in composito substantiali, quod constituunt, perficiuntur [1]. Ergo ex anima, et corpore unica persona in homine efficitur. Id s. Thomas luculenter significavit his paucis: « In puris hominibus ex unione animae, et corporis constituitur persona [2] », secutusque est s. Augustinum, qui admirantes, quomodo ex Deo, et homine una facta sit persona Christi, considerare iubet idem in homine evenire, quia in hoc anima ita cum corpore coniungitur, « ut una persona fiat hominis [3] ». Qua de re illud statuendum est cum eodem Aquinate: « Ex corpore, et anima dicitur esse homo, sicut ex duabus rebus quaedam tertia res constituta, quae neutra illarum est; homo enim nec est anima, neque corpus [4] ». Quod si illi ipsi, qui hominem ex anima, et

---

nus, vel pes non potest dici hypostasis, vel persona, et similiter nec anima, cum sit pars speciei humanae »; I, q. LXXV, a. 4 ad 1. Cf *Qq. dispp.*, q. un. *De Anim.*, a. 2 ad 16.

[1]) Apposite Aquinas: « Anima, cum sit pars humanae naturae, non habet perfectionem suae naturae, nisi in unione ad corpus »; *Qq. dispp.*, q. un. *De Anim.*, a. 2 ad 5. — [2]) 3, q. II, a. 5 ad 1.

[3]) En quomodo sanctus Doctor hanc comparationem evolvit: « Nam, sicut in unitate personae anima unitur corpori, ut homo sit; ita in unitate personae Deus unitur homini, ut Christus sit. In illa ergo persona mixtura est animae, et corporis; in hac persona mixtura est Dei, et hominis . . . . Ergo persona hominis, mixtura est animae, et corporis: persona autem Christi, mixtura est Dei, et hominis » (*Epist.* CXXXVII *ad Volusianum*, c. 3, n. 11). Quis igitur non succenseat Genuensi asserenti s. Augustinum hac in quaestione Platoni adhaesisse, qui sensit « mentem uniri corpori velut *motorem motae machinae* »? (*Elem. Met.*, Pars III, Prop. XXII, *Schol.*, t. III, p. 155; cf Prop. XX, Schol., q. 149, Bassani 1779.) Certe, motor non miscetur machinae, quam movet, ita ut ex motore, et machina mota una persona fiat. Genuensis citavit, licet haesitans, librum sancti Doctoris *De quantit. anim.*, c. 31, et 32; sed in his nihil occurrit, quod suspicionem Genuensis confirmet. Illud monitum volumus, voces *mixturae*, et *misceri*, quibus s. Augustinus usus est, non esse stricte accipiendas, ita ut Deus, et homo, itemque anima, et corpus proprias naturas in unione amittant; siquidem idem sanctus Doctor post allata verba subdit: « si tamen recedat auditor a consuetudine corporum, qua solent duo liquores ita commisceri, ut neuter servet integritatem suam ». Quare illae voces *mixturae*, et *misceri*, uti ex doctrina sancti Doctoris abunde patet, de unione personali naturae divinae, et humanae in Christo, et de unione naturali, et personali animae, et corporis in homine intelligendae sunt.

[4]) *De ente, et ess.*, c. 3. Cf *Contr. Gent.*, lib. II, c. 57. Id declarari potest exemplo Incarnationis Verbi, quia unio personalis Dei, et hominis in Christo, et unio personalis animae, et corporis in homine, cum quamdam, ut modo ex s. Augustino vidimus, similitudinem inter se habeant, se invicem illustrant, et confirmant. Enimvero, quemadmodum in I. Christo, ob unionem hypostaticam naturae divinae, et naturae humanae, nomina appella-

corpore constitui docent, interdum animam hominem vocant, id, monente eodem Aquinate, faciunt, quia anima est pars principalis hominis [1].

ARTICVLVS TERTIVS

Nonnulla contra oppositas sententias adnotantur

14. Vera de hac re sententia aristotelico-scholastica demonstrata, vix pauca in reliquas animadvertenda nobis sunt, quia placita, quibus ipsa innituntur, partim iam refutata a nobis sunt, partim inferius refutabuntur.

15. Quod attinet ad Platonem, veteresque eius sectatores, hi quidem ex eo, quod anima corpore, veluti instrumento, utitur, animam corpori, veluti motorem mobili, coniungi perperam intulere. Nam, quamvis corpus possit dici instrumentum animae, quia anima organis illius ad operationes sensitivas exerendas utitur; tamen tenendum est corpus, ut s. Thomas advertit, non esse instrumentum, quod per accidens cum anima coniungitur, sed quod unam hypostasim cum anima efficit [2]. Hoc quidem, praeter ea,

---

tiva utriusque naturae de se invicem praedicari possunt *in concreto*, hoc est, prout ad personam referuntur; ita de homine proprietates animae, et corporis, de se invicem praedicari possunt *in concreto*, eo quod anima, et corpus in homine unam personam constituunt. E. g., quemadmodum dicitur: *Deus natus est ex Maria Virgine*, perinde ac, *Homo est filius Dei Patris*; ita dicitur: *Aliquod intelligens est corporeum*, perinde ac, *Aliquod corporeum est intelligens*. Illud inter I. Christum, et hominem intercedit, quod quoniam in I. Christo natura divina, et natura humana ita in unica hypostasi divina coniunguntur, ut omnino distinctae maneant, unaque illarum attributa sua cum altera non communicet, ea, quae de divinitate dicuntur, de humanitate dici nequeunt, et vicissim; verum, cum ex anima, et corpore non solum una persona, sed etiam una substantia completa hominis fiat, nonnulla, quae de anima dicuntur, dici quoque de corpore possunt, et vicissim; puta dici potest: *corpus in homine sentit*, perinde ac *anima in homine est mobilis*. Nonnulla, inquimus, non vero omnia; siquidem, ut paulo ante advertimus, cum anima non communicet *esse* suum cum corpore, prout virtute intelligendi pollet, ea, quae ad intellectum, et voluntatem animae pertinent, corpori tribui nequeunt. Cf de hac re M. Liberatore, *Del composto umano*, c. 1, art. 4, p. 21, et 22, ed. cit.

[1]) « Secundum Philosophum in IX Eth. c. 8, illud potissimum videtur esse unumquodque, quod est principale in ipso; sicut, quod facit rector civitatis, dicitur civitas facere. Et hoc modo aliquando, quod est principale in homine, dicitur homo »; I, q. LXXV, a. 4 ad 1.

[2]) « Non omne, s. Thomas ait, quod assumitur ut instrumentum, perti-

quae mox dicturi sumus, ab ipsa natura sensationum perspicitur. Nam principium sensationum, quemadmodum ostendimus in *Dynam.*, non est sola anima, aut solum corpus, sed *coniunctum*, ut Scholae aiunt, seu anima, et corpus. Atqui intelligi nequit animam, et corpus esse simul principium sensationum, nisi dicatur animam cum corpore ita coniungi, ut unicam substantiam constituant; alioquin unicum principium esse non possent. Corpus igitur non aliud instrumentum animae dici potest, quam quod ad unam, eamdemque hypostasim efficiendam cum ipsa concurrit.

16. Sed multis quoque argumentis directis, quae a s. Thoma nobis suppetunt, error Platonis, eiusque sectatorum confutari potest. Ex his duo afferemus: 1° Corpus in homine ab anima, quacum copulatur, speciem suam sumit; ipsum enim ex eo, quod copulatur cum anima, a ceteris corporibus specie differt, atque *humanum* vocatur. Atqui, si anima ad corpus, tamquam motor ad mobile, se haberet, corpus ab anima speciem suam sumere non posset, propterea quod id, a quo res speciem suam sumit, cum essentiam rei constituat, intrinsecus rei inesse debet. Ergo anima ad corpus, tanquam motor ad mobile, sese habere nequit. 2° Mobile non ita a motore pendet, ut per unionem cum ipso incipiat esse, et per separationem ab ipso esse desinat. Atqui corpus humanum ex eo, quod cum anima coniungitur, esse incipit, et, statim ac anima ab ipso separatur, esse desinit [1]. Ergo rursus patet animam cum corpore in homine non ita se habere, sicut motor se habet ad mobile [2].

17. Absurda quoque est sententia Cartesii. Namque ipsa innititur, veluti principio, huic pronuntiato, quod essentia animae in cogitatione, seu in complexione omnium operationum eius cum intellectivarum, tum sensitivarum posita est. Atqui hoc decretum,

---

net ad hypostasim assumentis; sicut patet de securi, et gladio: nihil tamen prohibet, illud quod assumitur ad unitatem hypostasis, se habere ut instrumentum; sicut corpus hominis, vel membra eius » (3, q. II, a. 6 ad 4). Idem inculcavit s. Bonaventura hoc in loco: « Dicendum quod est instrumentum, quod est separatum, et est instrumentum, sive organum unitum non tantum ad aliquam operationem faciendam, sed ad unam formam constituendam: et hoc perficitur, et convenit cum motore in unitate formae totius, et operationis per consequens; et sine tali numquam habet motor perfecte compleri propter colligantiam ad illud »; *In lib. IV Sent.*, Dist. XLIII, a. 1, q. I *ad arg.*

[1]) Apposite s. Augustinus: « Est ipsa anima, sui corporis vita. . . Ergo corpus moritur, quando illud dimiserit anima, idest vita ipsius »; *Serm.* CCLXXIII, c. 1, n. 1.

[2]) *Contr. Gent.*, lib. II, c. 57, n. 2, et 3. Cf etiam *Qq. dispp.*, q. un. *De Anim.*, a. 1 c.

ut mox videbimus, falsum est, 1° quod in Deo tantum, utpote ente simplicissimo, esse, ac operari unum, idemque sunt; 2° quod operationes sensitivae, cum sint animae, et corporis, non vero solius animae, ad essentiam solius animae pertinere non possunt. Iam, si hoc pronuntiatum est falsum, etiam falsum est illud, quod Cartesius inde confecit, hominem ex eo constitui, quod cogitat. Nam, cum homo ex anima, et corpore constet, ipse constitui debet non solum ex eo, quod est solius animae, sed etiam ex eo, quod est simul animae, et corporis, nempe ex eo, quod intelligit, sentit, et vegetat [1]. Iam, quandoquidem non est possibile hominem sentire, et vegetare, nisi unio substantialis inter animam, et corpus existat, hominem non esse, ut Cartesius voluit, solam animam, sed ex anima, et corpore *substantialiter* copulatis componi pro certo habendum est [2].

18. Huic theoriae hominem in sola anima reponenti, quam Cartesius in recenti aetate instauravit, veteres Ecclesiae Patres, ut doctrinam Ecclesiae de Incarnatione Verbi sartam, tectamque servarent, constanter, vehementerque sese opposuere [3]. Vnde horum vestigiis insistens sanctus Damascenus hanc de natura hominis statuit

---

[1]) « Dicendum, ait s. Thomas, quod (*anima*) unita corpori habet operationes, et vires, in quibus communicat ei corpus, sicut sunt vires partis nutritivae, et sensitivae »; *Qq. dispp.*, q. un. *De Anim.* a. 2 c.

[2]) Cartesius quemadmodum inferius videbimus, non negavit, immo aperte docuit unionem animae, et corporis esse substantialem; at, dum ipsam verbo asseruit, re sustulit. Namque unio substantialis, uti patet, secundum *esse* fit, adeo ut rerum unitarum unicum sit *esse* compositum; unio autem animae, et corporis, prout ab ipso explicatur, non modo non per *esse*, sed ne per operationem quidem fit.

[3]) Notum est fuisse inter haereticos tum qui autumabant Verbum Dei assumpsisse corpus sine mente, tum qui autumabant Verbum assumpsisse mentem sine vero corpore. Iam ss. Patres, ut utrique errori obviam irent, demonstrarunt hominem neque in sola anima, neque in solo corpore consistere, sed ex anima et corpore conflari; hinc, quoniam Fide Catholica constat Verbum Dei, ob assumptam humanitatem in sua divina hypostasi, factum esse verum hominem, tenendum est Verbum Dei non solam animam, nec solum corpus, sed animam, et corpus in Incarnatione assumpsisse (cf s. Greg. Naz., *Epist. ad Cledonium praesbyterum adv. Apollinarium*, Opp. ed. Montf., t. II, p. II; Eulogium Alex., *Capp. VII De duabus naturis Domini, Deique Salvatoris* apud Phot., Cod. CCXXV, et CCXXVI; s. Ambros. *De Incarn. Dom. Sacr.*, c. 7, n. 62 sqq, ed. Maur.; s. Fulgent., *Libri tres ad Trasimundum*, lib. I, c. 18, aliisque missis, sanctus Damasc., *De Fid. Orthod.*, lib. III, c. 6, et 18. Quod convenientissimum esse s. Augustinus advertit, quia Verbum Dei incarnatum est, ut « totum, quo constat homo, a peccati peste sanaret »; *De Civit. Dei*, lib. X, c. 27.

doctrinam: « Petrus in animam, et corpus dividitur: verum nec anima, si eam seorsim species, perfectus homo est, aut perfectus Petrus; nec item corpus [1] ». Lubet ex eo breve, praeclarumque argumentum afferre, quod huc redit: Eorum, quae idem sunt, eadem est definitio; atqui nec soli animae, nec soli corpori, sed ei, quod ex utroque conflatur, definitio hominis convenit; ergo neque sola anima, neque solum corpus, sed quod ex utroque conflatur, est homo [2].

19. Omissis systematis influxus physici, occasionalismi, et harmoniae praestabilitae, de quibus in sequenti capite agemus, adnotamus, contra opinionem Kantii, aliorumque asserentium τὸ *ego* ex conscientia sui constitui, eadem valere argumenta, quibus personam non posse definiri *naturam sui consciam* ostendimus [3], quippe quod τὸ *ego*, secundum Kantium, aliosque nuperos re ipsa non aliud, nisi *personam* denotat. Illud silentio premendum non est, Kantium suam theoriam absurdiorem fecisse; quia, cum duplicem conscientiam, nempe *puram*, et *empiricam* in homine agnovisset, duplex τὸ *ego*, nempe *noumenicum* et *phaenomenicum* in eo etiam agnovit. Enimvero, praeterquam quod absurda sunt principia, ex quibus distinctionem duplicis conscientiae purae, ac empiricae, et duplicis τοῦ *ego phaenomenici*, et *noumenici* Kantius derivavit, primo, cum unum, ut in *Dynamilogia* vidimus, sit subiectum, quod in nobis intelligit, vult, et sentit, unum quoque est subiectum, quod per sensum communem operationes sensitivas, et per vim reflexivam intellectus se, suasque operationes intellectivas apprehendit. Vnde animae humanae ad cognoscendum se, suasque operationes non duplex conscientia Kantii, sed sensus communis, et vis reflexiva intellectus suppetunt. Secundo, Kantius docuit intellectum ex eo, quod conceptiones suas *factis* experientia compertis applicat, mundum sensilem construc-

---

[1]) *Dialect.*, c. 11; cf c. 10. « Ratio, ait s. Thomas, hominis consistit in unione animae, et corporis »; *Qq. dispp.*, q. un. *De unione Verbi incarnati*, a. 1 c.

[2]) « Rursus species, cum dividitur, nomen suum ac definitionem iis, quae ipsi sunt inferiora, impertit: at vero Petrus, cum in animam ac corpus secatur, nec animae, nec corpori nomen suum ac definitionem tribuit. Neque enim sola anima, Petrus est, nec solum corpus, sed utrumque coniunctim » ibid. c. 10). Accedit, quod, observante s. Thoma, si homo ex sola anima, non vero ex anima, et corpore constaret, ipse non esset aliquid, quod in sensus incurrit: « Animal, ait, et homo sunt quaedam sensibilia, et naturalia. Hoc autem non esset, si corpus, et eius partes non essent de essentia hominis, et animalis, sed tota essentia utriusque esset anima »; *Contr. Gent.*, lib. II, c. 57.

[3]) *Ontol.*, c. III, art. 3, p. 132-133.

re. Atqui, si ad aliud τὸ *ego facta* experientiae, et ad aliud τὸ *ego* conceptiones intellectus pertinerent, profecto intellectus conceptiones suas ad *facta* experientiae applicare non posset. Ergo duplex τὸ *ego*, sive duplicem conscientiam in homine secundum ipsa philosophiae Kantianae placita admittere nefas est.

20. Vitia utriusque theoriae, nempe cartesianae, et kantianae, haud vitavit Rosminius, quod docuit, uti innuimus, τὸ *ego* non consistere in solo subiecto cogitante, nec in sola reflexione cogitationum super se ipsas, hoc est, in sola conscientia subiecti, sed in subiecto, prout supra cogitationes suas reflectitur, hoc est, prout conscium sui est. Et sane ratio, quae ipsum ad hanc sententiam tuendam permovit, ea est, quod « subiectum humanum tum evadit *ego*, cum per diversas operationes internas suarum facultatum conscientiam sui assequitur [1] ». Verum Rosminius duo confudit, quae valde diversa sunt, scilicet id, ex quo τὸ *ego* constituitur, atque id, quo τὸ *ego* cognoscitur, sive realitatem, et cognitionem τοῦ *ego*. Certe nemo inficiatur τὸ *ego* non posse ad actualem sui cognitionem ante pervenire, quam super operationes suarum facultatum reflectatur; at nemo etiam non videt τὸ *ego* non posse super operationes suas reflecti, nisi iam existat, proindeque ipsum re vera existere, antequam conscientiam sui consequatur. Iam, si τὸ *ego* existit, antequam conscium sui fiat, τὸ *ego* non potest definiri, quemadmodum a Rosminio definitum est, *subiectum, prout conscium sui est.*

CAPVT SECVNDVM

Quomodo unio animae cum corpore efficiatur, inquiritur

21. Si exploratum omnibus esse debet animam cum corpore ita coniungi, ut unicam completam substantiam cum eo constituat, valde difficile intellectu est, quomodo illa unio substantialis efficiatur. Haec res ingenia summorum virorum nullo non tempore torsit. S. Augustinus, qui omnium facile princeps est, ipsam inexplicabilem quandoque declaravit. « Modus, ait, quo corporibus adhaerent spiritus, et animalia fiunt, omnino mirus est, nec comprehendi ab homine potest, et hoc ipse homo est [2] ». Nihilominus Scholastici, Aristote-

---

[1]) *Antropologia*, lib. IV, Defin. 6, p. 283, et c. 4 p. 297-299, *Opp.* vol. X, ed. Napoli.

[2]) *De Civit. Dei*, lib. XXI, c. 10. Sanctus Doctor eo progressus est, ut assereret unionem, sive, ut ait, permixtionem animae cum corpore difficiliorem intel-

lis, ipsiusque s. Augustini doctrinis adiuti, de modo, quo anima, et corpus unicum compositum substantiale efficiunt, theoriam concinnarunt, quae cuilibet solidae, et cuiusdam momenti difficultati adytum praecludit. At, quandoquidem ii quoque Philosophi, qui unionem substantialem animae cum corpore sustulere, varia systemata ad harmoniam illam, quae inter actiones animae, corporisque motus conspicua est, explicandam excogitarunt, opportunum nobis videtur haec recensere, et refellere, priusquam veram Scholasticorum doctrinam exponamus, et tueamur.

ARTICVLVS PRIMVS

Philosophorum systemata recensentur

22. Quicumque sit modus, quo anima cum corpore coniungitur, certi, exploratique *facti* loco illud est, quod saepe observavit s. Augustinus [1], mirabilem inter cogitationes animae, motusque corporis consensionem existere, ita ut ex apprehensionibus animae corpus saepe transmutetur, atque transmutationes corporis in animam saepe redundent. Nemo certe non novit, ut multa alia hic praetereamus, illud, quod s. Thomas adnotavit, corpus ex assidua animi meditatione defatigari, et vicissim ex corporis defatigatione animum ita affici, ut ad meditandum parum aptus sit [2].

23. Recentes Philosophi, quorum plerique animam cum cor-

---

lectu esse ipsa Incarnatione Verbi, propterea quod in hac duae res incorporeae, nempe Verbum, et anima humana; in illa vero una res corporea, et altera incorporea permiscentur (Vid. *Epist.* cit. *ad Volusianum*, loc. cit). In hoc loco sanctus Doctor dixit duas res incorporeas in Incarnatione esse sibi unitas, non quia Verbum carnem humanam non assumpsit, sed quia, secundum veterer Patres, praesertim Graecos (apud Petav., *De Incarn.*, lib. IV, c. 13) *immediate* assumpsit animam, mediate autem corpus, quod *esse* suum ab anima accipit (vid. s. Thomam, 3, q. VI, a. 1 c.). Advertendum vero est cum Aquinate, Verbum animam, non vero corpus immediate assumpsisse, non quod corpus immediate assumere non poterat, sed quod congruentius infinitae Eius dignitati erat assumere immediate spiritum. « Dicendum, ait, quod in Incarnatione Verbi anima ponitur medium inter Verbum, et carnem, non necessitatis, sed congruentiae; unde et separata anima a carne in morte Christi, remansit Verbum immediate carni unitum »; *Qq. dispp.*, q. un. *De Sp. cr.*, a. 3 ad 5.

1) *Confess.*, lib. VIII, c. 9, n. 21; *De Trin.*, lib. XI, c. 4, n. 7; *De Civ. Dei*, lib. XIV, c. 23, et 24; *De Gen. ad lit.*, lib. VII, c. 19, n. 52. Sanctus Doctor hanc consensionem vocavit *consortium quoddam animae, et corporis; In Ioan. Ev. c. V*, tract. XXIII, n. 5.

2) *Qq. dispp. De Verit.*, q. XXVI, a. 10 c.

pore secundum substantiam uniri inficiati sunt, consensum inter quasdam cogitationes animi, motionesque corporis *commercium* vocarunt [1], variaque systemata commenti sunt, ut illius rationem assignarent. Leibnitius, qui unus ex horum numero est, edixit tria huiusmodi systemata cusa fuisse, et plura tribus cudi non posse. Eius argumentatio huc redit : Quoniam nec cogitationes animae, nec motiones corporis necessitatem habent, causa existere debet, quae utrasque determinat. Iamvero vel anima est causa , quae motiones corporis determinat, et vicissim; vel causa aliqua extra animam,et corpus existit,quae consensum inter cogitationes animae,et motiones corporis simul determinat, quaeque non alia, quam Deus esse potest. Si hoc alterum sumatur, causa exterior vel repetita,et immediata actione alteram rem ex altera determinat,vel ambas semel,simulque harmonice constituit, et unamquamque suis legibus permittit. Consensus igitur inter operationes animae, motusque corporis non aliunde , quam vel a mutua animi , corporisque in sese actione , vel ab assidua assistentia Dei, vel ab harmonia inter utramque substantiam a Deo primitus statuta repeti potest [2].Primus modus explicandi commercii, ut aiunt , inter animam, et corpus, qui e placitis Lockii profectus est, audiit systema *influxus physici*; secundus vero , cuius praecipuus auctor fuit Malebranchius , systema *divinae assistentiae*, vel *occasionalismi*; tertius denique , quem Leibnitius excogitavit, *harmoniae praestabilitae*.

24. Bülffingerus e Leibnitii schola, qui de isto commercio in-

---

1) Hi philosophi vocem unionis vel omnino vitandam censent (vid Bulffingerum *De Harmonia mentis et corporis, maxime praestabilita* , sect. I, § 3, p. 2, Francofurti 1723), vel adhibent quidem , sed ita ut unitatem substantiae excludant: qua de re vid. p. Tournemine, et ab. Languet de Montigny in Ephem. *Mémoire de Trèvoux* , an. 1703 , p. 1849 , et 1863 , ed. Trévoux.

2) Leibnitius (*Second èclaircissement du Syst. de la comm. des substances*, p. 133 sqq, ed. Erdm.) id declaravit luculento exemplo, quod Bulffingerus latine reddidit hoc modo : « Fac duo esse horologia , quae consonare debeant: Obtineri id potest triplici methodo. *Una* per influxum, si feceris, ut alterum agat in alterum, idque vel mutuo, vel ex alterutro tantum latere. Hanc viam influxus vocabimus. *Secunda* est, si opificem operi comitem feceris, qui dissonantia ceteroquin, vel cessatura in motu horologia singulis momentis sibi mutuo accommodet, alterum dirigens ex altero. Hanc viam vocabimus assistentiae. *Tertia* est, si satis accuratas feceris eas machinulas, ut singulae suas leges exacte sequantur , easdemque ab initio sibi respondere curaveris: Ita enim, cum utraque easdem, vel similes exequatur leges, semel harmonicae nunquam dissilient; quam viam Praestabiliti Consensus,vel Harmoniae dicimus »; *Op. cit.*, sect. II, § 18, p. 13, et 14.

ter animam, et corpus uberrime disseruit, trinae recensioni magistri sui fidenter plausit [1], eumque innumeri leibnitianae, sive, ut vulgo aiunt, wolfianae philosophiae fautores usque ad haec nostra tempora secuti sunt. Ast ipsa manca est. Etenim nemo procul dubio Leibnitio, et Bülffingero contradicet, si eorum iudicium coarctetur ad sola systemata, in quibus non alia unio, nisi accidentalis, inter animam, et corpus admittitur. At praeclaros illos Philosophos praeterire non debuerat aliud extitisse valde pervagatum systema, in quo substantialem unionem inter animam, et corpus intercedere sumitur. Enimvero non modo Aristoteles, eiusque in antiquitate discipuli, et interpretes, sed etiam omnes Doctores mediae aetatis docuerunt animam cum corpore, veluti formam cum materia, coniungi, ita ut ex ambabus substantiis una completa substantia exurgat, cuius anima est forma, et corpus est materia. Neque omittendum est alia quoque systemata de unione animae, et corporis, praeter tria illa adeo celebrata, quae Leibnitius recensuit, a recentibus Philosophis excogitata esse, ex quibus duo innuere satis erit; unum Ioan. Clerici, qui animam et corpus per naturam tertiam utriusque participem uniri inter sese voluit, atque alterum recentissimum Rosminii, qui unionem animae rationalis cum corpore ex *perceptione immanenti sensus fundamentalis*, seu *animalis* effici autumavit.

25. Itaque, antequam ad theoriam aristotelico-scholasticam accedamus, tria systemata a Leibnitio recensita, necnon alia duo Clerici, et Rosminii ad examen revocanda nobis sunt.

ARTICVLVS SECVNDVS

Systema Ioan. Clerici exponitur, et confutatur

26. Antequam tria illa illustria systemata influxus physici, occasionalismi, et harmoniae praestabilitae, et singularem opinionem Rosminii ad examen revocemus, sententia Ioan. Clerici breviter confutanda nobis est. Hanc confutationem praeterire noluimus, quia illa sententia, cum iamdiu emortua videretur, modo a Versario Bononiensi exsuscitata est [2].

27. Vt, quid sibi Clericus voluerit, probe intelligatur, necesse est nonnihil de *natura genetrice*, seu *plastica* Cudworti innuere, ex qua

---

1) *Op. cit.*

2) Versari, *Saggio su' temperamenti*, p. 22, Bologna 1864. De quo vid. opusc. Vincentii Santi, *Della natura dell' anima, dell' intelletto, e della cogitativa*, § 8, p. 11 sqq, Perugia 1865.

ipse originem suae theoriae duxit. Itaque Cudwortus, postquam systematum mechanici, et dynamici in explicanda corporum origine oppositos detexit scopulos, sensit hos non aliter posse vitari, quam si dicatur Deum quamdam naturam viventem mediam inter se, et materiam creasse, quae eius mandatis obediens cuncta phaenomena naturarum corporearum producit. Hoc vitae principium modo *naturam genetricem*, seu *procreatricem*, modo *vim genetricem*, seu *procreatricem*, modo *naturam plasticam* nuncupavit. Argumentatio, qua hanc hypothesim constabilivit, haec est: Si natura genetrix, seu plastica non admittatur, tenendum est aut materiam ex se ipsa suos motus producere, et dirigere, aut ipsum Deum nullo instrumento, suisque veluti manibus, quidquid in natura fit vel vilissimum, operari. Atqui utrumque est absurdum. Primum; nam materiae, quippe quae tota in extensione posita est, non aliud, nisi capacitas patiendi motum convenire potest; alterum, tum quod dedecet Deum singulas res suis manibus fabricare, eisque sine ullo administro invigilare, tum quod cuncti naturae errores, seu monstra, quae Aristoteles *peccata* (ἁμαρτήματα) dixit, Deo tribuenda essent. Natura igitur genetrix admittatur oportet, quae, cum media inter spiritum, et materiam sit, Deo ad omnia naturae opera efficienda, gubernandaque, tamquam instrumentum, inservit [1]. Hanc autem naturam, quidquid operatur, sine conscientia (συναισθήσει) operari arbitratus est [2].

28. Vtrum autem, necne isthaec natura plastica, quae totum mundum permeat, admittenda etiam in homine sit, tanquam vehiculum, quo anima sese cum corpore communicat, Cudwortus aperte non declaravit [3]. Verum ex eius de natura genetrice, seu plasti-

---

[1]) Dissert. ad cap. II *System. intell.*, *De natura genetrice*, § 1-4, t. I, p. 150 sqq, ed. cit. Ex quibus ita concludit (§ 5): « Haec cum ita se omnino habeant. . . id unum restat, ut concludamus esse procreatricem quamdam naturam in hoc universo. Eam vero naturam esse instrumentum veluti Deo subiectum putandum est, quo divina providentia, tanquam ministro, utatur in ea muneris sui parte administranda, quae ad materiae dispositionem, temperationem, et gubernationem pertinet. Praeterea superior quaedam providentia adiungi semper ei debet, ad cuius nutum, et arbitrium componatur, quae perperam ab ea admissa saepenumero corrigat, quae denique nonnumquam etiam actionibus eius et consiliis intercedat ».

[2]) *Ibid.*, § 12-19, p. 166 sqq.

[3]) Ianet (*De plastica naturae vita, quae a Cudworto in Syst. intell. celebratur*, p. 3, et 34, Parisiis 1848) contendit nihil in opere Cudworti inveniri de *natura plastica*, sive, ut aiunt, de *mediatore plastico* inter animam, et corpus, quem nonnulli, in primisque Laromiguière, *Op. cit.*, t. II, leç. IX, ed. cit.) Cudworto tribuunt, cique Bouillier adstipulatus est (*Du principe vi-*

ea placitis profectus Ioan. Clericus ad illam, quam antea innuimus, theoriam de unione animae, et corporis pervenit. Scilicet ipse docuit multas operationes, quae in homine conspiciuntur, non posse repeti a corpore, quia ipsae non sunt operationes mechanicae, nec ab anima, quia haec nescit, quomodo in corpore perficiantur; indeque confecit alterutrum esse dicendum, nempe vel quod Deus est ipsarum auctor, vel quod a Deo tertia quaedam natura in homine creatur, quae sit illarum principium. Quorum cum primum sit absurdum, admittendum est alterum, scilicet oportere existere in homine naturam inter animam, et corpus mediam, atque utriusque participem, eamque, quidquid rerum fit in corpore, animae suggerere, et quidquid anima ei praescribit, in corpore exequi, quin causas operationum suarum cognoscat [1].

29. At doctrina Ioan. Clerici de *mediatore plastico*, quam s. Augustinus a nonnullis antiquis defensam confutavit [2], necnon doctrina Cudworti de *vi plastica naturae*, cui aliam fere similem s. Thomas Avicennae tribuit [3], multis absurdis scatet. In primis notio naturae plasticae, prout tum a Cudworto, tum a Clerico exponitur, ipsa per se absurda est. Enimvero natura plastica, sive quae, secundum Cudwortum, totum mundum permeat, et gubernat, sive quae, secundum Clericum, mutuam animae, corporisque communicationem in homine operatur, non est res cogitans, seu spiritus, nec res extensa, seu corpus, sed est vis quaedam incorporea, aut potius, ut Clericus voluit, naturae nobis incognitae, quae per se, nempe ab omni corpore seiuncta, constat [4]. Atqui notio huius natu-

---

tal etc., c. 12, p. 187, not. 1, Paris 1862). Verum nos assentimur Moshemio iure observanti Cudwortum esse hac in re incertum, atque inconstantem, quia plerumque disserit de natura plastica veluti de re, quae per se constat, atque extra hominem posita est, sed aliquando ipsam esse quamdam partem animae, sive facultatem eius vult. Vid. *Adnot.* 4^{am} ad cit. Dissert., § 22, p. 181.

1) Leclerc, *Bibliothèque choisie*, t. II, p. 113 sqq. Cf quae de hac re cum Baelio disputavit, *ibid.*, vol. V, art. 4, vol. VI, art. 7, etc.

2) Vid. *Epist.* XIII *ad Nebridium*, in qua quosdam refellit opinantes animam coniunctum sibi gerere corpus, vel *quasi corpus*, quod officio *vehiculi* inter ipsam, et corpus aspectabile fungitur. S. Thomas quoque (*In lib. II De anim.*, lect. I) nonnullos confutavit, qui « ponebant aliqua media esse, quibus anima corpori uniretur, et quodammodo colligaretur »; Cf etiam I, q. LXXVI, a. 6 c.

3) « Ponit Avicebron in lib. *Fontis vitae*, quod nullum corpus est activum; sed virtus substantiae spiritualis pertransiens per corpora agit actiones, quae per corpora fieri videntur »; *Contr. Gent.*, lib. III, c. 69.

4) Vid. Cudwort, *ibid.*, § 16, et Leclerc, *Bibliot. choisie*, t. II, art. 2,

rae est absurda sive secundum Cudwortum, sive secundum Clericum intelligatur. Nam, si intelligatur secundum Cudwortum, absurdum est cunctas mutationes, seu phaenomena rerum naturalium fieri per vim, seu principium actuosum seiunctum ab ipsis rebus naturalibus; quia vis, per quam quaelibet res naturalis transmutatur, ut alibi diximus, insita ipsi rei esse, veluti forma eius, debet [1]. Sin intelligatur secundum Clericum, repugnat existere naturam participem naturarum animae, et corporis, quippe quod oporteret ipsam esse simul corpoream, et incorpoream, cogitatione praeditam, et cogitationis expertem, ceterisque oppositis proprietatibus pollentem, quibus anima, et corpus ab se discriminantur. Ergo notio naturae plasticae, quam Cudwortus, et Clericus effinxerunt, est omnino absurda.

30. Praeterea absurdam esse naturam plasticam ex eo etiam patet, quod ipsa officiis fungi nequit, quae vel in toto mundo, vel in homine ei assignantur. Et sane, natura plastica tam ex Cudworti, quam ex Clerici sententia conscientiam operationum suarum non habet. Atqui natura, quae se, suasque operationes non cognoscit, profecto non potest fungi officio administrae vel inter Deum, et materiam, ut Cudwortus voluit, vel inter animam, et corpus in homine, ut visum est Clerico. Namque haud possibile est aliquam naturam officio administrae fungi, nisi suis operationibus utatur [2]; usus vero proprius est naturae, quae se, suasque operationes cognoscit [3]. Ergo natura plastica iis, quae ipsi vel in mundo corporeo, vel in homine assignantur, officiis fungi nequit.

31. Accedit quod nulla sunt momenta rationis, ex quibus Cudwortus, et Clericus ad suas theorias fingendas permoti sunt. Enim-

---

p. 116. Hanc opinionem alius Cudworti concivis Nehemias Grew tenuit, et propugnavit in toto lib. II suae *Cosmologiae Sacrae*, de quo vid. eumdem Clericum, *Bibl. cit.*, t. I, p. 128 sqq.

[1]) Id s. Thomas inculcavit multis in locis, e quibus haec eligimus: « Mutatio naturalis fit a proprio agente secundum ordinem naturalem »; 3, q. XIII, a. 2 c. « Dicendum quod virtus naturalis, quae est rebus naturalibus in sua institutione collata, inest eis ut quaedam forma habens esse ratum, et firmum in natura »; *Qq. dispp.*, *De Pot.*, q. III, a. 7 ad 7. « Agit unumquodque secundum quod est actu; et propter hoc omne corpus agit secundum suam formam »; *Contr. Gent.*, lib. III, c. 69.

[2]) Cuius rei rationem audi a s. Thoma: « Quaecumque virtus non habet dominium sui actus, sic a superiori movetur, quod ipsa non agit, sed potius agitur »; *De Vnione Verbi Incarnati*, a. 5 c.

[3]) Apposite s. Bonaventura scribit: « Uti . . . in speciali importat libertatem cum relatione ad aliud »; *In lib. I Sent.*, Dist. I, dub. 7.

vero prima ratio, ob quam Cudwortus hypothesim de natura plastica inter Deum, et materiam media invexit, in eo posita est, quod vim activam rebus corporeis repugnare sensit; quia, si vis quaedam activa corporibus conveniret, cuncta phaenomena mundi, ipso non diffitente, a mutua corporum in sese actione repeti possent. Atqui vis activa, uti alibi ostendimus, corporibus nullo pacto repugnat, eaque ipsis a Deo re vera inserta est. Ergo nullum est rationis momentum, ex quo Cudwortus ad hypothesim de natura plastica fingendam permotus fuit. Altera ratio est, quod singularum rerum tum creationem, tum procurationem Deum dedecere putavit. At vero creatio, et procuratio rerum mundanarum, praeterquam quod nulli naturae creatae convenire possunt, omnipotentiam, sapientiamque Dei maximopere commendant; quorum primum in *Cosmologiae* vidimus, alterum in *Theodicea* ostendemus.

32. Clericus vero ad naturam tertiam, mediamque inter animam, et corpus comminiscendam ex eo adductus est, quod respiratio, motus cordis, aliaeque huiusmodi operationes in homine obviae nec ab anima, nec a corpore provenire posse ei visae sunt. Iam nos ei concedimus hasce operationes non posse ab anima sola, aut a solo corpore promanare; verum contendimus ipsas ad animam simul, et corpus pertinere, quia, ut inferius dicemus, quandoquidem corpus *esse* suum ab anima accipit, unamque substantiam completam cum ipsa efficit, anima cum corpore est unicum principium respirationis, motuum cordis, aliorumque, quibus corpus vegetat. Frustra Clericus contendit operationes respirandi, aliasque id genus non posse animae adscribi, cum quod nihil convenientiae inter ipsas, et intellectiones existit, tum quod anima nescit, quomodo agantur in corpore ea, quae ipsa peragi in illo vult. Etenim, quod ad primum attinet, nihil vetat respirationem, aliasque eiusmodi operationes, et intellectiones, quamvis sint diversi generis, ab anima tamen perinde proficisci; siquidem anima, ut paulo post dicemus, est principium intellectionum, prout est intelligens, et principium respirationis, aliarumque operationum vegetandi, et sentiendi, prout corpus informat. Alterum autem ex eo fit, quod, quemadmodum ante vidimus, alia est in anima facultas, qua illas operationes vult, alia autem, qua illas in corpore exequitur. Sed, omissis his, de quibus inferius disserendum nobis erit, in praesentia concludimus cum s. Thoma inter animam, et corpus mediam non esse ullam substantiam, sed dumtaxat mediam esse omnem operationem, quae est communis animae, et corpori, nempe toti coniuncto, quia operationes communes animae, et

corpori, cum ab anima per organa corporis fiant, inter animam, et corpus quodammodo media sunt [1].

33. Denique hypotheses Cudworti, et Clerici, quas hic excutimus, reiiciendae quoque sunt, quia ad conclusiones absurdas ducunt. Hypothesis cudwortiana ad quidquam simile pantheismo cosmico Stoicorum, et Iord. Bruni comminiscendum ducere potest. Nam, si admittatur principium quoddam animatum totam, quanta est, machinam mundi pervadere, ipsumque cuncta phaenomena, quae in mundo conspiciuntur, efficere, athei inde conficere possunt nihil causae esse, cur, ad causam extra mundum positam, quae Deus dicitur, confugiatur, sed non alium Deum fingi posse, quam Stoicum, sive illud ipsum principium, quo mundus, secundum Stoicos, vivit. Hypothesis vero Clerici cunctis illis erroribus adytum patefacit, qui, ut inferius dicemus, sublata unitate principii vitalis in homine, et in philosophiam, et in ipsam theologiam invehuntur [2].

ARTICVLVS TERTIVS

De systemate causarum occasionalium

34. Postquam Clericum, ipsumque, ut nonnullis placet, Cudwortum unionem animae cum corpore esse mediatam blaterantes confutavimus, necesse est, ut systemata illorum excutiamus, qui, cum fateantur unionem animae cum corpore esse immediatam, ad hanc explicandam diversas vias inivere. Qua in re hunc ordinem adhibebimus, ut ab occasionalismo Malebranchii, omnium maxime a veritate alieno, profecti, ad systema scholasticum, quod veritati esse unice consentaneum remur, sensim progrediamur.

---

[1]) Satis sit in praesentia exscribere hunc locum s. Thomae: « Dicendum quod quantum ad illam operationem animae, quae est compositi, non cadit aliquod medium inter animam, et quamlibet partem corporis; sed est una pars corporis, per quam primo exercet anima illam operationem, quae cadit media inter animam, secundum quod est principium illius operationis, et omnes alias partes corporis, quae participant illam operationem »; *Qq. dispp.*, q. un. *De An.*, a. 9 ad 4.

[2]) Haec pauca, quae e philosophiae christianae placitis deprompsimus, ad refellendas hypotheses Cudworti, et Clerici satis esse diximus. Ast inutile non est, perlegere, quae Bayle (*Continuation des pensées diverses*, c. XXI, CVI, CVII, CXI et CXIII, *Oeuvr. divers.*, et *Réponse aux quaestions d'un provincial*, c. CLXXIX sqq, t. III), Leibnitius (*De ipsa natura* etc., § 11 sqq, p. 157-159., ed. Erdm.), atque e nostratibus Galluppius (*Lezz.*, lez LXXIX, t. II, p. 179 sqq, ed. cit.) contra Grewium, Cudwortum, et Clericum disputarunt.

35. Malebranchius, ratus, uti ante diximus, cum corpora, tum mentes omni agendi vi destitui, ad systema causarum occasionalium concinnandum animum applicuit. Ea, quae pro ipso tuendo disseruit, commode revocari queunt ad hanc brevem argumentationem: Quoniam experientia compertum est cum certis motibus corporis certas operationes animae, et cum certis operationibus animae certos motus corporis consentire, liquet existere oportere aliquam causam huius consensus, eamque non aliam esse posse, quam quae omnes motus in corpore, omnesque operationes in anima producit. Atqui Deus est unica, et immediata causa omnium motuum, qui in corpore fiunt, omniumque operationum, quas anima exerit, quia et anima, et corpus omni vi actuosa destituuntur. Ergo consensus inter certos motus corporis, certasque operationes animae nonnisi a Deo repetendus est. Itaque statuendum est Deum, ob suum generale decretum, quod totum mundi ordinem complectitur, ita motus corporis, actionesque animae moderari, ut, quoties certi motus in corpore fiunt, sensationes consentaneas ipsis in anima; et, quoties certae operationes in anima fiunt, motus ipsis consentaneos in corpore producat. Ex quo patescit nec ullos motus corporis esse veras causas actionum animae, nec ullas actiones animae esse veras causas motuum corporis, sed dumtaxat dici posse causas occasionales, quia nonnulli motus corporis Deo occasionem praebent producendi in anima actiones illis consentaneas, et vicissim [1]. Haec summa est systematis malebranchiani, quod *systema causarum occasionalium*, seu *occasionalismus*, vel *systema adsistentiae* dictum est, quia animam, et corpus veluti causas dumtaxat occasionales agnoscit, Deumque animae, et corpori continuo adsistentem ponit.

36. Hanc de unione animae, et corporis doctrinam, quae ex cartesianae philosophiae placitis procul dubio profecta est [2], Clauber-

---

1) Cf *De inquir. verit.*, lib. VI, c. 5, t. II, p. 38 sqq; *Illustr.* ad h. c., *ibid.*, p. 313 sqq; *Medit.* XI, § 15, p. 356, ed. cit. Cf praeter alios, Saisset, *Précurseurs, et disciples de Descartes*, art. *Malebranche*, p. 360 sqq, Paris 1862.

2) Cartesius, cum arbitraretur in mundo eamdem semper servari quantitatem motus, qua Deus ab initio illum donavit, omnes motus corporis imperio animae subduxit, nihilque aliud animae, nisi directionem illorum motuum concessit. Quare anima, eius sententia, nullum novum motus gradum, nullamque novam vim corpori imprimit, sed tantum mutat directionem motuum, qui in corpore fiunt, eodem fere modo, quo eques potest quidem equi, cui insidet, motus, quo libuerit, dirigere, sed non potest ullo modo minuere, vel augere vim, quae illos motus producit (vid. *Lettre* LVIII, *Oeuvr. phil.*, ed. cit., t. IV, p. 201, et Leibniz, *Théod.*, Part. I, § 59, p. 519). Perceptiones

gius [1], Geunlinxius [2], Cordemaeus [3], Delaforgeus [4], aliique professi fuerant, vel saltem ei tritam viam straverant. Ipsam eodem fere, ac Malebranchii tempore, Sylvanus Regius [5], et deinceps non pauci propugnarunt usque ad hanc diem, in qua, uti ante vidimus, theoria causarum occasionalium a nonnullis Philosophis, praesertim in Gallia, exsuscitata est [6].

37. Ast incredibile videtur suis adhuc non carere defensoribus theoriam, de qua Leibnitius non iniuria scripsit: « Miratus sum frequenter hominibus tam eruditis sententias tam parum philosophicas, tamque primis rationis effatis contrarias probari potuisse [7] ». Et sane, systema de unione animae cum corpore, quod a praecipuo eius patrono malebranchianum vocatur, in primis reiiciendum est,

---

vero animae, quae motibus corporis respondent, non derivavit ab actione corporis in animam, sed censuit, quoties diversi motus in corpore fiunt, perceptiones eis consentaneas in anima exurgere (*Traité des passions*, Par. 1, art. 30 34, *Oeuvr.* t. I, p. 360). Sed de hac re alias.

[1]) Hic docuit secundum leges naturae nec animam in corpus, nec corpus in animam posse quidquam agere, sed animam per miraculum esse causam *moralem* motuum corporis, quia ipsos dirigit, et motus corporis esse tantum causas *occasionales* perceptionum animae, quia, cum effectus nobilior causa esse nequeat, ne per miraculum quidem fieri potest, ut motus corporis sint verae causae perceptionum animae. Vid. eius tractatum, *Coniunctio animae et corporis*, c. 16, *Opp. phil*, t. I, p. 221, et passim, Amstelod. 1691.

[2]) Geunlincx proprior, veriorque praecessor Malebranchii fuit. Nam, quamvis animam vi sibi insita non expoliaverit, tamen eam nihil quidquam neque in suum, neque in ullum alienum corpus efficere posse voluit, propterea quod « impossibile est, ut is faciat, qui nescit, quomodo fiat » (*Metaphysica vera*, p. 26, Amstel. 1691; cf *Ethic.*, tract. I, sect. 2, Lugd. Bat. 1675). Quare consensum inter volitiones animae, motusque corporis ab actione Dei repetivit. « Deus, ait, hic mirabilem se ostendit. Ille me cogitare, et sentire facit, et quidem eo momento, quo idem ille motum quemdam in organis efficit, ita ut ego cogitem, et sentiam ad motum organorum, non ex motu, non vi huius, sed virtute Dei, qui duo ista coniungit, qui toties movet organa, toties me cogitando commovet, ut sensus isti mihi signa sint aliquid in corpore meo moveri et peragi. . . Ego fieri ista percipio, et hoc unum valeo, ut velim saepe motus illos, et dum volo, etiam succedant » (*Met. vera*, p. 22.). Contra hanc theoriam Geunlinxii disputavit Andala, *Exercit. acad.* etc., Exercit. IV, Franequerae 1709.

[3]) Cordemoy, *Le discernement de l' âme, et du corps*, Disc. IV, Paris 1666.

[4]) De la Forge, *Traité de l' esprit de l' homme* etc., c. 13 15, p. 174 sqq, Genève 1725.

[5]) Silvain Regis, *Cours entier de phil.*, *Met.*, part. 2, c. 1 5, t. 112 sqq, Amsterdam 1691.

[6]) Vol. II, *Ontol.*, c. V, art. 4, p. 178.

[7]) *Théod.* Part. 2, § 340, p. 602, et 603.

quia nulla, immo absurda est ratio, ob quam ab eius auctoribus excogitatum fuit. Malebranchius enim, ceterique Occasionalistae consensum inter certas operationes animae, certosque motus corporis omnibus obvium ab immediata actione Dei repetunt, quia omnem vim activam et corporibus, et mentibus repugnare arbitrantur. Atqui hoc est omnino falsum; namque, ut in *Ontologia* vidimus [1], et nihil repugnat vim quamdam actuosam rebus creatis inesse, et, si ea ipsis negetur, multa absurda inde profluunt. Ergo nulla, immo absurda est ratio, ob quam systema causarum occasionalium a Malebranchio, aliisque excogitatum est [2].

38. Accedit, quod corporibus, mentibusque humanis vim actuosam re ipsa inesse indubia experientia cuique compertum est. Id sane de corporibus in *Cosmologia* iam statuimus [3], et de mentibus humanis inferius ostendemus [4]. Atqui, si quid alicui rei inest, id naturae eius haud repugnare certo argumento est. Ergo certum ratumque est vim activam naturae rei haud repugnare [5].

39. Praeterea, Occasionalistae, dum non inficiantur, si nosmetipsos consulamus, omnino nobis videri animam, et corpus aliquid in sese invicem agere, causam huius phaenomeni ex ipsa natura hominis non expostulant, sed ad Deum omnium rerum auctorem, et conservatorem confugiunt. Atqui hoc, ut s. Thomas iamdiu observaverat, indignum est viro philosopho. Deus enim procul dubio

---

1) Vol. II p. 178-179.

2) Sunt, qui putant systema causarum occasionalium meram esse hypothesim, eamque veluti inutilem reiiciunt ex eo quod nulla est ratio, ob quam conficta fuit. At res aliter se habere nobis videtur. Nam argumentatio, qua Malebranchius suum systema constabilivit, non nititur alicui principio hypothetico, sed huic pronuntiato metaphysico, quod ullam vim activam rebus finitis inesse repugnat. Sane Malebranchius, cum sibi persuasisset omnem vim activam esse infinitam, ideoque propriam unius Dei, confecit Deum dumtaxat dicendum esse auctorem cogitationum animae, et motuum corporis. Iam hocce pronuntiatum falsum quidem, sed non mere hypotheticum est.

3) C. II, art. 4, p. 321-327 vol. II.

4) Cf interea *Cosmol.*, c. V, art. 3, p. 414 vol. II.

5) Lubet in praesentia Occasionalistas argumento ex suae philosophiae placitis hausto perstringere. Malebranchius enim, aliique Cartesium secuti tuentur, uti alias videbimus, essentiam animae positam esse in cogitatione. Iam, quoniam cogitatio est actio, sequitur essentiam animae, Malebranchii, aliorumque Occasionalistarum iudicio, ab ipsa actione constitui. Atqui id, quod essentiam rei constituit, eiusmodi est, ut res sine ipsa ne intelligi quidem possit. Ergo anima humana, secundum ipsorum Occasionalistarum pronuntiata, sine actione intelligi nequit; tantum abest, ut vis actuosa naturae eius repugnet.

est causa universalis omnium phaenomenorum naturae; sed philosopho quaerendae sunt causae phaenomenorum particulares, seu proximae, quia in harum cognitione, quemadmodum in *Logica* vidimus, scientia consistit [1]. Occasionalismus igitur vel ex eo est reiiciendus, quod methodum philosophandi sectatur, quae scientiam gignere non potest. Hanc ob causam Leibnitius Malebranchianis iure, meritoque exprobravit, quod in explicandis naturae phaenomenis *Deum ex machina* arcesserent [2].

40. Sed ab hisce argumentis ad alia progrediamur, quae ab ipsa natura, legibusque unionis animae cum corpore nobis suppeditant. Atque in primis systema *causarum occasionalium*, seu *adsistentiae* non modo substantialem, quam ante demonstravimus, sed quamlibet unionem animae cum corpore tollit. Enimvero, si unio inter animam, et corpus non fit secundum *esse*, ita ut ex ipsis una completa substantia exurgat, saltem fieri debet secundum operationem, nempe ita ut anima, et corpus aliquid in sese invicem agant. Atqui secundum Occasionalistas anima nec secundum *esse*, nec secundum *operari* cum corpore coniungitur. Ergo systema causarum occasionalium unionem inter animam, et corpus tollit.

41. Praeterea leges naturales, quibus actiones animae, motusque corporis reguntur, non raro perturbari res adeo explorata est, ut in dubitationem vocari nequeat [3]. Ii, qui veram, realemque unionem inter animam, et corpus agnoscunt, perturbationem illarum legum ex eo explicant, quod anima, et corpus, cum unicam substantiam completam constituant, ab se invicem pendent [4]. Verum Occasionalistae, scite ad-

---

[1]) « Si quis, ait sanctus Doctor, quaerenti, quare lignum est calefactum, respondet, quia Deus voluit, convenienter quidem respondet, si intendit quaestionem reducere in primam causam, inconvenienter vero, si intendit omnes alias excludere causas »; *In lib. De Causis*, lect. XVIII.

[2]) Vid. *Système nouvèau de la nature* etc., § 13, p. 127; *Second Eclaircissim. au système nouveau*, p. 134; *Théodic.*, part. I, § 61, p. 520. Leibnitius cum dixit Malebranchianos Deum *ex machina arcessere*, ad veteres Comicos, et Tragicos digitum intendit, qui, cum res solutu difficilis occurreret, Deum ex machina in theatro producebant, ut nodum difficultatis solveret. Quod, nisi qua gravis ratio urgeret, Horatius (*De art. poet.*, v. 191, et 192) ab eis fieri vetuit.

[3]) « Cum, s. Augustinus ait, afflictiones corporis (anima) moleste sentit, actionem suam, qua illi regendo adest, turbato eius temperamento, impediri offenditur »; *De Gen. ad litt.*, lib. VII, c. 19, n. 25.

[4]) « Cum anima sit forma corporis, consequens est, quod unum sit esse animae et corporis; et ideo, corpore perturbato per aliquam corpoream passionem, necesse est quod anima perturbetur per accidens, scilicet quantum ad esse, quod habet in corpore »; 3, q. XV, a. 4 c.

vertente Leibnitio [1], perturbationem legum naturalium, quibus anima, et corpus reguntur, nonnisi a Deo repetere possunt; siquidem, eorum sententia, nec actiones animae a motibus corporis, nec motus corporis ab actionibus animae ullo modo pendent, sed Deus singulas actiones animae, singulosque motus corporis in homine immediate efficit. Hoc autem, ut mox dicemus, est absurdum, Deique sapientia indignum.

42. Accedit, quod systema causarum occasionalium assiduo, vividoque conscientiae testimonio, atque opinioni non plebeiorum modo, sed etiam Philosophorum adversatur. Et sane, nos in nobis ipsis experimur corpus ab anima vivum, vegetumque fieri, ab eaque moveri, animamque vicissim in suis actionibus a corpore pendere. Inde fit, ut quisque nostrum, quemadmodum antea innuimus [2], sibimet ipsi tribuat cum actiones animae, tum motus corporis, atque ex intima animi sui persuasione dicat, *ego intelligo*, *ego volo*, *ego sedeo*, *ego deambulo*, aliaque huiusmodi, quibus significat se esse unicum, et completum principium, atque unicum subiectum omnium actionum animae, omniumque motuum corporis. Occasionalistae hocce testimonium conscientiae non inficiantur, sed ipsum audiendum non esse autumant, quia vim activam rebus finitis convenire non posse, tanquam firmissima ratione exploratum, putant. At nos eis reponimus 1° testimonium conscientiae adeo vividum, et commune, cuiusmodi illud est, de quo hic agimus, non posse repudiari, nisi ab iis, qui scepticismo omnium teterrimo litarunt; 2° nullam, ut iam demonstravimus, immo absurdam esse rationem, ob quam ipsi illud repudiandum esse autumant.

43. Denique systema causarum occasionalium impias conclusiones parit. Harum, quae ad praesentem rem maxime spectat, potissima in eo posita est, quod omnem moralitatem actionum humanarum destruit. Nam, si anima non est cum corpore principium, et subiectum omnium operationum corporis, sed Deus est harum unica causa, certe non ei, sed Deo tribuenda sunt, quae anima per corpus bene, aut male operari videtur. Item, si anima non est principium activum suarum cogitationum, sed has Deus ex occasione motuum corporeorum in ipsa producit, liquet cogitationes, quaecumque sint, sive bonae, sive perversae, neutiquam posse animae imputari. Iamvero, si homini neque actiones interiores animi, neque exteriores corporis imputari queunt, nullum discrimen inter bonum, et malum agnoscendum est, ideoque leges morales cum divinae, tum humanae

---

1) *Théod.*, Part. 1, § 61, p. 520. — 2) P. 3.

veluti frustraneae, immo ridiculae habendae sunt. Nam quorsum mihi dices, *Non occides*, si, ut occidam, Deus solus debet voluntatem meam movere, captaque occasione ab hac volitione, corpus meum ad occidendum impellere? Quorsum iubebis me Deum *ex toto corde* diligere, si Deus solus huiusmodi dilectionem in corde meo operari potest, quin anima quidquam agat? [1]

44. Sententia Malebranchii confutata, opus nobis non est momenta rationis expendere, ob quae cl. Oratorianus illam tuitus est; haec enim partim iam explosimus, partim paulo post explodemus. Re sane vera ipse obiecit 1° Deum non posse vim actuosam cum rebus a se creatis communicare; 2° mentem humanam non esse causam motuum corporis vel ex eo patescere, quod ipsa nescit, quid sit, quo membra corporis moventur; 3° non percipi a nobis ullam connexionem inter volitiones mentis, et motus corporis, neque ullam inter utriusque operationes dari posse. At primum in *Ontologia* [2], atque alterum in *Dynamilogia* [3] iam refutata a nobis sunt. Tertium vero esse falsum ex iis, quae de sententia aristotelico-scholastica dicturi sumus, facile perspicietur; nam, si anima, ut Scholastici post Aristotelem docent, est simul cum corpore principium omnium operationum, quas in corpore conspicimus, maxima connexio inter volitiones, aliasque operationes proprias animae, atque inter operationes corporis existere dicenda est [4].

---

[1]) Malebranchius ut se ab hac difficultate expediret, valde se torsit. Primum enim concessit *hominem velle*, et *seipsum determinare*; deinde, ne sententiam suam repudiare videretur, subdit hominis voluntates esse *inefficaces*, proindeque non impedire, *quominus Deus agat* (*Op. cit.*, Illustr. ad lib. VI, Resp. ad arg. 6, t. II, p. 325). Nos certe non negamus hominem non posse quidquam velle, nisi Deus ad eius volitiones concurrat. Verum quaerimus a Malebranchio, utrum homo ex eo, quod *vult*, et *se ipsum determinat*, aliquid agat, necne. Si negat, difficultatem non solvit, sin asserit, sententiam suam deserit. Praestat haec pauca s. Thomae referre: « Causa prima non ita agit in voluntate, ut eam de necessitate ad unum determinet . . . , et ideo determinatio actus relinquitur in potestate rationis, et voluntatis »; *Qq. dispp.*, *De Pot.*, q. III, a. 7 ad 13.

[2]) Cap. V, art. 4, p. 179-181 sqq.

[3]) Cap. V, art. 2, p. 428.

[4]) « Quia in homine movent voluntas, et intellectus, quae non sunt alicuius organi actus, movens erit ipsa anima secundum partem intellectivam, motum autem corpus, secundum quod est perfectum ab ipsa anima in esse corporeo »; *Qq. dispp.*, q. un. *De Sp. cr.*, a. 3 ad 4.

ARTICVLVS QVARTVS

Doctrina harmoniae praestabilitae confutatur

45. Leibnitius, postquam demonstravit animam, et corpus non posse quidquam in sese invicem agere [1], indignumque Deo esse systema *assistentiae* a Malebranchio confictum [2], contendit nihil aliud superesse, quam ut dicatur Deum animam, et corpus in singulis hominibus ita constituisse, ut, dum anima, et corpus nihil in sese mutuo agunt, utriusque operationes mirifice sibi consentiant. Hanc theoriam systema *harmoniae praestabilitae* vocavit, quia ipsa harmoniam inter operationes animae, motusque corporis a Deo praestabilitam agnoscit [3]. Cl. Vir sensit huius systematis possibilitatem, atque existentiam vel ex eo tantum patefieri, quod, nisi ipsum admittatur, nullum aliud dari potest. Quomodo autem in singulis hominibus harmonia inter operationes animae, motusque corporis a Deo praestabiliatur, secundum Leibnitium, et Wolfium, qui eius theoriam evolvit, breviter explicari potest hoc modo: Vnaquaelibet anima, prout schema, seu typus totius universi in ea evolvitur [4], continuatam seriem perceptionum, adpetitionumque in se ex vi sibi insita producit, adeo ut ratio posterioris perceptionis, et ratio posterioris appetitionis in praecedenti perceptione, et appetitione contineantur; item unumquodlibet corpus per se solum ex legibus motus continuatam seriem mutationum in se producit, ita ut ratio posterioris mutationis semper existat in praecedenti mutatione [5]. Quandoquidem autem infinitae sunt animae possibiles, infinitaque corpora possibilia, liquet infinitas quoque esse cum possibiles series perceptionum, tum possibiles series mutationum, ideoque, quaecumque anima sumatur, semper inveniri aliquod corpus, in quo series mutationum cum serie perceptionum illius animae mirifice consentit. Quamobrem Deus harmoniam inter operationes

---

1) Cf vol. II, *Ontol.*, c. V, art. 1, p. 163 164.—2) Cf p. 28.

3) *Système nouveau de la nat.* etc., § 14, p. 127.

4) *Op. cit.*, § 16, p. 128. Cf vol. I, *Ideal.*, c. I, art. 2, p. 447.

5) *Lettre à M.r Arnald*, § 107, et 108, et praesertim *Monadologie*, p. 705 sqq. Quare Leibnitius dixit (*Thèodic.*, part. 3, § 360, p. 608) inter regulas sui systematis harmoniae generalis hanc recensendam esse, quod *praesens est gravidum futuri.* Et sane, si re ipsa nihil nec in ulla anima, nec in ullo corpore eveniret, quod in statu praecedenti animae, et corporis rationem non habet, in quolibet praesenti futurum quodammodo contineri debet.

animae,motusque corporis praestabilire dicendus est hoc modo,quod cum anima coniungit illud corpus, cuius mutationes cum perceptionibus illius animae adamussim, et constanter concordant [1].

46. Hoc systema, statim ac in lucem prodiit, acerrimos nactum est adversarios, in primisque Foucherum, Canonicum Divionensem, cum quo Leibnitius primo illud communicavit [2], Baelium [3], Lamium [4], Tourneminium e S. I. [5], Newtonum [6], Clarkium [7], et Stahlium [8]. Ratio huius operis non sinit totam controversiam persequi inter hosce Philosophos, et Leibnitium agitatam; quare pauca potiora, quae cum placitis philosophiae christianae consentiunt, ex illa afferemus.

47. Primo, futilis est argumentatio, quae Leibnitium ad systema harmoniae praestabilitae excogitandum permovit. Is enim, ut diximus, hoc systema excogitavit, quia sensit absurda esse systemata influxus physici, atque assistentiae, atque, his duobus reiectis, non aliud, nisi harmoniam praestabilitam superesse. Iamvero primo falsum est non alia, nisi tria systemata, quae ipse recensuit, posse excogitari; siquidem existit etiam systema aristotelico-scholasticum, quod nulla aetate suis fautoribus caruit. Futiles quoque sunt rationes, ob quas systemata *influxus physici*, et *assistentiae* reiecit. Namque ipse systema influxus physici sustulit,praesertim ob illam rationem, quod substantiae nihil in sese invicem agere possunt; ast hoc pronuntiatum, quemadmodum ostendimus [9], non modo est in se falsum, sed etiam periculi plenum. Sustulit ve-

---

[1]) Locis Leibnitii iam citatis adde *Consid. sur le principe de vie* etc., p. 430, et *Théod.*, Part. 1, § 62 67, p. 520, et 521, *ibid.*, Part. 2, § 188, p. 462, *ibid.*, Part. 3, § 291, p. 590, necnon Volff, *Psych. Rationalis*, sect. III, c. 4, § 612-645, ed. cit.

[2]) *Réponse à Mr Leibniz sur son nouveau système* etc. in Ephem. *Journal des Savans*, 12 sept. 1695, p. 422 sqq, vel inter *Opp.* Leibnitii, p. 129 sqq, ed. Erdm.

[3]) *Diction.*, art. *Rorarius*, ed. 2, p. 2610.

[4]) Lamy, *De la connaissance de soi même*, Trait. II, part. 2, reflex. 5, t. II, p. 225 243, Paris 1701.

[5]) In Ephem. *Mémoires de Trévoux*, 1703, Mai, p. 864, Juin, p. 1063, Sept., p. 1661, Oct., p. 1840 sqq.

[6]) *Lettre à Mr l' ab. Conti*, *Recueil de diverses pièces* etc., t. II, p. 18.

[7]) *Lettres entre Leibniz et Clarke*, Répl. 4, § 31 sqq, p. 761, et Répl. 5, § 110-116, p. 756 sqq, ed. cit.

[8]) *Negotium otiosum*, seu Σκιομαχια *adversus positiones aliquas fundamentales* Theoriae verae medicae *a viro quodam celeberrimo intentata, sed armis conversis enervata*, Halae 1720. De occasione huius libri inferius.

[9]) Vol. II, *Ontol.*, c. V, art. I, p. 164-165, et *Cosmol.*, c. V, art. 3, p. 415.

ro systema causarum occasionalium, quia ipsum Deo indignum iudicavit; sed hoc vitio, quod occasionalismo iure exprobravit, ipsum systema harmoniae praestabilitae laborat. Namque, cum evolutio omnium affectionum animae, corporisque secundum leges a Deo statutas fiat, perturbationes animae, corporisque Deo tribuendae essent. Puta, si anima, corpusque propter ebrietatem perturbentur, « verisimilene est, ut ait P. Lamius, hasce aberrationes ab ipsa animae constitutione naturaliter fluere, animamque hac in re legibus obsecundare, quas Deus ei dedit? An hoc eius sapientiam commendat! [1] »

48. Secundo, systema harmoniae praestabilitae effato illi rationis sufficientis, quod Leibnitius adeo inculcavit, manifeste adversatur. Namque in primis, ut Foucherus scite advertit, si animae ex vi sibi insita omnes suas perceptiones, adpetitionesque in se producerent, ita ut, etiamsi nulla essent corpora, animae ipsas eadem continuata serie experirentur, procul dubio corpora a Deo frustra crearentur, et cum illis coniungerentur. Et sane quorsum spiritibus corpora adiuncta, quae ipsi nec movere, nec noscere possent? Certe sapientia Dei minus indignum fuisset omnes cogitationes, affectionesque animae sive per se, sive per ipsam animae constitutionem efficere, quam creare corpora, quae ad illas producendas omnino nihil conferunt [2]. Praeterea, quoniam perceptiones, adpetitionesque, quae in anima sibi succedunt, saepe secum pugnant, manifestum est fieri non posse, ut posterior perceptio, posteriorque adpetitio in praecedenti perceptione, atque adpetitione rationem sufficientem sui semper habeant [3].

49. Tertio, systema harmoniae praestabilitae unitatem hominis substantialem tollit, quam ipse Leibnitius omnino admittendam esse saepe decrevit. Enimvero Leibnitius aperte asseruit, inculcavitque « existere inter animam, et corpus veram unionem, ex qua fit suppositum [4] », atque « *τό ego* in nobis unitate gaudere vera, non collectiva, qualis ea est, quam horologium habet [5]». Iamvero unitas substantialis hominis in systemate harmoniae praestabilitae non modo non adstruitur, sed manifeste tollitur. Ipsa enim, quem-

---

1) *Op.* cit., t. II, p. 235, ed. cit., et apud Leibnitium *Rèponse* etc., *Opp.*, p. 459, ed. cit.

2) *Rèponse de Mr Foucher à Mr Leibniz sur son nouveau système de la communication des substances*, inter Leibnitii *Opp. phil.*, p. 130, ed. cit.

3) Cf Galluppi, *Lezz.* etc., Lez. LXXVIII, vol. II, p. 177, 178, ed. cit.

4) *Thèod.*, *Discours de la conformité de la foi avec la raison*, § 55, p. 494, ed. cit.

5) *Eclairciss. du nouveau systéme* etc., p. 131.

admodum saepe dictum est, expostulat, ut unicum sit *esse* animae, et corporis. Atqui anima, et corpus, secundum harmoniae praestabilitae placita, non solum non uniuntur secundum *esse*, sed ne secundum *operari* quidem, quia anima omnes suas affectiones experiretur, etiamsi nullum esset corpus, et vicissim. Ergo unitas substantialis hominis in systemate harmoniae praestabilitae non modo non adstruitur, sed etiam manifeste tollitur. Quin etiam in homine secundum placita harmoniae praestabilitae ne unitas quidem *collectiva* admittitur, qua horologium gaudet. Etenim unitas collectiva in horologio ex mutua partium in se actione constituitur, ita ut, hac perturbata, horologium destruatur; at Leibnitius sua harmonia non solum animam, et corpus abs se secundum *esse* omnino separat, sed etiam nullam animae in corpus, corporisque in animam actionem agnoscit [1].

50. Leibnitius iis,qui unitatem substantialem hominis per harmoniam praestabilitam componi non posse contendebant, saepe respondit se veram agnoscere unionem inter animam, et corpus, at vero non *physicam*, nempe qua anima, et corpus in sese invicem agunt, sed *metaphysicam*, nempe qua ab anima et corpore unum *suppositum*, seu unam *personam* constitui intelligimus [2].Verum p. Tourneminius iure, meritoque regessit non *metaphysicam*, sed *physicam* unionem inter animam, et corpus admittendam esse, quippe quod « corpus *realiter*, et *physice* cum anima copulatur, plus quam duo horologia omnino similia secum uniuntur, atque nonnisi ab huiusmodi unione consensus motuum corporis cum cogitationibus, affectionibusque animae enasci potest [3]». Nos adiicimus unionem animae,et corporis physicam esse dicendam non solum ex eo, quod anima, et corpus secundum operationem, ut Tourneminius voluit, sed etiam ex eo, quod secundum *esse* uniuntur. Namque nos, ipsius Leibnitii sententia, intelligimus animam, et corpus ita inter sese uniri, ut unam, individuamque substantiam efficiant. Atqui nos non possumus intelligere animam, et corpus unam, individuamque substantiam efficere, nisi una intelligamus ipsas uniri non modo secundum *operari*, sed etiam secundum *esse*, quia unius,individuae-

---

1) *Théod.*, *Discours* etc., § 55, p. 494, et part. 1, § 59, p. 519, necnon *Remarque sur un endroit des Mémoires de Trévoux du mois de Mars 1704*, p. 452.

2) *Réponse à Mr Leibniz*, inter Leibnit. *Opp.*, p. 453, ed. cit.

3) Inde fit, observante s. Thoma, ut sint in homine operationes totius coniuncti: « Operationes sunt coniuncti ex pluribus convenientibus in unam naturam »; *Qq. dispp.*, q. un. *De unione Verbi incarnati*, a. 5 ad 7.

que substantiae nonnisi est unicum *esse*. Ergo, secundum ipsius Leibnitii principia, unio animae cum corpore non debet esse *metaphysica*, sed *physica*, hoc est, eiusmodi, ut ex anima, et corpore unum *esse*, unumque *operari* constituantur [1].

51. Systema harmoniae praestabilitae libertatem voluntatis humanae quoque destruit. Hoc vitium, quod Baelius [2], Fr. Lamius [3], Clarkeus [4], aliique multi Leibnitio obiecerunt, luculenter patefacere nobis licet hac brevi argumentatione: Actiones animae sive in se, sive ad corpus relatae spectentur, secundum systema harmoniae praestabilitae, sunt necessariae. Etenim, si spectentur in se, ipsae hac lege in anima evolvuntur, ut posterior in praecedenti rationem sufficientem sui habeat; sin relatae ad corpus, ipsae aliae esse non possunt, quam quae motionibus corporis, quocum unitur, adamussim respondent. Neque ullae mutationes corporis liberae dici possunt, quippe quod omnes motus corporis non solum fiunt per solas leges mechanicas, eoque nexu, ut posterior rationem sufficientem sui in praecedenti habeat, sed etiam ab omni actione, concursuque animae adeo remoti sunt, ut, etiamsi nulla anima extaret, eodem modo fierent, ac nunc fiunt. Nulla igitur libertas animae humanae superesset tum in illis actionibus, quas ipsa per se exercet, tum in illis, quas eius nutu in corpore fieri vulgo existimatur [5].

52. Denique systema harmoniae praestabilitae impiis, absurdisque theoriis latissimam viam sternit. Primo, si illud systema admitteretur, nonnisi Deo cuncta peccata tam interna, quam externa tribuenda forent. Cuius rei haec manifesta ratio est, quod omnes perceptiones, adpetitionesque animae sunt naturalis, necessariaque sequela evolutionis *schematis*, quod, ut diximus, essentiam animae constituit, omnesque motiones corporis secundum leges mechani-

---

1) Quod s. Thomas innuit hisce paucis: « Anima intellectiva corpori unitur ut forma per suum esse. Administrat tamen ipsum, et movet per suam potentiam, et virtutem »; I, q. LXXVI, a. 6 ad 3.

2) Loc. cit. — 3) *Op. cit.*, t. cit., p. 234.

4) *Quatrième écrit.* § 32, p. 701, et *Cinquième écrit.* § 92, p. 784.

5) Hoc Leibnitius negare haud videtur. Nam, cum Clarkeus ei obiecisset harmoniam praestabilitam esse *perpetuum miraculum* (*Quatr. Rèpl.* , § 31, p.761), ipse respondit « harmoniam praestabilitam non esse miraculum perpetuum, sed effectum, aut sequelam miraculi primigenii, quod Deus in creatione patravit » (*Cinq. écrit.* § 89, p. 744). Quare quidquid in anima, et corpore hominis fit, ipsius Leibnitii iudicio, consequitur harmoniam, quam Deus in creatione hominis constituit. Falsus quoque est Leibnitius, quod creationem, qua harmoniam inter animam, et corpus derivavit, miraculum dixit, quia creatio, uti alibi innuimus, miraculum dici nequit.

cas fiunt, quin anima quidquam ad illas conferat. Atqui Deus et unamquamque animam cum schemate creavit, quod necessario in ipsa evolvitur, et leges mechanicas statuit, secundum quas omnes motus corporis fiunt. Ergo et quaecumque anima cogitat, ac vult, et quaecumque corpus exequitur, secundum harmoniae praestabilitae placita, Deo tribuenda sunt. Hinc, si quid anima cogitat, et vult, aut si quid corpus exequitur contra legem naturalem, aut positivam, omne id Deo dumtaxat imputandum foret.

53. Secundo, systema harmoniae praestabilitae idealismo favet. Etenim, « si vera est, ait Clarkeus, *Harmonia praestabilita*, homo nec videt, nec audit, nec sentit quicquam, nec corpus suum movet; sed solum videtur sibi se videre, audire, sentire, et corpus suum movere [1] ». Iam, si concedatur Berkeleyo, aliisque Idealistis, quod ipsi pertendunt, animam corpora, quae sentire sibi videtur, re ipsa non sentire, et corpora ad sensationes, quas anima in se experitur, nihil prorsus conferre, pronum eis erit inferre nullam rationem esse, cur corpora existant, aut saltem nobis compertum esse non posse, num re ipsa existant [2]. Ex quo vides non iniuria Newtonum Leibnitio obiecisse, quod systema harmoniae praestabilitae « experientiae omnium hominum adversatur, quia singuli homines habent in se vim videndi suis oculis, et movendi corpus suum pro arbitrio [3] ».

54. Tertio, systema, de quo agimus, favet et materialismo. Enimvero, eodem Clarkeo observante, « si hominibus persuasum esset corpus suum non esse aliud, nisi *machinam*, et cunctos eius motus, qui *voluntarii* esse videntur, fieri secundum leges *mechanismi materialis* sine ulla actione animae in corpus, ipsi illico inferrent hanc *machinam* esse *integrum hominem*, atque *animam harmonicam* secundum hypothesim harmoniae praestabilitae esse merum figmentum, vanumque phantasma [4] ».

ARTICVLVS QVINTVS

Systemata influxus physici, et Rosminii expenduntur

55. Systema influxus physici, seu causarum efficientium, etsi plerosque errores, qui systemata causarum occasionalium, et har-

1) *Cinquième Réplique*, § 110-116, p. 787.

2) Cf vol. I, *Criteriol.*, c. unic. art. 2, p. 565, not. 2.

3) *Lettre à Mr l'ab. Conti*, *Recueil de diverses pièces* etc., t. II, p. 22, ed. cit.—4) *Répl.* cit., ibid.

moniae praestabilitae deturpant, evitet, tamen veritatem non assequitur. Ipsum e Lockii placitis profectum [1] Newtonus [2], Clarkeus [3], omnesque Angli harmoniae praestabilitae adversarii in primis adornarunt, atque post Makum, Storchenavium [4], aliosque e S. I. non pauci tuentur. Audiamus, quomodo p. Makus hoc systema exponat: « Docent nimirum eius (*influxus physici*) defensores, naturas has (*animum, et corpus*) plurimum dissimiles ita sibi adstrictas esse, ac devinctas, ut altera in alteram vere, atque efficienter influat, neque tamen ea actione ex una in alteram quidquam transferri; sed, impressis in sensu motionibus, et nervorum ope ad cerebrum usque propagatis mentem ad informandas rerum notiones determinari; et vicissim, suborta in animo voluntate membri cuiuspiam commovendi, nervos continuo impelli, motusque in eo membro voluntarios consequi [5].

56. Hoc systema a cunctis defensoribus occasionalismi, et harmoniae praestabilitae, et maxime a Leibnitio in suis ad Clarkeum *Epistolis* impugnatum fuit. Verum irrito conatu; namque ipsi obiectiones ex pronuntiatis diversorum suorum systematum hausere, quae absurda, et periculi plena esse iam vidimus. Nos, dum systema causarum efficientium quoque reprobamus, ipsum aliis argumentis, quae e philosophiae christianae fonte nobis suppeditant, refellendum censemus.

57. Atque in primis systema causarum efficientium, seu influxus physici unionem substantialem animae, et corporis tollit. Nos equidem non negamus, immo inculcamus mutuam existere animae, corporisque in se actionem, sed pugnamus secundum Scholasticos ipsam repetendam esse ex eo, quod anima corpori *esse*, et *operari* largitur [6]. Verum assertores influxus physici id omnino negant,

---

1) *Essai* etc., lib. II, c. 23, § 28, t. II, p. 330 333, ed. cit.

2) *Lettre cit.* ibid.

3) *Lettres entre Leibnit. et Clarke*, ll. citt.

4) *Op.* cit., *Psychol.*, pars II, sect. 2, c. 5, t. III, p. 367 sqq.

5) *Compendiaria metaphysicae institutio*, *Psychol.*, c. II, § 450, p. 341, et 342, Venetiis 1784. P. Tourneminius, qui hac de re cum Leibnitio, Clerico, aliisque suae aetatis decertavit, influxum physicum ita defendit, ut unionem animae, et corporis non a mutua utriusque in sese actione, sed a sola actione animae in corpus derivaret. Vid. *Conjectures sur l' union de l' âme, et du corps*, in Ephem. *Mémoires de Trèvoux*, an. 1703, Mai, art. XCI, p. 864 sqq, Juin., art. CVI, p. 1063, Sept., art. CLIX, p. 1661 sqq, et *Réponse à l' ab. Lanquet de Montigny*, Octob., art. CLXXVI, p. 1840 sqq, atque art. CLXXVII, p. 1857 sqq.

6) « Anima, et corpus conveniunt in unam personam, et in unam natu

cum aperte tueantur animam, et corpus esse duas substantias completas, quae distinctum *esse* habent, et dumtaxat in sese vim suam operandi invicem exercent [1]. Atqui ex mutua actione duarum substantiarum, quae non fit secundum *esse*, sed tantum secundum vim agendi, quam in sese invicem exercent, nonnisi accidentalis unio exurgere potest; quia quidquid rei adiungitur, postquam *esse* eius constitutum est, accidens est [2], actio autem *esse* rei iam constitutum sequitur. Ergo unio inter animam, et corpus, qualis a fautoribus influxus physici ponitur, non est substantialis, sed accidentalis.

58. Idem luculentius patescit, si corpus, et anima seorsum spectentur. Et sane, quod ad corpus attinet, huic si unicam completam substantiam cum anima constituere negetur, nulla actio in animam tribui potest. Nam corpus non potest quidquam extra se agere, nisi per contactum *quantitatis*, quia, cum omnis actio corporis vel sit motus, vel cum motu perficiatur, ipsa excipi non potest, nisi a subiecto, quod quantitatem habet, locumque occupat. Atqui anima humana, utpote quae est immaterialis, partes quantitativas non habet. Ergo corpus non potest quidquam in animam agere [3]. Apposite s. Thomas: « Incorporeum non potest immutari a corpore », et paulo post: « Nihil autem corporeum imprimere potest in rem incorpoream [4] ».

---

ram, et ideo dicitur una actio humana »; *De unione Verbi Incarnati*, a. 5 ad 11.

[1]) Re vera assertores influxus physici, quoniam tuentur animam coniungi cum corpore ex eo tantum, quod vim suam in illud exercet, nempe quod illud movet, tueri quoque debent ipsam cum illo non coniungi, nisi *virtute*, seu potestate. « Substantia spiritualis, s. Thomas ait, quae unitur corpori solum ut motor, unitur ei per potentiam, et virtutem »; I, q. LXXVI, a. 6 ad 3.

[2]) « Omne illud, quod advenit alicui post esse completum, accidentaliter se habet ad ipsum »; *In lib. II Sent.*, Dist. XXVI, q. I, a. 2 *sol.* Clarius in hoc loco: « Quod advenit post esse completum, accidentaliter advenit, nisi trahatur in communionem illius esse completi »; 3, q. II, a. 6 ad 2.

[3]) Hinc Plato, ut perbelle s. Thomas advertit, sibi constitit, quod, cum putaret animam corpori, veluti motorem mobili, uniri, docuit intellectum non posse ullo modo a sensu immutari, proindeque cognitionem intellectivam perfici, quin sensibilia quidquam ad eius effectionem conferant. Vid. I, q. LXXXIV, a. 6 c.

[4]) *Ibid.* cf p. 7. Quod ipsemet Epicurus tradidit, teste Lucretio, qui ita cecinit: *Tangere enim, et tangi, nisi corpus, nulla potest res* (lib. I, v. 305). Hoc argumento fautores occasionalismi, et harmoniae praestabilitae scite usi sunt, ut systema *causarum efficientium* explodercnt At perperam existimarunt eodem argumento refelli illos Philosophos, qui animam esse formam substantialem corporis tradunt, quippe quod, si anima est forma substantia-

59. Quod vero spectat ad animam, haec, etiamsi sumatur non constituere unicam substantiam completam cum corpore, procul dubio aliquid in corpus agere potest, non quidem per *contactum quantitatis*, quia est immaterialis, sed per *contactum virtutis*, quia est corpore nobilior. At solus contactus virtutis, ut modo vidimus, unionem substantialem per se efficere nequit. Namque unio substantialis existere non potest, nisi inter ea, quorum unicum est *esse* simpliciter sumtum, cum substantia sit ipsum *esse*, prout per se est, seu subsistit. Atqui ea, quae per contactum virtutis uniuntur, certe non uniuntur, nisi per actionem, et passionem, quae non sunt *esse* simpliciter sumtum, sed modi entis, qui *esse essentiale* rei iam constitutum consequuntur. Ergo unio, quae inter duo per solum contactum virtutis efficitur, nequit esse substantialis, quia non fit secundum substantiam, sed secundum accidens, quod substantiam consequitur [1].

60. Longius, quam systema influxus physici, theoria Rosminii a vero aberrat. Rosminius censuit unionem animae cum corpore duobus diversis modis fieri, nempe et prout est sentiens, et prout est rationalis. Primo enim anima, prout est sentiens, coniungitur cum corpore per sensum fundamentalem eius [2], ita ut ipsa, aiente Pestalozza [3], eius discipulo, ex eo tantum, quod sentit corpus, vitam illi largiatur. Secundo, anima, prout est rationalis, coniungitur cum corpore *per perceptionem immanentem sensus fundamentalis*, seu *animalis*, ita ut ipsa copuletur cum corpore ex eo quod sensum fundamentalem eius habet, et copuletur cum sensu fundamentali ex eo quod ipsum intelligit. Quod ut luculentius explicaret, advertit unicum esse terminum perceptionis sensitivae, et perceptionis intellectivae, licet diversa ratione spectatum. Nam quidquid est proprium obiectum animae, prout est sentiens, continetur eadem ani-

---

lis corporis, ipsa non est, ut infra videbimus, terminus operationum corporis, sed est una cum corpore principium, et subiectum cunctarum operationum eius.

[1]) « Sic igitur substantia intellectualis potest corpori uniri per contactum virtutis. Quae autem uniuntur secundum talem contactum, non sunt unum simpliciter: sunt enim unum in agendo, et patiendo, quod non est esse unum simpliciter; sic enim dicitur esse unum, quomodo et ens: esse autem agens non significat esse simpliciter; unde nec esse in agendo est esse unum simpliciter »; *Cont. Gent.*, lib. II, c. 56.

[2]) Quid sit iste sensus fundamentalis, diximus in *Idealog.*, c. I, art. 2, p. 448 vol. I.

[3]) *Elementi di filos.*, lib. I, *Psicologia*, sez. 3, c. 1 et 2, t. I, p. 394 sqq, Milano 1857.

ma, prout est rationalis; verum perfectiori modo, quia anima id, quod sensu apprehendit, veluti affectionem subiecti sentientis, ratione apprehendit absolute, hoc est, prout est entitas. Quod si anima ope rationis apprehendit, licet diverso modo, illud ipsum, quod sensu fundamentali cognoscit, naturaliter fit, ut anima rationalis cum corpore copuletur [1].

61. Iam hoc systema in primis illo vitio laborat, quod in systemate causarum efficientium adnotavimus. Etenim cum sensatio fundamentalis, tum perceptio immanens eius sunt actiones; quare, si Rosminius vult animam, prout est sentiens, per illam, et prout est rationalis, per istam cum corpore copulari, fateatur necesse est non aliam inter animam, et corpus unionem existere, quam quae *accidentalis* vocatur. Atqui unio animae, et corporis, ut fuse ostendimus [2], debet esse substantialis. Ergo systema Rosminii in primis peccat, quod unionem substantialem animae, et corporis tollit. Accedit, quod unio, quam Rosminius inter animam, et corpus ponit, non modo est accidentalis, sed etiam idealis, non vero realis; quia Rosminius ipsam non ponit inter animam, et corpus, prout sunt res, sed inter animam, prout percipit corpus, et corpus, prout ab anima percipitur [3].

62. Verum sunt quoque in systemate rosminiano multa alia absurda, quae longum foret enumerare. Praecipua sunt, quae ex p. Liberatore [4] hic adnotamus. 1° Rosminius docuit corpus vim agendi in animam habere ex eo quod ab ipsa sentitur. Atqui corpus, eodem Rosminio docente, sentiri ab anima non potest, nisi actionem suam in animam exerceat. Ergo dicendum est ex Rosminii sententia corpus habere virtutem agendi in animam, antequam ipsam virtutem ab anima accipiat. 2° Rosminius non negat, immo profitetur animam esse formam corporis. Atqui, si anima copularetur cum corpore per sensum fundamentalem, et per perceptionem intellectivam eius, ipsa non esset dicenda forma corporis, sed causa effectrix formae corporis. Nam sensus fundamentalis, eiusque perceptio intellectiva sunt actiones, quae ab anima, tanquam a causa efficiente, producuntur. Ergo, secundum theoriam Rosminii de unione animae cum corpore, anima non forma corporis, sed causa effectrix

---

1) Rosmini, *Psicol.*, lib. III, c. 1, et 2, t. I, p. 173 sqq, ed. cit.

2) P 6 sqq.

3) «Intentiones non causant transmutationes naturales »; I, q. LXVII, a. 3 c.

4) *Del composto umano*, c. 7, art. 8, § 2, et 3, p. 344 sqq, ed. cit., atque *Inst. phil. ad triennium*, *Psychol.*, c. 3, § 91, ed. 3, t. II, p. 270 sqq.

eius esset [1]. 3° Posita sententia Rosminii, corpus potius forma animae, quam anima forma corporis dicenda esset, quippe quod perceptio dici nequit forma obiecti, quod percipitur, sed obiectum, quod percipitur, forma perceptionis non incommode dici potest [2].

ARTICVLVS SEXTVS

Doctrina aristotelico-scholastica propugnatur

63. Scholastici post Aristotelem tradidere mutuam animae, corporisque in sese actionem ex eo esse repetendam, quod anima se ad corpus, veluti forma ad materiam, habet. Nam, si anima re ipsa est principium formale corporis, seu principium, quo corpus in sua specie constituitur, consequens est non modo nihil prohibere, sed etiam necesse esse, ut anima aliquid agat in corpus, motusque corporis in animam redundent. Cuius rei haec manifesta ratio est, quod, cum operatio cuiusque rei a τῷ *esse* eius promanet, corpus, si *esse* suum ab anima sumit, ab anima virtutem operandi etiam sumere debet. Iam, si anima est principium, a quo corpus virtutem operandi accipit, ipsa debet esse simul cum corpore subiectum potentiarum, propter quas corpus operatur [3]. Atqui, si non corpus tantum, sed totum *coniunctum*, scilicet corpus cum anima, a qua constituitur, est subiectum omnium potentiarum corporis, necesse est non modo, ut anima membra corporis ad operandum movere possit, sed etiam, ut operationes corporis in animam quodammodo redundent [4]. Ergo, admissa theoria, quam Schola-

---

[1]) Hinc s. Thomas ex eo, quod anima est forma corporis, ipsam cum corpore per se ipsam coniungi merito conclusit his verbis: « Anima est forma corporis, per seipsam dans ei esse, unde per se, et immediate ei unitur »; *Qq. dispp.*, q. un. *De Anim.*, a. 10 ad 18.

[2]) Hoc ipsemet Rosminius fatetur, quippe qui dixit (*Psicol.*, part. II, lib. I, c. 11, § 849, vol. I, p. 59, ed. cit.) « corpus esse potius effectum animae, terminumque internum suae operationis, proindeque non esse ipsam animam formam substantialem corporis ».

[3]) Cf vol. I, *Dynam.*, c. I, art. 2, p. 216.

[4]) Audiatur s. Thomas: « Secundum naturae ordinem propter colligationem virium animae in una essentia, et animae, et corporis in uno esse compositi, vires superiores, et etiam corpus invicem in se effluunt, quod in aliquo eorum superabundat; et inde est, quod ex apprehensione animae transmutatur corpus secundum calorem, et frigus, et quandoque usque ad sanitatem, et aegritudinem, et usque ad mortem, contingit enim aliquem ex gaudio, vel tristitia, vel amore mortem incurrere . . . Et similiter est e converso, quod transmutatio corporis in animam redundat. Anima enim coniun

stici secundum Stagiritam de principiis constitutivis hominis tradidere, admittendum quoque est et animam in corpus, et corpus in animam aliquid agere posse. Cum hoc ita sit, tota controversia, quam contra doctrinae scholasticae osores suscipimus, huc redit, utrum, necne anima sit forma substantialis corporis.

64. Quod primo contra plurimos recentes, qui unionem naturalem, et personalem animae, et corporis, saltem verbo, admittunt, ex praemonitis de ista unione facile demonstrari potest. Et sane nos ostendimus animam, et corpus in homine ita uniri, ut unam substantiam completam, unamque personam constituant. Iamvero id non aliter fieri potest, quam si anima ad corpus, veluti forma ad materiam, se habeat. Nam duae res in unam substantiam ex duabus compositam coalescere non possunt, nisi una illarum sit principium, quo altera determinatur ens, proindeque una illarum *esse actuale* non habeat in se, sed ab altera accipiat; nam, si ambae proprium *esse actuale* haberent, illarum unio foret accidentalis, non vero substantialis, cuiusmodi unio naturalis, et personalis esse debet [1]. Atqui, id quod *esse actuale*, sive actum per se non habet, sed ab altero in se recipit, dicitur materia, atque illud, quod *esse actuale*, sive *actum* dat alteri, vocatur forma [2]. Ergo anima, et corpus ita coniungi in homine debent, ut inter sese, veluti forma, et materia, sint [3]. Iam, si admittatur animam, et corpus inter sese esse veluti formam, et materiam, fatendum quoque est animam esse formam, et corpus esse materiam compositi humani. Enimvero haud possibile est animam a corpore ad suam speciem determinari, quia, cum ipsa praedita sit ratione, habet, huius gratia, operationes, quae a corpore haud pendent. At, si anima a corpore speciem suam sumeret, omnes

cta corpori eius complexiones imitatur, secundum amentiam, vel docilitatem, et alia huiusmodi. Similiter ex viribus superioribus fit redundantia in inferiores, ut cum ad motum voluntatis intensum, sequitur passio in sensuali appetitu, et ex intensa contemplatione retrahuntur, vel impediuntur vires animales a suis actibus; et e converso ex viribus inferioribus fit redundantia in superiores, ut cum ex vehementia passionum in sensuali appetitu existentium obtenebratur ratio, ut iudicet quasi simpliciter bonum id, circa quod homo per passionem afficitur »; *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. XXVI, a. 10 c.

[1]) « Illa uniuntur in natura, ex quibus constituitur integritas speciei alicuius; sicut anima, et corpus humanum uniuntur ad constituendam speciem animalis »; *Cont. Gent.*, lib. IV, c. 41.

[2]) Cf *Cosmol.*, c. I, art. 5, p. 256 sqq vol. II.

[3]) « Ex duobus manentibus una natura constituitur vel sicut ex partibus corporalibus, sicut ex membris constituitur animal; . . . vel sicut ex materia et forma constituitur aliquid unum, sicut ex anima et corpore animal »; *Cont. Gent.*, lib. IV, c. 35, n. 5.

eius operationes a corpore pendere deberent, quia forma, quae rei dat speciem, ei dat non solum *esse*, sed etiam *operari* [1]. Contra ea, corpus ab anima speciem suam sumit, quia ipsum ex eo, quod ab anima informatur, est corpus humanum. Sane corpus, antequam ab anima informetur, non est corpus humanum, et, statim ac anima ab eo separatur, corpus humanum esse desinit [2]; quis enim cadaver corpus humanum appellaret? Adde his, quod corpori per se inspecto nec vivere, nec esse principium vivendi convenire potest, alioquin omne corpus vivens, vel principium vitae esse oporteret [3]. Iamvero, si corpus partem formae, non autem materiae in homine expleret, ipsum foret principium, quo homo vivit. Ratum igitur, firmumque sit non posse agnosci unitatem naturalem, et personalem hominis, quam admittendam esse ostendimus, nisi animam esse formam substantialem corporis simul agnoscatur [4].

65. Ad cuius rei maiorem explanationem mente recolamus oportet nos unitatem naturalem, et personalem hominis ex eo etiam collegisse, quod animae tribuuntur non modo actiones intellectivae, quae propriae eius sunt, sed etiam operationes, quae sunt ei cum corpore communes; anima enim non solum intelligere, et velle, sed etiam sentire dicitur. Iam id argumento est animam esse formam substantialem corporis [5]. Namque, ut saepe innuimus, in qualibet re principium, quod operatur, est etiam principium, quo res est; prin-

---

1) *Qq. dispp.*, q. un. *De Anim.*, a. 1 ad 18.

2) « Corpus enim hominis non est idem praesente anima, et absente: sed anima facit ipsum actu esse »; *Contr. Gent.*, lib. II, c. 69. Et alibi: « Si anima non uniretur corpori ut forma, sequeretur quod corpus, et partes eius non haberent esse specificum per animam; quod manifeste falsum apparet, quia, recedente anima, non dicitur oculus, aut caro, et os, nisi aequivoce, sicut oculus pictus, vel lapideus. Vnde manifestum est, quod anima est forma. . . . a qua hoc corpus habet rationem suae speciei »; *Qq, dispp.*, q. un. *De sp. cr.*, a. 2 c.

3) « Manifestum est, ait s. Thomas, quod esse principium vitae, vel vivens, non convenit corpori ex hoc, quod est corpus: alioquin omne corpus esset vivens, aut principium vitae »; I q. LXXV, a. 1 c. Cf *Contr. Gent.*, lib. II, c. 58, n. 7.

4) Apposite s. Thomas: « Viventia, cum sint quaedam res naturales, sunt composita ex materia et forma. Componuntur autem ex corpore et anima, quae facit viventia actu. Igitur oportet alterum istorum esse formam, et alterum materiam. Corpus autem non potest esse forma, quia corpus non est in altero, sicut in materia, et subiecto. Anima igitur erit forma »; *Cont. Gent.* lib. II, c. 65, n. 1.

5) « Vivere, et sentire attribuitur animae, et corpori; dicimur enim vivere, et sentire anima, et corpore; sed anima tamen, sicut principio vitae, et sensus. Est igitur anima forma corporis »; *Cont. Gent.*, lib. II, c. 57.

cipium autem, quo res est, forma substantialis eius appellatur; anima igitur est forma substantialis corporis [1].

66. Quae ab unitate naturali, et personali hominis petivimus argumenta, ipsa notio formae substantialis mirifice comprobat. Formae substantialis, monente Aquinate, duo sunt propria. Primum in eo consistit, quod ipsa rei, cuius est forma, *esse* substantiale largitur veluti principium intrinsecum, ex quo res in sua specie constituitur [2]; alterum est, quod ipsius, et materiae, quam ipsa determinat, unicum est *esse* [3]. Idem sanctus Doctor advertit 1° horum duorum secundum a primo fluere, quia, si forma est principium ex quo materia ad aliquam rem constituendam determinatur, necesse est, ut ex ipsa, et materia unicum *esse* substantiale efficiatur; 2° formam substantialem, quae principium formale rei etiam vocatur, a principio efficiente propter illa duo, quae sunt propria formae substantialis, discriminari, quia principium efficiens largitur *esse* rei, non ex eo quod compositionem ipsius rei ingreditur, sed ex eo quod rem actione sua producit, atque *esse* eius non est idem, ac *esse* rei productae, sed ab ipsa omnino distinguitur [4]. Iamvero haud dubium est, quin anima erga corpus ea duo munia obeat, quae sunt propria formae substantialis. Namque anima, uti ante vidimus, *esse* corpori non largitur veluti principium efficiens [5], proindeque

---

1) «Illud, quo primo aliquid operatur, est forma eius, cui operatio attribuitur. Sicut quo primo sanatur corpus, est sanitas; et quo primo scit anima, est scientia. Unde sanitas est forma corporis, et scientia animae. Et huius ratio est, quia nihil agit, nisi secundum quod est actu. Unde quo aliquid est actu, eo agit. Manifestum est autem, quod primum, quo corpus vivit, est anima. Et cum vita manifestetur secundum diversas operationes in diversis gradibus viventium, id, quo primo operamur unumquodque horum operum vitae, est anima. Anima enim est primum, quo nutrimur, et sentimus, et movemur secundum locum, et similiter quo primo intelligimus. Hoc ergo principium, quo primo intelligimus, sive dicatur intellectus, sive anima intellectiva, est forma corporis»; I, q. LXXVI, a. 1 c.

2) Cf vol. II, *Cosmol.*, c. I, art. 5, p. 257-259 vol. II.

3) *Ibid.*, p. 260, not. 6.

4) «Ad hoc, quod aliquid sit forma substantialis alterius, duo requiruntur: quorum unum est, ut forma sit principium essendi substantialiter ei, cuius est forma; principium autem dico, non effectivum, sed formale, quo aliquid est, et denominatur ens; unde sequitur aliud, scilicet quod forma, et materia conveniant in uno esse; quod non contingit de principio effectivo cum eo, cui dat esse; et hoc esse est, in quo subsistit substantia composita, quae est una secundum esse ex materia, et forma constans»; *Contr. Gent.*, lib. II, c. 68, n. 2.

5) «Creatrix corporis, aiebat s. Augustinus, dici non potest, quia omnis

veluti principium, quod habet *esse* distinctum ab *esse*, quod rei largitur, sed veluti principium *formale*, seu principium, quo res est id, quod est [1], quodque cum materia, quam determinat, unum *esse* substantiale constituit [2]. Ergo nemini dubium esse potest, quin anima cum corpore, veluti forma substantialis cum materia, copuletur [3].

67. Cum non pauci, iique praesertim recentes, ut infra videbimus, pugnent animam, qua corpus vivit, non esse animam intellectivam, sed animam ab hac diversam, quam *principium vitale* vocant, idcirco advertendum hic nobis est animam, quam esse formam substantialem corporis diximus, non esse, nisi animam intellectivam, sive *rationalem.* Enimvero forma, ut saepe diximus, speciem, seu naturam cuiusque rei determinat; natura autem cuiusque rei ab operationibus, quae sunt eius propriae, patefit. Atqui operationes propriae hominis sunt intellectivae, quia per has a ceteris rebus discriminatur. Ego forma corporis, seu principium substantiale, quo corpus vivit, est anima intellectiva [4].

68. Quoniam autem anima, quae est forma corporis, est eadem anima intellectiva, consequitur ipsam, secus ac animam belluinam, corpus ita informare, ut per se, et sine corpore existere valeat, sive, ut Scholae aiunt, esse formam substantialem subsistentem. Re sane vera, cum anima intellectiva alias operationes per organa corporis, alias sine organis corporis exerat, id argumento est *esse* eius a corpore non omnino pendere, quippe quod, cum operatio, ut saepe diximus, ab *esse* rei promanet, certe anima non posset ullas operationes sine organis corporis exercere, si *esse* eius a corpore omnino penderet. Sed de hac re alias uberius.

causa mutabilis, sensibilisque substantiae . . . ab incommutabili vita, quae super omnia est, existit »; *De Trin.*, lib. III, c. 8, n. 15.

[1]) « Anima totum corpus nostrum animat, et vivificat »; *De Agone Christiano*, c. XX, n. 22.

[2]) « Anima illud esse, in quo subsistit, communicat materiae corporali: ex qua, et anima intellectiva fit unum; ita quod illud esse, quod est totius compositi, est etiam ipsius animae »; I, q. LXXVI, a. 1 ad 5.

[3]) « Manifestum est id, quo corpus vivit, animam esse; vivere autem est esse viventium. Anima igitur est quo corpus humanum habet esse actu. Huiusmodi autem forma est. Est igitur anima humana corporis forma »; *Qq. dispp.*, q. un. *De Anim.*, a. 1 c.

[4]) « Natura uniuscuiusque rei ex eius operatione ostenditur. Propria autem operatio hominis, inquantum est homo, est intelligere. Per hanc enim omnia alia animalia transcendit . . . Oportet ergo, quod homo secundum illud speciem sortiatur, quod est huius operationis principium. Sortitur autem unumquodque speciem per propriam formam. Relinquitur ergo, quod intellectivum principium sit propria hominis forma »; I, q. LXXVI, a. 1 c.

69. His rationis momentis satis, superque roboris esse ad theoriam aristotelico-scholasticam de unione animae, et corporis statuendam arbitramur. At, si non cum Philosophis Rationalistis, et Protestantibus, sed cum Catholicis disputetur, eadem theoria ex divina auctoritate Ecclesiae comprobari potest. Nam Clemens V in Synodo Oecumenica Viennensi veluti *erroneam*, *et veritati Catholicae inimicam Fidei* reprobavit « doctrinam omnem , seu positionem temere asserentem, aut vertentem in dubium, quod substantia animae rationalis, seu intellectivae vere ac per se humani corporis non sit forma »,haereticumque declaravit, quisquis assereret « quod anima humana, seu intellectiva, non sit forma corporis humani per se, et essentialiter [1] ». Id Leo X confirmavit in Synodo Lateranensi, cum definivit, quod anima intellectiva « vere, per se, et essentialiter humani corporis forma existat, sicut in canone fel. rec. Clementis Papae V praedecessoris nostri in generali viennensi concilio edito continetur [2] ». Secundum utriusque Synodi definitionem Pius IX in suis ad Archiepiscopum Coloniensem *Litteris* questus est Güntherum, eiusque discipulos laedere in suis libris « catholicam sententiam ac doctrinam de homine, qui corpore, et anima ita absolvatur, ut anima eaque rationalis sit vera per se, atque immediata corporis forma [3] ». Iam recitata definitione Synodorum Viennensis, et Lateranensis,quam Pius IX adversus Guntherianos instauravit, dum theoria scholastica conceptis verbis inculcatur, systemata omnium recentium de unione animae, et corporis reprobantur. Enimvero in cunctis systematis de commercio animae, et corporis, quae confutavimus, essentialis, atque immediata coniunctio animae, et corporis omnino tollitur. Namque anima, et corpus, Malebranchii, et Leibnitii sententia , nec secundum essentiam, nec secundum actionem, hoc est, nullo modo secum copulantur, cum et cunctae actiones animae, et cunctae motiones corporis nonnisi Deum auctorem agnoscant vel ipsas continuo producentem, vel ipsarum consensum praestabilientem. Secundum Lockium autem, ceterosque defensores influxus physici, anima, et corpus immediate quidem inter sese uniuntur, sed actione tantum, non vero *essentialiter*, quia non sunt duae res, quae unum *esse* completum habent, sed duae res, quae, cum proprium *esse* , propriumque *operari* ha-

---

[1]) Clementin. *De Summa Trinitate, et Fide Catholica*, tit. 4, c. unic., Parisiis 1818.

[2]) Sess. VIII, Const. *Apostolici regiminis*, apud Coletum, vol. XIX, col. 842.

[3]) Vid. Ephem. *La Scienza, e la Fede*, vol. XXXIV, p. 268 sqq, Napoli 1857.

beant, in sese invicem aliquid agunt. Denique, si Clericus, et Rosminius audiantur, coniunctio animae, et corporis non fit *immediate*, sed *mediate*, proindeque ita ut ne aliquid quidem in sese invicem agant. Iamvero secundum definitiones Clementis V, Leonis X, et Pii IX, quas modo excripsimus, coniunctio animae, et corporis, quemadmodum Scholastici volunt, essentialis, atque immediata dicenda est. Primo, ipsa est essentialis, quia, cum forma ad materiam, tanquam actus ad potentiam, se habeat, anima, si est forma corporis, unam completam essentiam cum ipso constituere debet. Secundo, est immediata. Etenim, cum materia *esse* suum actuale a forma substantiali accipiat, nihil magis, quam materia, immediatum formae substantiali est, quia *esse* ante omnia advenire rei intelligimus, atque id, quod ante omnia advenire rei intelligimus, ipsi rei ita immediatum esse debet, quam quod maxime. Quare, si anima est forma substantialis corporis, unio animae, et corporis ita immediata esse debet, ut nihil magis [1].

70. Philosophi Catholici, qui theoriam aristotelico-scholasticam impugnant, multa ad definitionem Oecumenicarum Synodorum effugienda comminiscuntur. Hi, quamvis alius aliam viam ingrediatur, omnes tamen in eo consentiunt, quod laudatis Synodis propositum non fuit theoriam scholasticam definire, cunctasque opiniones damnare, quibus illa aliquo, quicumque tandem sit, modo impugnabatur, sed dumtaxat anathemate percellere quosdam suae aetatis errores, quibus unio animae cum corpore verbo ponebatur, re tollebatur [2]. At vero quisquis verba RR. Pontificum attente consideravit, certe vidit illis non damnari dumtaxat aliquem peculiarem errorem, sed veram doctrinam de unione animae, et corporis statui, et definiri, ut « cunctis nota sit fidei sincera veritas, ac praecludatur universis erroribus adytus ». Iam, quoniam sincera veritas Fidei, quam RR. Pontifices declararunt, haec est, animam intellectivam esse formam corporis humani

---

1) « Dicendum quod inter omnia esse est illud, quod immediatius et intimius convenit rebus, ut dicitur in lib. *De Causis*, prop. IV; unde oportet, cum materia habeat esse actu per formam, quod forma, dans esse materiae, ante omnia intelligatur advenire materiae, et immediatius ceteris sibi inesse »; *Qq. dispp.*, q. un. *De Anim.*, a. 9 c. Adde *In lib. II de Anim.*, lect. I, et I, q. LXXVI, a. 7 ad 3, et *In lib. II Sent.*, Dist. XXXI, q. II, a. 1 *sol.* Cf p. 40. not. 1, et vol. II, *Cosmol.*, c. I. art. 5, p. 260-261.

2) Vid Genuensem, *Elem. met.*, Pars III, c. 2, Prop. XXI, Schol., t. III, p. 157 et 158, ed. cit.; Corsinium, *Op. cit.*, *Phys. gen.*, tract. I, disp. IV, c. 4, t. II, p. 114, et 115, et *Phys. part.*, tract. II, disp. IV, c. 3, § 2, et 3, t. IV, p. 211, ed. cit.; Verneium, *De re logica*, lib. II, c. 1, p. 36, not. 1, Napoli 1769; Galluppium, *Lezz.* etc., lez. LXXVI, t. II, p. 156, 157, ed. cit.

per se et essentialiter, a RR. Pontificibus non illa, aut altera opinio illius aetatis, sed illae omnes damnatae sunt, quae animam esse formam corporis *per se et essentialiter*, seu, ut Scholae aiebant, *formam substantialem* negant. Atqui animam esse formam substantialem corporis idem denotat, ac animam ita cum corpore coniungi, ut *esse* suum cum ipso communicet, unamque cum eo completam substantiam efficiat. Ergo omnes opiniones, quae ex anima, et corpore unum *esse*, unamque completam substantiam conflari negant, ab illis RR. Pontificibus damnatas esse tenendum est.

71. Regerit Genuensis: Clemens V in Synodo Vienn. definivit animam informare corpus, hoc est, vitam, et energiam dare corpori, sed nihil statuit de modo, quo anima corpus informat, seu corpori vitam largitur. At primo, quoniam Clemens V non dixit tantum animam esse formam corporis, sed addidit ipsam esse formam corporis *per se*, non vero *per accidens*; atque *essentialiter*, hoc est, secundum essentiam suam, non vero per aliquam suam potentiam, aut operationem, ipse non modo docuit animam esse formam corporis, sed etiam modum significavit, quo est forma corporis, sive, quemadmodum traditur a Scholasticis, *per se et essentialiter*. Secundo, si Clemens V, Genuensis iudicio, definivit animam dare vitam, et energiam corpori, certe doctrinam scholasticam definivit, quia anima secundum Scholasticos est *energia* (ἐντελέχεια) corporis humani, ab eaque idcirco corpus habet *esse* corporis humani, seu vitam, qua corpus humanum est vivum.

72. Corsinius opinatus est Clementem V, et Leonem X adhibuisse voces *formae per se*, *et essentialiter*, non ea mente, ut ullam theoriam scholasticam definirent, sed quia vera, realisque unio animae, et corporis illa tempestate hac loquendi ratione significabatur. Is enim contendit Synodos Vienn., et Later., cum definivere animam esse formam substantialem corporis, non aliud sibi voluisse, quam quod omnes operationes spirituales hominis ab anima rationali promanant, sed non diremisse illam litem, utrum corporeae quoque, nempe cor movere, digerere cibos, aliaque eiusmodi ab eadem anima rationali, an ab alio principio vitali oriantur. Verum Corsinio, aliisque reponimus, si haec licentia Conciliorum verba explicandi haereticis daretur, nullam fore definitionem Synodicam, quam ipsi effugere non possent. Certe, quisquis studio partium non abripitur, negare non potest verba Conciliorum eo sensu intelligenda esse, quo in aetate, qua ipsa habita sunt, accipiebantur. Omnes autem norunt animam rationalem esse formam corporis *per se*, *et essentialiter*, aetate Clementis V, et Leonis X, non aliud significas-

se, quam quod anima rationalis *esse* suum cum corpore communicat, atque unicam completam substantiam cum ipso efficit. Atqui, si corpus *esse* suum ab anima rationali accipit, necesse est, ut operationes vegetativae, quas Corsinius corporeas vocavit, ab eo simul, et ab anima rationali exerantur. Ergo, quoniam Clemens V, et Leo X definivere animam esse formam corporis *per se*, *et essentialiter*, non modo operationes rationales, sed etiam sensitivas, et vegetativas ab anima rationali promanare definivisse dicendi sunt. Adde his, quod, si vera, et realis unio animae, et corporis, ipso Corsinio iudice, a laudatis Pontificibus definita fuit, eorum definitiones secundum theoriam scholasticam intelligendae sunt, quia haec solum, uti ante vidimus, veram, realemque unionem animae, et corporis statuit.

73. Si theoria aristotelico-scholastica de unione animae, et corporis admittatur, nullo negotio intelligere licet, unde influxus ille animae in corpus, et corporis in animam, quem initio innuimus [1], efficiatur. Et sane, quandoquidem anima est forma substantialis corporis, ideo unum est *esse* utriusque, quia forma, ut saepe diximus, est *actus rei*, seu id, quod *esse* dat rei [2]. Atqui operari, uti effatum Scholae fert, sequitur *esse*. Ergo, quoniam unum est *esse* commune animae, et corporis, inde necessario efficitur, ut anima, et corpus in sese invicem effluant, atque ex suis operationibus sese invicem immutent.

ARTICVLVS SEPTIMVS

Opiniones Henrici Gandav., Scoti, et p. Tongiorgii circa theoriam scholasticam modo expositam expenduntur

74. Antequam theoriam scholasticam de unione animae, et corporis deseramus, p. Tongiorgio occurrendum est, qui, dum animam esse formam corporis secundum trium laudatorum Pontificum definitionem tuetur, in hac doctrina explicanda a veritate deflectit, simulque, ni fallimur, allatae definitioni adversatur. Verum, quoniam egregius Iesuita hac in re vestigia Henrici Gandavensis, et Sco-

---

1) Cf p. 16.

2) «Necesse est, s. Thomas ait, si anima est forma corporis, quod animae, et corporis sit unum esse commune, quod est esse compositi» (*Qq. dispp.*, *De Anim.*, a. 1 ad 13). «Vnum est esse, in quo subsistit compositum, et forma ipsa, cum compositum non sit, nisi per formam, nec seorsum utrumque subsistat»; *Contr. Gent.*, lib. II, c. 68. Cf alia loca, quae excripsimus p. 33, not. 3, p. 36, not. 6, p. 40, not. 4.

ti fere pressit, necesse est, ut ab his originem repetamus controversiae, quam cum p. Tongiorgio tractare ingredimur, eorumque opinionem una cum huius opinione excutiamus. Albertus M., s. Thomas, et plerique Doctores Scholae docuerunt animam ita esse formam corporis, ut corpus spectatum quoque, prout est corpus, *esse* suum ab anima accipiat, proindeque non aliam in homine formam, nisi animam inveniri. Ast Henricus Gandav. [1], et post eum Duns Scotus [2] inficiati non sunt animam esse formam, qua corpus vivit, seu, ut aiunt, *animatur*, sed contenderunt agnoscendam praeterea esse in corpore « formam, qua corpus est corpus, aliam ab illa, qua est animatum [3] ». Scotus, cuius nomine haec sententia pervagata fuit, formam, quam corpus, prout est corpus, habet, *corporeitatis*, vel *mixtionis* nuncupavit [4].

75. Iam Tongiorgius opinionem Henrici Gandav., et Scoti ita amplexus est, ut ipsam suae theoriae de constitutione corporis accommodaret. Revera ipse statuit secundum Scotum materiam, quam anima informat, non esse materiam primam, sed corpus organicum, proindeque corpus humanum, prout corpus est, habere *esse* proprium, et distinctum ab *esse* animae; unde corpus humanum existit, antequam animetur ab anima, et, cum ab anima separatur, non ante existere desinit, quam in elementa, ex quibus componitur, resolvatur. At duplici ex capite ab eo dissentit. Primum est, quod Scotus, cum omne corpus ex materia, et forma substantiali componi sentiret, in homine, praeter formam, qua corpus humanum veluti animatur, et constituitur, nempe *animam*, agnovit quoque formam *corporeitatis*, scilicet formam, qua corpus constituitur, prout est corpus. Contra ea, Tongiorgius, quoniam negat omne corpus ex materia prima, et forma substantiali componi, nihilque aliud in constitutione corporis videt, nisi atomos, viresque chymicas, contendit nullam in homine inveniri specialem formam corporis, sed unicam in ipso esse formam, atque hanc esse animam. Alterum, primi veluti corollarium, est, quod Scotus voluit animam dare corpori or-

---

1) *Quodlib.* I, q. 2, et 3.— 2) *In lib. IV Sent.*, Dist. XI, q. 3, a. 2.

3) Scot., *ibid.*

4) Hasce voces Claudius Frassen e schola Scoti explicans, ait: « vocatur *forma mixti*, quia ex mixtione elementorum consurgit; *forma corporeitatis*, quia constituit corpus vivens in esse corporis, antequam constituatur per animam in esse viventis; *forma* tandem *organica*, quia materiam disponit, et ordinat ad animam excipiendam, instrumenta animae parat, et format organa »; *Philosophia Academica*, *Phys.*, Pars III, disp. III, sect. I, q. 4, t. III, p. 123, et 124. Venetiis 1767.

ganico *esse* corporis viventis, quia *esse* suum cum ipso communicat, ita ut unicum sit *esse* corporis animati, ac animae. At Tongiorgius sentit animam dare *esse* corporis viventis corpori organico non ex eo quod *esse* suum cum ipso communicat,sed ex eo tantum, quod corpus pervadens vires suas cum viribus eius permiscet, ita ut *esse* corporis ab *esse* animae in homine distinguatur [1].

76. Iam, ut opinionem p. Tongiorgii de principiis constitutivis corporis iam refutatam [2] hic omittamus, theoria Henrici Gandavensis, et Scoti, tum per se, tum eo modo, quo cl. Iesuita ipsam immutavit, considerata nullo modo defendi potest.

77. Enimvero hi Philosophi nihil sibi cohaerent, eo quod, dum unionem substantialem animae, et corporis verbo fatentur, re omnino tollunt. Sane, quidquid additur rei iam constitutae, nonnisi accidens eius esse potest. Ratio huius pronuntiati est, quod, cum quaelibet res, quae in sua specie constituta est, *esse essentiale* suum habeat, quidquid rei iam constitutae adiicitur, non aliud praestare potest, quam ut ipsam aliquo modo afficiat, sive, quemadmodum Scholae aiunt, *alteret*. Atqui unio, quae non fit secundum *esse substantiale*, sed secundum *alterationem* eius, est, uti alibi ostendimus, unio accidentalis. Ergo inter rem iam constitutam, atque illud, quod ipsi additur, nonnisi unio accidentalis existere potest. Iam, si in constitutione hominis anima informaret corpus *organicum*, anima corpori iam constituto, hoc est corpori,quod suum *esse* essentiale corporis habet,adiiceretur; unde unio inter ipsam, et corpus non foret, nisi accidentalis [3]. At vero ipsimet Scotus, Henricus Gandavensis, et p. Tongiorgius unionem animae, et corporis non esse accidentalem, sed substantialem manifeste, vehementerque profitentur. Illi enim, non secus ac s. Thomas, aliique Scholastici, animam esse formam substantialem corporis docuerunt [4]; hic vero, quamvis vocem *formae substantialis* reiiciat [5], tamen coniunctionem animae cum corpore esse physicam, et substantialem ex industria propugnat [6]. Ergo Henricus Gandav., Scotus, et Tongiorgius, dum unio-

---

1) Cf Tongiorgi, *Op. cit.*, *Psych.*, lib. II, c. 3, art. 3, § 167, et art. 5, § 180 sqq, t. III, p. 83-85, et 89 sqq, ed. cit.

2) Vol. II, *Cosmol.* , c. I, art. 3, p. 238 sqq.

3) « Cuicumque formae, s. Thomas ait, substernitur aliquod ens actu quocumque modo, illa forma est accidens »; *Qq. dispp.*, q. un. *De Sp. cr.*, a. 3 c. Cf p. 37.

4) *LL. citt.*

5) *Op. cit.*, *Psych.*, lib. II, c. 3, art. 5, § 183, t. III, p. 92.

6) *Ibid.*, art. 3, § 162 , p. 80 sqq. P. Tongiorgius , dum negat animam

nem animae cum corpore substantialem verbo profitentur, ipsam re tollunt, quia docent animam informare corpus organicum, hoc est, materiam, quae *esse* corporis iam habet.

78. Haec argumentatio, si ad Henrici, Scotique sententiam referatur, nihil difficultatis prae se fert, cum hi unionem animae cum corpore esse substantialem ex eo deducant, quod anima est forma substantialis corporis. Enimvero, si anima unitur corpori veluti forma substantialis eius, necessario consequitur non esse in corpore admittendam ullam formam corporeitatis, sed animam esse unicam eius formam substantialem, propterea quod, cum cuiuslibet rei unicum sit *esse* substantiale, forma, quae rei dat *esse* substantiale, una etiam in qualibet re esse debet, omnesque aliae formae, quae τῷ *esse* substantiali adiiciuntur, nonnisi accidentales esse possunt [1].

79. Res aliter se habet cum p. Tongiorgio. Hic enim tenet quidem unionem animae, et corporis esse substantialem, non quia putat animam esse formam substantialem corporis, sed quia putat substantiam animae substantiam corporis pervadere, et penetrare, atque hanc compenetrationem animae, et corporis ex eo fieri, quod, cum anima sit toti corpori praesens, vires utriusque ita commiscentur, ut vires compositi humani ab ipsis differentes efficiantur.

---

esse formam substantialem corporis eo saltem modo, quo a Scholasticis intelligitur, asserit, inculcatque non modo unionem animae, et corporis esse physicam, et substantialem, sed etiam animam esse formam corporis *per se*, *immediate*, et *essentialiter*. « Revera anima, ipse ait, dat homini *esse simpliciter*, videlicet esse talem substantiam, non *esse secundum quid*, seu esse aliquod accidentale; unde fit ex anima, et corpore *unum per se*, quia anima est actus, et corpus est potentia ». Itemque composito humano « essentiale est ut corpore, tanquam materia, et anima humana, tamquam forma, coalescat » (loc. cit., § 181, et 182, p. 90, et 91). Iam quid aliud nomine formae substantialis significatur, quam id, quod dat *esse simpliciter* rei, id, quo *substantia* rei constituitur, id denique, quod est actus potentiae, nempe materiae primae, ita ut ex actu, et potentia fiat compositum substantiale?

[1]) « Vnius rei est unum esse substantiale, sed forma substantialis dat esse substantiale. Ergo unius rei est una tantum forma substantialis. Anima autem est forma substantialis hominis. Ergo impossibile est, quod in homine sit alia forma substantialis, quam anima intellectiva »; I, q. LXXVI, a. 4 *sed contra*. Idem alibi inculcans scribit: « . . . impossibile est unius rei esse plures formas substantiales, quia prima faceret ens actu simpliciter, et omnes aliae advenirent subiecto iam existenti in actu, unde accidentaliter advenirent subiecto iam existenti in actu, non enim facerent ens actu simpliciter, sed secundum quid »; *In lib. II De Anim.*, lect. I. Cf I, q. cit., a. 4 c., et *In lib. II Sent.*, Dist. XVIII, q. 1, a. 2 *sol.* Vid. vol. II, *Cosmol.*, c. IV, art. 3, p. 369, et 370.

80. Ast haec ratio explicandi unionem substantialem animae, et corporis, praeterquam quod decretis ss.Patrum ipsum corporis organismum ab anima repetentium adversatur [1], praeclari Philosophi pace, omnino absurda est. Re vera ostensum a nobis est 1° compenetrationem fieri non posse, nisi inter substantias corporeas, quia compenetrari ea dicuntur, quae eumdem locum occupant, locum autem occupare proprium corporis est; 2° huiusmodi compenetrationem non posse naturaliter effici, sed dumtaxat virtute divina, qui unum corpus alterum de loco, quem occupat, naturaliter expellit; 3° si plura corpora naturaliter compenetrarentur, ea in unicam substantiam necessario coalescere [2]. At vero p. Tongiorgius haec tria negat, quippe qui docet 1° animam, et corpus compenetrari; 2° hanc compenetrationem naturaliter fieri; 3° animam, et corpus ita compenetrari, ut substantiae distinctae permaneant.

81. Praeterea p. Tongiorgius unionem substantialem animae, et corporis, quam admittere, tuerique profitetur, sartam, tectamque haud relinquit. Nam, si anima, et corpus, dum naturaliter compenetrantur, duae substantiae distinctae in homine manent, profecto unaquaeque illarum *esse* sibi proprium habet. Atqui inter duas res, quae singulae proprium *esse* habent, nonnisi accidentalis unio existere potest, quia unio substantialis fit secundum *esse* substantiale eorum, quae uniuntur. Ergo unio animae, et corporis in homine, prout a p. Tongiorgio explicatur, est accidentalis, non vero substantialis.

82. Neque unio substantialis animae, corporisque ex eo enasci potest, quod substantia animae substantiam corporis pervadens vires suas cum eius viribus commiscet. Namque commixtio virium animae, et corporis, prout a p. Tongiorgio exponitur, absurda nobis videtur. Re vera, quoniam vires in qualibet re ab eius substantia promanant, haud possibile est ex diversis viribus animae, et corporis inter se commixtis vires exurgere, quae ab utriusque differunt, nisi diversae substantiae, a quibus illae vires promanant, in unicam completam substantiam coalescant. Atqui unio, quam p. Tongiorgius inter animam, et corpus ponit, eiusmodi est, ut anima, et corpus in unicam substantiam non coalescant. Ergo vires animae, et corporis ita inter sese permisceri non possunt, ut ex ipsis vires efficiantur, quae ab utrisque differunt.

83. Quod si p. Tongiorgio demus diversas vires animae, et corpo-

---

1) De hac re inferius.

2) Cf vol. II, *Cosmol.*, c. II, art. 2, p. 313 sqq.

ris eo, quo ipse opinatur, modo inter se misceri, ipse explicare nobis debet, utrum vires, quae ex permixtione efficiuntur, animae, an corpori, an utrique, tanquam subiecto, inhaereant; hae enim, cum sint accidentia, exurgere non possunt, nisi in aliqua substantia, quae est ipsarum subiectum. Iam perspicuum est hanc substantiam esse non posse aut solam substantiam corporis, aut solam substantiam animae, aut utramque. Certe repugnat ipsam esse aut solam substantiam animae, aut solam substantiam corporis. Nam cuilibet substantiae non aliae vires inhaerere possunt, quam quae naturae eius consentaneae sunt, quia vires substantiae ab ipsa substantia emanant. Atqui vires, quae ex permixtione virium animae, et corporis in homine efficiuntur, p. Tongiorgii sententia, differunt a viribus animae, et corporis, quae permiscentur. Ergo illarum nec sola substantia animae, nec sola substantia corporis subiectum esse quit. Nec possibile est subiectum illarum virium esse utramque substantiam animae, et corporis. Etenim dici non potest substantias animae, et corporis esse subiectum virium, quae ex permixtione virium utriusque efficiuntur, nisi ipsae in unicam substantiam coalescere quoque dicantur. Atqui p. Tongiorgius animam, et corpus per compenetrationem in unicam substantiam haud coire, sed duas substantias distinctas manere aperte docet [1]. Ergo subiectum virium, quae ex commixtione virium animae, et corporis in homine exurgere dicuntur, utraque substantia animae, et corporis esse nequit. Iam, si non est in homine quidquam, quod subiectum harum virium esse quit, has vires in homine non inveniri pro certo habendum est, quia vires sine subiecto, in quo inhaerent, ut modo diximus, existere repugnat.

84. Ex quo vides non posse admitti permixtionem virium animae, et corporis in homine, nisi permixtio utriusque substantiae simul admittatur. Ast haec mixtio, ut s. Thomas advertit, inter animam, et corpus fieri nequit. Namque ea, quae inter se miscentur, secum invicem *alterari* oportet; sed anima, utpote immaterialis, alterari nequit; ergo anima et corpus permisceri nequeunt, ut unitatem hominis constituant [2]. Hinc antiquus Auctor *Disput. de Anima*, quae s. Gregorio Taumaturgo falso tribuitur, sapienter advertit theoriam de mixtione animae, et corporis nonnisi cum materialismo posse componi, quia, si anima « cum corpore mixta,

1) *Op. cit.*, lib., et c. citt., art. 3, § 161, p. 80.
2) *Contr. Gent.*, lib. II, c. 56, n. 1 et 2.

confusaque est, e propria ratione deiecta multis partibus constabit, nec simplex erit [1]».

85. P. Tongiorgius, ut suam de mixtione virium animae, et corporis theoriam aliquo exemplo declararet, ad chymicas combinationes confugit. Compertum enim est, cum proprietates substantiarum simplicium per chymicas combinationes inter se permiscentur, proprietates inde exurgere, quae a proprietatibus substantiarum simplicium omnino differunt; puta proprietates *chloruri aurei* differunt tum a proprietatibus *chlori*, tum a proprietatibus *auri*, ex quarum combinatione efficiuntur. Verum Philosophus Iesuita hoc exemplo causam suam peiorem efficit. Namque ipse, secundum plerosque systematis chymici defensores, dum statuit ex diversis proprietatibus substantiarum simplicium per chymicas combinationes proprietates effici, quae ab utrisque differunt, una docet in quolibet corpore mixto non esse unicam substantiam, sed tot substantias, quot sunt corpora simplicia, ex quibus mixtum componitur, neque in ipso inveniri ullam formam physicam, sed ad summum aliquam formam late sumtam, seu formam, quae ex ordine partium coalescentium exurgit [2]. Iamvero, sicut ex eo, quod proprietates substantiarum simplicium in constitutione mixti inter se miscentur, atque ex mixtione novae exurgunt, concludendum non est ipsas substantias simplices in unicam substantiam completam coalescere; ita, etiamsi detur Tongiorgio in constitutione hominis vires animi, et corporis inter se misceri, novasque sui generis vires ex illarum mixtione fieri, statui non potest animam, et corpus in homine secundum substantiam, sive, ut ait, *essentialiter* uniri. Accedit, quod p. Tongiorgius animam rationalem esse formam corporis *immediate* non inficiatur, quin etiam inculcat. Atqui, si anima, et corpus inter se unirentur per mixtionem suarum virium, anima dici non posset forma corporis *immediate*, quia aliquid non potest esse forma alterius *immediate*, nisi cum ipso non modo secundum actionem, sed etiam secundum *esse* coniungatur [3]; coniunctio autem plurium substantiarum per mixtionem suarum virium fit secundum actionem, non vero secundum *esse*. Ergo, si anima ratio-

---

[1]) § 4, Inter *Opp. s. Gregor. Taumat.*, p. 44, ed. Vossius, Parisiis 1622. Hunc librum esse supposititium inter nuperos eruditos convenit, e quibus consulere satis est Gallandi, t. III, Prolegom., n. 6, et Lumper, Pars XIII, sect. V, p. 306, August. Vindel. 1799.

[2]) Ibid., § 182, p. 91. — [3]) Cf p. 46, not. 1.

nalis coniungeretur cum corpore per mixtionem virium, certe cum eo immediate non coniungeretur.

86. Quae cum ita sint, p. Tongiorgius perperam, ni fallimur, sibi persuadet unionem substantialem animae, et corporis posse ex eo constitui, quod anima, corpus pervadens, vires suas cum viribus corporis permiscet.

87. Quod si theoria huius Philosophi unionem substantialem animae et corporis in homine re vera tollit, ipsa unitatem *naturae*, et *personae* in homine etiam tollere dicenda est; siquidem, uti ante ostendimus, sublata unione substantiali animae, et corporis in homine, unitas naturae, et personae in eo una tollitur. Ceterum hoc ex iis ipsis, quibus p. Tongiorgius suam sententiam exponit, comprobari potest. Namque p. Tongiorgius docet corpus, etsi ab anima penetretur, illud tamen *esse* retinere, quod ante coniunctionem sui cum anima habebat, corporisque operationes, quamvis permisceantur cum operationibus animae, nihilominus ab ipso corpore, veluti a principio sui, promanare. Atqui id, quod in re est principium essendi, atque operandi, natura vocatur. Corpus igitur in homine naturam propriam, distinctamque a natura animae habet. Praeterea p. Tongiorgius censet corpus non habere aliam subsistentiam, nisi illam, quam ipsum ante coniunctionem sui cum anima habebat, quamque, postquam anima ab eo separata est, retinet. Atqui id, quod per se subsistit, *suppositum*, vel *persona* vocatur. Ergo corpus in homine proprium, distinctumque a persona animae suppositum habet. Itaque theoria P. Tongiorgii, sicuti animae propriam naturam, propriamque personam, ita corpori propriam naturam, propriumque suppositum relinquit. Sed ex duabus rebus, quae propriam naturam, propriumque suppositum habent, una natura, unumque suppositum constitui nequit [1]. Ergo theoria p. Tongiorgii unitatem naturalem, et personalem hominis tollit.

88. Lubet totam demonstrationem claudere aureo loco s. Thomae, in quo contra Avicebronum, laudatorum Philosophorum praecessorem, haec controversia clare exponitur, et dirimitur. « Oportet, ait, secundum praemissa docere, quod una, et eadem forma substantialis sit, per quam hoc individuum est hoc aliquid, sive substantia, et per quam est corpus, et animatum corpus, et sic de aliis. Forma e-

[1]) « Nunquam invenitur, s. Thomas scribit, ex duabus naturis manentibus fieri unam, eo quod quaelibet natura est quoddam totum; ea vero, ex quibus aliquid constituitur, cadunt in ratione partis »; *Contr. Gent.*, lib. IV, c. 35, n. 4.

nim perfectior dat materiae hoc, quod dat forma minus perfecta, et adhuc amplius. . . Vnde anima non solum facit esse substantiam, et corpus, quod etiam facit forma lapidis, sed etiam facit esse animatum corpus. Non ergo sic est intelligendum, quod anima sit actus corporis, et quod corpus sit eius materia, et subiectum, quasi corpus sit constitutum per unam formam, quae faciat ipsum esse corpus, et superveniat ei anima faciens ipsum esse corpus vivum, sed quia ab anima est, et quod sit, et quod corpus sit, et quod sit corpus vivum [1]».

89. Doctrina Henrici Gandav., et Scoti de unione animae, et corporis tum ipsa in se, tum illo modo, quo a P.Tongiorgio immutata, defensaque est, non solum veris anthropologiae pronuntiatis adversatur, sed etiam cum definitionibus ante recitatis Clementis V, Leonis X, et Pii IX parum, aut nihil, ni fallimur, consentiunt. Etenim secundum hasce definitiones anima *est per se*, *essentialiter*, et *immediate* forma corporis. Atqui, ut modo ostendimus, Henricus Gandavensis, Scotus, et Tongiorgius, si non verbo, certe re docent animam esse formam corporis *accidentaliter*, et *mediate*. Ergo tam Henrici Gadav., et Scoti, quam Tongiorgii de unione animae, et corporis placita cum recitatis trium Summorum Pontificum definitionibus, ni fallimur, haud consentiunt.

90. Restat, ut exsolvamus potiora argumenta, quae laudati Philosophi pro sua sententia attulerunt, praetereaque illa, quae Tongiorgius ad vim definitionum pontificiarum vitandam excogitavit.

Ob. Henricus Gandav.: Forma non potest dare rei *esse* oppositum illi, quod ipsa habet, quia causa formalis, cum sit intrinseca rei, dat ipsi *esse* suum, non vero alienum. Atqui *esse* corporis, prout corpus est, atque *esse* animae sibi invicem opponuntur, cum sint diversae naturae, nempe illud materiale, extensum, divisibile, et corruptibile, hoc autem immateriale, inextensum, indivisibile, atque incorruptibile. Ergo anima nequit esse forma corporis, prout corpus est.

91. Resp. *Dist. mai.* Nisi illud *esse* contineat in se *virtute*, *conc. mai.*, secus, *neg. mai. Dist.* etiam *min.*, *esse* animae, atque *esse* corporis sunt diversae naturae, prout seorsum existunt, *conc. min.*, prout ad hominem constituendum coniunguntur, *neg. min.* Ergo etc., *neg. conseq.* Quo ratio prioris distinctionis intelligatur, memoria repetendum nobis est seriem naturarum creatarum ita esse comparatam, ut natura superior ea, quae in caeteris naturis ei

[1]) *In lib. II De Anima*, lect. I. Cf *Qq. dispp.*, q. un. *De Sp. creat.*, a. 3 ad 14.

subiectis *actu* inveniuntur, *potestate* contineat, quia quidquid virium in natura inferiori est, perfectiori modo in superiori inveniatur oportet. Iamvero, quoniam anima humana est natura superior corpore, ad quod informandum destinatur, oportet, ut ipsa *esse* corporis in se *virtute* contineat [1]. Eapropter tenendum est 1°, quamvis corpus, prout corpus est, et anima sint diversae naturae, tamen animam *esse suum* cum ipso communicare, quia ipsa *esse*, quod corpus actu habet, in se *potestate* continet [2]; 2° *esse* animae, et corporis, quod anima informat, esse idem substantia, et diversum dumtaxat modo, quippe quod in corpore est veluti in subiecto, quod ab anima perficitur, atque in anima, prout est principium, quod corpus perficit, nempe quod materiam ad naturam corporis elevat [3]. Ratio autem secundae distinctionis satis perspicua est; quia, cum anima, et corpus, quod ab anima informatur, speciem hominis constituant, atque unicum sit *esse* cuiuslibet speciei, anima, et corpus, prout sunt principia hominis, partes eiusdem naturae sunt [4]. Soluta argumentatione Henrici Gandav., tacendum non est ipsam posse contra eum perbelle retorqueri hoc modo: Forma non potest rei dare *esse* oppositum illi, quod ipsa habet. Atqui *esse* corporis, non solum prout corpus

---

1) Cf vol. II, *Cosmol.*, c. IV, art. 3, p. 372, et ibid., not. 3.

2) « Licet anima non habeat corporeitatem in actu, habet tamen virtute, sicut sol calorem »; *Qq. dispp.*, q. un. *De Sp. cr.*, a. 3 ad 16.

3) « Potest autem, s. Thomas ait, obiici, quod substantia intellectualis esse suum materiae corporali communicare non possit, ut sit unum esse substantiae intellectualis, et materiae corporalis: diversorum enim generum est diversus modus essendi, et nobilioris substantiae nobilius esse. Hoc autem convenienter diceretur, si eodem modo illud esse materiae esset, sicut esse substantiae intellectualis; non est autem ita; est enim materiae corporalis, ut recipientis, et subiecti ad aliquid altius elevati; substantiae autem intellectualis ut principii, et secundum propriae naturae congruentiam. Nihil igitur prohibet substantiam intellectualem esse formam corporis humani, quae est anima humana »; *Contr. Gent.*, lib. II, c. 68.

4) « Quod autem, idem sanctus Doctor ait, obiicitur, formam, et materiam in eodem genere contineri, non sic verum est, quasi utrumque sit species unius generis, sed quia sunt principia eiusdem speciei. Sic igitur substantia intellectualis, et corpus, quae seorsum existentia, essent diversorum generum species, prout uniuntur, sunt unius generis, ut principia » (ibid., c. 69) Alibi ait: « Dicendum quod forma non est in aliquo genere; unde cum anima intellectiva sit forma hominis, non est in alio genere, quam corpus, sed utrumque est in genere animalis, et in specie hominis per reductionem » (*Qq. dispp.*, q. un. *De Anim.*, a. 2 ad 10). Hoc idem s. Thomas ex eo patefieri monuit, quod anima, et corpus non sunt duae naturae, sed duae partes unius naturae. « Cum, ait, ex anima, et corpore fiat unum, neque corpus, neque anima natura dici potest, quia utrumque est pars unius naturae »; *Contr. Gent.*, lib. IV, c. 35, n. 4.

est, sed etiam prout organis instruitur, est oppositum τῷ *esse* animae. Ergo anima non solum corporis, prout corpus est, sed etiam corporis organis instructi forma substantialis esse nequit. Quaenam porro sit convenientia inter animam, et corpus, ut unicam substantiam completam efficere possint, infra dicemus. In praesentia liceat nobis cum s. Thoma concludere his verbis: « Dicendum, quod hoc, quod anima differt a corpore ut corruptibile ab incorruptibili, non tollitur, quin sit forma eius, ut ex supradictis patet; unde sequitur quod immediate uniatur [1] ».

92. Ob. Scotus: « Forma animae non manente, manet corpus », quia cadaver antequam in elementa, ex quibus corpus componitur, resolvatur, est verum corpus. Atqui corpus humanum, abscedente anima, non potest remanere verum corpus, nisi praeter formam animae, per quam est corpus vivum, habeat aliam formam, per quam est simpliciter corpus, scilicet formam corporeitatis. Ergo « universaliter in quolibet animato necesse est ponere illam formam, qua corpus est corpus, aliam ab illa, qua est animatum [2] ».

93. Resp. *Dist. mai.* Manet corpus eiusdem speciei, ac antea erat, *neg. mai.*, alius speciei, *conc. mai.*; ad probationem autem quod attinet, *dist.*, cadaver est verum corpus diversae speciei, ac corpus humanum, *conc.*; eiusdem speciei, *neg.*; *neg. min.*; *neg. conseq.* Si testimonio sensuum fidem adiungamus, corpus mortuum eiusdem speciei, ac vivum, nobis se prodit, quippe quod in illo, antequam dissolvatur, eadem ac in isto accidentia, puta figura, magnitudo, aliaque id genus, conspiciuntur. Verum hac in re non sensus, sed ratio consulenda nobis est; quia, uti ante diximus [3], sensus nonnisi exteriora accidentia rei nobis patefacit, principia autem, ex quibus res constituitur, perspicere proprium est rationis. Iam, si rationem parumper consuluerimus, rem aliter se habere facile nobis persuadebimus. Enimvero nemini dubium esse potest, quin vita corporis organici ab *esse* eiusdem corporis promanet, quia *esse* in qualibet re est principium cunctarum operationum eius. Quocirca corpus vivens non potest vita expoliari, et mortuum, seu cadaver fieri, nisi suum *esse* amittat [4]. Amittere autem suum *esse* non

---

1) *Qq. dispp.*, q. un. *De Sp. cr.*, a. 3 ad 8. Cf ibid., a. 2 ad 16.

2) *In lib. IV Sent.*, Dist. X, q. 3.

3) Vol. II, *Cosmol.*, c. I, art. 3, p. 240.

4) Apposite B. Albertus M.: « . . . et ideo corpus amittit nomen, et rationem suam, quando expirat ab eo anima. . . Et ideo, separata anima ab huiusmodi corpore, corpus non erit iam habens esse et nomen » (*De Anim.*, lib. II, tract. I, c. 3). Vnde, « Cadunt, aiebat s. Augustinus, corpora mo-

potest, nisi aliud acquirat, quia corruptio unius, uti ante ostendimus[1], generationem alterius necessario secum fert. Itaque haud possibile est corpus vivum fieri cadaver, seu corrumpi, nisi *esse*, quod habet, amittat, novumque adipiscatur [2]. Quandoquidem vero forma est illud, quod dat *esse* rei, concludendum est corpus humanum, omneque corpus vivum in universum ex eo corrumpi, seu cadaver fieri, quod formam corporis viventis amittit, novamque formam cadaveris adquirit. Praeterea indubium est, cum corpus vivum in cadaver, seu corpus mortuum evadit, eius vires mutari, quia vires, quibus actiones vitales exercentur, in eo evanescunt, viresque propriae corporis inorganici exurgunt. Atqui vires corporis pertinent ad formam eius, quia forma est principium activum corporis. Ergo nova forma in cadaver inducitur. Haec autem nova forma, seu forma cadaveris in corpus vivum, quod corrumpitur, inducitur a causis externis, quae illud circumdant, suaque actione immutant. Et sane « quidquid, nuperus Physiologus ait, corpora viventia circumdat, eorum destructionem molitur. Nam corpora inorganica in corpora organica aliquid perenniter agunt, ipsaque corpora organica mutuam in sese actionem exercent [3] ». Ex quibus omnibus intelligis, quomodo cadaver, seu corpus mortuum possit esse verum corpus, licet non humanum, quin confugiatur ad theoriam de forma corporeitatis, quae cum unitate naturali, et personali hominis componi nequit.

94. Inst. recentes, qui theoriam Henrici Gand. et Scoti secundum atomismi placita propugnant: In corpore mortuo, seu cadavere eadem, ac in vivo, remanet structura, eademque remanent accidenti, quae structuram consequuntur. Atqui identitas structurae organicae, accidentiumque in corpore mortuo, et vivo explicari non potest, si dicatur corpus organicum, cum vita expoliatur, novam formam corporis adquirere, quam, antea non habebat, quia, mutata for-

riendo, nam et a cadendo cadavera nuncupantur »; *De Civ. Dei*, lib. XX, c. 10. Cf *Serm.* CCXLI, c. 1, n. 2.

[1]) Cf vol. II, *Cosmol.* c. I, art. 5, p. 266.

[2]) « Et inde est, quod, recedente anima, non remanet idem corpus specie, nam oculus, et caro in mortuo non dicuntur, nisi aequivoce, ut patet per Phil.um septimo *Met*. Recedente enim anima, succedit alia forma substantialis, quae dat aliud esse specificum, cum corruptio unius non sit sine generatione alterius » (*In lib. II De Anim.*, lect. I). Quod innuerat etiam B. Albertus his paucis: « . . . et ideo mortuus homo non est homo, neque caro eius est vera caro, sed potius corruptum a carne hominis »; *ibid.*

[3]) Bichat, *Recherches physiologiques sur la vie, et la mort*, Part. I, art. I, Paris 1822.

ma, oporteret mutari cum structuram organicam, tum accidentia, quae structuram consequuntur. Ergo dicendum est corpus ipsum corrumpi, et fieri cadaver non ex eo quod, amissa forma corporis viventis, adquirit formam corporis mortui, sed ex eo quod retinet formam corporeitatis, quam, praeter formam viventis, habebat.

95. Resp. *Dist. mai.* Remanent eadem structura, eademque accidentia ratione *materiae*, *conc. mai.*, ratione *formae*, *neg. mai.*; *neg. min.*; *neg. conseq.* Cum structura organica, omnesque affectiones, quae ipsam consequuntur, ad extensionem corporis spectent, manifestum est solam identitatem principii, a quo extensio pullulat, seu principii materialis, sufficere, ut identitas structurae organicae, affectionumque ipsam consequentium in cadavere, atque in corpore vivo explicetur. Ad id declarandum exemplo carbonis uti possumus. Nam, cum rami arboris in calcem reducuntur, carbones, qui ex reductione arborum in calcem fiunt, eandem structuram, ac ipsi rami arboris, prae se ferunt. Atqui defensores systematis atomici docent, cum ex ramis arboris carbones efficiuntur, ipsa elementa materialia ligni mutari. Ergo, si sibi cohaerere velint, ex eo quod cadaver eamdem, ac corpus vivum, structuram organicam praesefert, inferre non possunt formam cadaveris oportere esse eamdem, ac formam corporis viventis. Quare illud pro certo habendum est, quod s. Thomas sanxit: « Corpus mortuum . . . non est idem simpliciter, sed secundum quid, quia est idem secundum materiam, non autem idem secundum formam [1] ».

96. Postremo loco demonstrandum nobis est p. Tongiorgium frustra in eo adlaborare, ut sese a definitionibus Ecclesiae expediat. Hic pertendit Ecclesiam definiisse quidem animam rationalem esse formam corporis, sed nihil de diversis modis sanxisse, quibus ipsam esse formam corporis a Scholasticis tradebatur. Id probat hoc modo: Omnis definitio Ecclesiae eo sensu accipienda est, quo ipsam auctores ab Ecclesia damnati impugnant. Atqui auctores ab Ecclesia damnati, nempe Averroistae, non aliud negabant, nisi animam rationalem esse formam corporis. Ergo Ecclesia non aliud definiisse censenda est, nisi animam rationalem esse formam corporis. Ex quo concludit, quoniam ipse tuetur animam rationalem esse formam corporis, nihilque aliud negat, nisi ipsam esse formam substantialem, sive se habere ad corpus veluti formam ad materiam, sententiam suam allata definitione minime impugnari [2].

---

[1]) 3, q. L, a. 5 ad 1.

[2]) *Op. cit.*, lib., et c. citt.; § 185, p. 93.

97. Iam nos p. Tongiorgio haec reponi posse putamus: 1° Ecclesia procul dubio illos dumtaxat haereticos damnavit, qui animam rationalem esse formam corporis negabant. At, si haeretica tantum dicenda est theoria, quae negat animam rationalem esse formam corporis, falsa, et periculi plena habenda sunt cuncta systemata, quibus definitio Ecclesiae ita explicatur, ut illa theoria re ipsa negetur. Iam huiusmodi, ni fallimur, est doctrina p. Tongiorgii. Etenim 1° si anima rationalis non esset principium, ex quo *esse* organicum corporis constituitur, ipsa, uti ostendimus, dici non posset, secundum definitionem Ecclesiae, forma corporis *per se essentialiter*, et *immediate*. 2° Ecclesia in Conciliis Viennensi, et Lateran. per Summos Pontifices non damnavit tantum errorem Averroistarum, sed, capta ab ipso occasione, nulliusque auctoris mentione facta, veram de unione animae, et corporis doctrinam definivit, ut *universis erroribus adytus* praecluderetur. Quare non modo opinio Averrois, sed omnes opiniones, quae doctrinam de unione animae, et corporis, in laudatis Conciliis definitam, si non verbo, re negant, illi errores esse dicendi sunt, quibus Ecclesia adytum praecludere voluit.

98. Instat p. Tongiorgius hoc modo: Ecclesia in Synodis Vienn., et Later. a voce *substantialis* fortasse abstinuit, ne ii Scholastici, qui animam rationalem esse formam *substantialem* censebant, sententiam suam ab Ecclesia definitam fuisse gloriarentur [1].

99. Sed 1° commentitia est causa, ob quam laudatas Synodos a voce *substantialis* abstinuisse ipse voluit; nihil enim de hac re historia illarum Synodorum tradit. 2° Synodi Vien., et Later. animam rationalem esse formam corporis iis verbis significarunt, quae nonnisi formae substantiali convenire possunt. Ipsae enim non dixerunt tantum animam intellectivam, sed *substantiam* animae intellectivae esse formam corporis, eamque esse formam *essentialiter*, et *per se*. Iam animam rationalem esse formam substantialem corporis, uti ex notione formae substantialis patet, non aliud sibi vult, quam quod anima est forma corporis secundum *substantiam*, seu *essentiam*, et *per se*, non vero *secundum accidens*. Etenim forma alicuius rei secundum *substantiam*, seu *essentiam*, et *per se* dici non potest, nisi illud, quod dat *esse* rei, seu quo res est id, quod est. Atqui illud, ex quo res *esse* suum accipit, dicitur *actus* primus, seu forma substantialis eius, atque illud, quod *esse* ab alio accipit, dicitur materia prima, seu potentia eius. Ergo, si anima humana est forma corporis secundum essentiam, et per se, tenendum est ipsam, aliter ac p. Tongiorgio

1) Ibid., § 186, p. 94.

placet, se habere ad corpus, veluti formam ad materiam, atque actum ad potentiam, sive, ut Scholae aiunt, esse formam substantialem corporis [1].

100. Pergit idem Philosophus: Scholae Catholicae post definitionem Synodorum Vien., et Later. a suis diversis sententiis tuendis haud supersederunt, quia nulla ipsarum ab his Synodis propriam sententiam vel damnatam, vel comprobatam existimavit. Immo non modo eaedem, ac antea, sententiae Scholasticorum usque ad nostram aetatem viguere, sed novae quoque identidem prolatae sunt, quin Ecclesia vocem adversus illas extolleret, aut in erroris suspicionem apud catholicos inciderent [2].

101. Verum his quoque observationibus p. Tongiorgius nullum patrocinium sententiae suae conciliasse nobis videtur. Nam 1° diversae opiniones Scholasticorum, ni fallimur, in eo consentiebant, quod anima est forma substantialis corporis, seu forma, quae, ut ipsemet Scotus aiebat post s. Augustinum [3], dat *esse simpliciter* corpori [4]; Tongiorgius autem negat, pernegatque animam posse dici formam corporis hoc sensu, quod corpus *esse* suum ab ea accipiat. Quare, etiamsi nullam sententiam Scholasticorum a Conciliis, et Pontificibus damnatam fuisse Tongiorgio concedatur, inde concludi nequit eius sententiam quoque ab illa damnatione esse immunem. 2° Veritati historicae consentaneum non est, nullam scholam Catholicam usam esse definitione illarum Synodorum, ut suam sententiam comprobaret. Etenim omnes Catholici, qui usque ad nostram aetatem sententiam aristotelico-scholasticam de unione animae, et corporis amplexi sunt, illam definitionem protulere, atque Catholici, qui illam impugnarunt, in eo, uti ante diximus, vehementer adlaborarunt, ut doctrinam scholasticam illa definitione designatam haud fuisse probarent. 3° Mirum non est Ecclesiam per multos annos haud reclamasse contra recentium opiniones de unione animae, et corporis, quibus animam rationalem esse formam substantialem corporis negatur. Namque Ecclesia, postquam aliquam doctrinam

---

1) Certe s. Thomas, qui, nemine diffitente, docuit animam esse formam substantialem corporis, iisdem loquendi modis usus est, siquidem dixit animam esse formam corporis *secundum essentiam animae intellectualis* (*Qq. dispp.*, q. un. *De anim.*, a. 9 ad 11), eique uniri *per se*, et *immediate*; *ibid* ad 18.

2) *Op. cit.*, ibid., § 186, p. 94.

3) « Tota vita corporis est anima » (*De lib. arb.*, lib. II, c. 16, n. 41). « Vivit corpus meum de anima mea »; *Conf.*, lib. X, c. 20, n. 29.

4) Loc. cit.

definivit, non solet errores damnare, qui identidem contra illam exurgunt, nisi cum gravis causa existat. Quod quidem in re, de qua agimus, factum est ; siquidem Pius IX nuper, ut vidimus, opiniones Guntheri, eiusque discipulorum, quibus doctrina a Synodis Vien., et Later. definita labefactatur, iterum, iterumque damnavit.

CAPVT TERTIVM

Vtrum in homine sint plura principia formalia, seu plures animae, an una anima rationalis

102. Haec quaestio nonnullis fortasse supervacanea videri potest, nam, cum demonstratum sit animam rationalem esse formam substantialem corporis, pro demonstrato habendum quoque est ipsam esse unicum principium formale, quod homini inest. Enimvero, si anima rationalis est forma substantialis corporis, oportet ipsam esse principium, a quo corpus est, ac operatur; forma enim substantialis est id, quod rei dat *esse* ac operari. Atqui corpus humanum vegetat, et sentit. Ergo anima rationalis debet esse principium non solum, quo homo intelligit, sed etiam quo vegetat, et sentit [1].

103. At, quamvis res ita se habeat, operae tamen pretium esse arbitramur eamdem quaestionem ventilare sub hac altera forma, utrum *unum, an multiplex principium formale* in homine sit, tum

[1]) « Si ponamus, ait s. Thomas, animam corpori uniri sicut formam, omnino impossibile videtur, plures animas per essentiam differentes in uno corpore esse » (I, q. LXXVI, a. 3 c.). Idem Aquinas (*ibid.*, a. 1), quoniam ipsa anima, quae est principium, quo intelligimus, est quoque principium, quo vegetamus, et sentimus, inde confecit animam intellectivam esse formam corporis. « Illud, scribit, quo primo aliquid operatur, est forma eius. . . Manifestum est autem, quod primum, quo corpus vivit, est anima . . . Anima enim est primum, quo nutrimur, et sentimus, et movemur secundum locum, et similiter quo primo intelligimus. Hoc ergo principium, quo primo intelligimus, sive dicatur intellectus, sive anima intellectiva, est forma corporis ». Qua in re sanctus Doctor principium non petit. Namque adversus illos, qui sentiebant animam esse formam substantialem corporis, sed negabant esse idem principium, quo homo vegetat, et sentit, hoc posterius ex priori fluere demonstravit, quia, si anima rationalis est forma substantialis corporis, ea debet esse unicum principium, quo homo intelligit, sentit, et vegetat. E contrario illis, qui concedebant animam rationalem esse unicum principium, quo homo intelligit, sentit, et vegetat, sed inficiabantur ipsam esse formam substantialem corporis, obiecit unum ab altero fluere, quia anima ex eo, quod est principium, quo homo non solum intelligit, sed etiam sentit, et vegetat, est forma substantialis corporis.

quod quaestio hac forma inter recentes agitata est, atque adhuc agitatur, tum ut res tanti momenti uberius declaretur, firmiusque stabiliatur.

ARTICVLVS PRIMVS

Opiniones veterum, recentiumque de hac quaestione recensentur

104. Inter Philosophos antiquos disputatum est, utrum in homine sit unicum principium, quo ipse intelligit, sentit, et vegetat, an duo, quorum uno intelligit, altero autem sentit, et vegetat, an denique tria, quorum uno intelligit, altero sentit, tertio denique vegetat. De Hippocratis Coi, a quo initium huius controversiae duci solet, sententiae nihil liquet; unde, observante Peisseo [1], factum est, ut in recenti aetate quisque eum in suam sententiam pertraheret [2]. Minus obscura, sed non omnino certa est sententia Platonis. Hic enim, quemadmodum plerisque antiquis, et recentibus, ob nonnulla *Timaei*, *Phaedri*, et *Reipublicae* loca visum est, sensit 1° tres animas in corpore humano existere, quarum prima, nempe *rationalis* [3] habet sedem in capite, altera, nempe *irascibilis* [4] in pecto-

---

[1]) Peisse, *La médecine, et les médecins*, Paris 1857.

[2]) Nupera schola Monspelliensis medicinae, cum tueatur, ut inferius dicemus, in homine, praeter animam rationalem, esse *principium vitale*, a quo cuncta phaenomena sensibilitatis, et vegetationis promanant, Hippocratem huius duplicis principii, nempe, ut aiunt, diodynamismi auctorem fuisse pro virili contendit (vid. praesertim Lordat, *Rappel des principes doctrinaux de la constitution de l' homme énoncès par Hippocrate*, p. 29 sqq, Montpellier 1857). Hinc sub imagine Hippocratis, quae in aula Facultatis Med. erecta est, legitur haec inscriptio: *Hippocrates olim Cous, nunc Monspelliensis.* At futilia esse momenta, quibus Monspellienses hanc sententiam Hippocrati tribuunt, a multis hodiernis demonstratum est (vid. prae caeteris Malgaigne, *De la valeur des traditions de l' École de Montpellier*, in Ephem. *Revue médico-chirurgicale de Paris*, Paris, Juil. 1854), et Bouillier (*Du principe vitale, et de l' âme pensante*, etc., c. 4, p. 57 sqq, Paris 1862). His praeiverat Salmasius in suis *ad Epictet. Comment.*, ubi ait: « Nullibi certe (*Hippocrates*) de anima scripsit eam in duas, aut tres partes dividi, unde colligatur eas partes totidem videri debere substantias esse, vel formas separatas » (p. 175, Lugd. Batav. 1640). Hoc quidem vel ex eo tantum colligi potest, quod anima, Hippocratis iudicio, non est aliud, nisi *aer*, seu *spiritus* per totam rerum universitatem disseminatus, qui primo cerebrum pervadit, dein per ipsum in ceteras partes corporis diffunditur; qua de re videsis Chauvet, *Cous Hippocrates qualis fuerit inter Philosophos*, c. 7, § 3, p. 22 sqq, Caen 1855, et Luppi, *Sur la philos., et la physiol. d' Hippocrate*, in Ephem. *Gazette médicale de Paris*, Dec. 1860.

[3]) Τὸ λογιστικόν. — [4]) Τὸ θυμοειδές.

re, tertia denique *concupiscibilis* [1] subter praecordia [2]; 2° Animas *irascibilem* et *concupiscibilem* esse veluti duas partes animae *mortalis*, quae est verum *principium vitale* corporis ab anima rationali, et immortali distinctum. 3° Corpus per se cum animabus irascibili, et concupiscibili, et per has cum rationali coniungi [3].

105. Fuere inter antiquos, qui hanc doctrinam iam a Pythagora, eiusque discipulis fuisse excultam, atque ab eis in platonicam philosophiam derivasse opinati sunt [4]. Verum post Porphyrium, Alcinoum, Chalcidium, aliosque veteres platonicae philosophiae studiosos nonnulli recentes pro virili parte contendunt Platonem unicam animam in homine admisisse, et, cum in eo tres partes, seu species numeravit, non aliud, nisi diversas potentias animae designasse [5]. Hi nituntur nonnullis locis *Theaeteti*, *Cratyli*, et *Phaedonis*, in quibus Plato docuit animam totum corpus pervadere, atque ex eo, quod corpus pervadit, ei vitam, motumque largiri, ita ut anima sit unicum principium, quo corpus vivit, et movetur [6]. Ex his enim

---

1) Τό ἐπιθυμητικόν.

2) « Plato, ait Tullius, triplicem finxit animam; cuius principatum, id est, rationem, in capite, sicut in arce posuit, et duas partes parere voluit; iram, et cupiditatem, quas locis disclusit; iram in pectore, cupiditatem subter praecordia locavit »; *Qq. Tuscul.*, lib. I, c. 10, ed. Ern. Cf eumdem, *Acad.*, lib. I, c. 8, necnon Sext. Emp., *Adv. Mat.*, lib. X, sect. 305, et Senecam, *Epist.* LXV, et Plut., *De decret. phys.*, lib. V, c. 20.

3) Vid. *Tim.*, *Opp.* ed. Bekk., Part. 3, vol. II, p. 132, et 133, H. S. p. 87, et 88; *Phaed.*, *Opp.* ed. Bekk., Part. 1, vol. I, p. 39 sqq, H. S. p. 246 sq; *Republ.*, lib. IV, *Opp.* ed. Bekk., Part. 3, vol. I, p. 194, H. S. p. 435-441, et lib. IX, ed. Bekk., p. 442 sqq, H. S. p. 580, et 581. Praeter Cic. (loc. cit., et *Acad.*, lib. II, c. 89, ed. cit.), Plut. vel, ut alii volunt, Pseudo-Plut. (*De placit. Phil.*, lib. IV, c. 20), Laert. (lib. VIII, segm. 30), aliosque antiquos, hanc fuisse germanam sententiam Platonis opinati sunt permulti recentes, uti Olshausen (*De naturae humanae trichotomia N. T. scriptoribus recepta*, Inter *Opusc. theolog*, Comm. VI, p. 149, Berol. 1834), Martin (*Études* etc., Argum. § 9, t. I, p. 33 sqq, et not. 36-39, t. II, p. 295 sqq), et Chauvet (*Psycol. de Platon*, c. 3, § 2, p. 113 sqq, Paris 1862). Idem et senserat, et fuse probare adnisus erat Bobertag, *De ratione inter Spiritum S., et mentem humanam ex Platonis doctrina intercedente*, p. 9-26, Vratislaviae 1824.

4) Vid. Laert., lib. VIII, c. 1, segm. 30-31; Stob., *Eclog. phys.*, lib. I, p. 109, ed. Canter; Plut., *De placit. Phil.*, lib. IV, c. 4-7. Cons. Meiners, *Hist. du progrès* etc., lib. III, c. 4, t. II, p. 267 sqq, et not. 108, p. 363, ed. cit.

5) Hodie hoc de Platone iudicium prae caeteris tuetur Bouillierus in *Op. cit.*, p. 67-73. Cousinus, in suo *ad Phaedonem Argum.* (*Oeuvr. de Platon*, trad. par Cousin, p. 175, Paris 1822), hanc esse doctrinam Platonis, et totius Scholae Platonicae innuerat.

6) *Theaet.*, *Opp.* Pars 2, vol. I, p. 264, ed. Bekk., H. S. p. 184; *Cratyl.*, Part. 2, vol. II, p. 37, ed. Bekk., H. S. p. 399; *Phaed.*, Part. 2, vol. III,

argumentantur, si Plato unicam in homine animam admisit, eum nomine partium animae, quas alibi descripsit, nonnisi facultates eius designare potuisse [1].

106. At, si de Hippocratis, et Platonis opinionibus disputare in utramque partem licet, Aristoteles procul dubio unicam in homine animam admisit. Ipse enim luculenter edixit animam esse causam, ex qua corpus efficitur vivum [2], et, quoniam quatuor sunt genera operationum vitalium, nempe vegetatio, sensatio, intellectio, et locomotio, animam humanam, utpote caeteris animabus praestantiorem, esse simul principium vegetativum, sensitivum, intellectivum, et se de loco movens [3]. Cum vero operationes locomotivae ad principium sentiens spectent, animam humanam paucis definivit « id, quo vivimus, et sentimus, ac intelligimus primo [4] ».

107. Post Aristotelem Stoici, et Neoplatonici unitatem principii viventis in homine quidem defenderunt, sed perperam explicarunt, cum ipsam ex placitis pantheisticis suorum systematum deducerent. Hisce placitis omissis, quippe quae alias excutienda nobis erunt, Stoici autumarunt 1° unicam in homine esse animam, eamque esse particulam eiusdem principii actuosi, nempe *ignis*, quo totus mundus animatur [5]; 2° unicam animam hominis constituere primo in corde, in quo praecipuum locum obtinet, facultatem ceterarum principem, et *directricem* (ἡγεμονικόν), deinde ex corde per totum corpus protensam septem alias facultates in totidem organis [6].

---

p. 102 ed. Bekk., H. S. p. 105. Cf Salm., Dissert. ad Epictetum, *De anima triplici apud Platonem an senserit trinam esse, non unam substantiam* etc., p. 154 sqq, ed. cit.

1) De hac controversia legere iuvabit Petavium, *De Incarnatione*, lib. IV, c. 13, § 9, et 10, *Dogm. theol.*, t. V, p. 203, ed. cit., Moshemium, *Nott. ad Cudw.*, c. 4, § 242 sqq, ed. cit., Tennemanum, *Syst. phil. Plat.* (germ.), t. II, p. 48, Lipsiae 1792-1795, et Buhle, *Enchiridion hist. phil.* (germ.), t. II, § 216 sqq, p. 140 sqq, Gotting. 1836. — 2) *De Anim.*, lib. II, c. 4, § 3.

3) *Ibid.*, c. 11, § 6. Cf in h. l. Alex. Aphrod., *Quaestiones*, lib. II, c. 25, fol. 3, Venetiis 1536. Muller (*Manuel de physiol.*, t. I, p. 35, ed. cit.) quatuor hosce modos vitae ab Aristotele descriptos admisit.

4) *Ibid.*, § 12. Illud *primo* denotat, uti ex dictis (in *Cosmol.*, c. I, art. 5, p. 258, not. 7) patet, *actum primum* vivendi, sentiendi, ac intelligendi, hoc est actum, quo homo constituitur res vivens, sentiens, ac intelligens, cum ipsae operationes vegetativae, sensitivae, atque intellectivae, quae ab homine, prout est ens vivens, seu vegetans, sentiens, ac intelligens, promanant, *actus secundi* vivendi, sentiendi, atque intelligendi dicantur.

5) Vid. Cic., *De nat. Deor.*, lib. II, c. 15, et lib. III, c. 14, ed. Ernest.

6) Vid. Fragmentum ex tract. Chrysippi *De Anima*, quod Galenus nobis servavit in sua *Comparat. de Plat. et Hipp. decretis* (lib. III, c. I, *Opp.* t. I,

Quod ad Neoplatonicos attinet, Plotinus post Ammonium Saccam [1] aperte asseruit, atque inculcavit animam humanam, quae unum, idemque est cum *Anima universali*, atque per *Intelligentiam* ab *Vno*, omnium rerum principio, emanat, esse unicum principium, ex quo corpus est, et vivit. Namque anima ab *Intelligentia*, per quam ab *Vno* promanat, veluti dilapsa, atque ad materiam se demittens, corpus sibi efformat, eique vitam, omnesque operationes vitales largitur [2]. Plotino Porphyrius [3], Iamblichus [4], ceterique eius discipuli usque ad Proclum adhaeserunt [5].

108. Sententia autem, quae triplex principium, seu triplicem animam in homine admittit, in antiquitate, praeter Philonem [6], Plutarchum [7], aliosque perpaucos, assertorem in primis habuit Galenum. Hic enim, quoniam Platonem tres animas in homine agnovisse, atque Aristotelem unicam, quam in eo admisit, animam pro corporea habuisse putavit [8], secundum Platonem tres esse in homine animas, et secundum Aristotelem illas esse corporeas contendit [9].

109. Ad Ecclesiae Scriptores accedamus, quorum valde interesse debuit ad dogmatum Fidei defensionem haec controversia. Magna pars Eruditorum protestantium, et rationalistarum [10] conten-

p. 241, Venetiis 1625), quodque nuper explicuit Chauvet (in Comm. *La psycologie de Galien*, Caen 1861). Vid. Laert., lib. VII, v. Zeno; Sext. Emp., *Adv. Math.*, lib. IX, sect. 101; Plut., *De placit. Phil.*, lib. III, c. 21.

[1]) Apud Nemesium, *De natura hominis*, c. 2, p. 29, et 30, ed. Matthaei.

[2]) *Enn.* IV, lib. III, c. 17, lib. VII, c. 3-5, *ibid.*; *Enn.* V, lib. I, c. 4, 6, et 7, lib. III, c. 5, et 7, lib. V, c. 2, et lib. IX, c. 5; *ibid.*; *Enn.* VI, lib. VII, c. 12, et 13, et lib. VIII, c. 16.

[3]) *De facult. anim.*, apud Stob., *Ecl. phys.*, lib. I, p. 100, ed. Canter.

[4]) Vid. Tractat. *De Anima*, apud Stob., *Op. cit.*, p. 107.

[5]) *Inst. theol.*, § CXXX, CLXXXVIII, ed. Creuzer. Cf Berger, *Exposition de la doctrine de Proclus*, p. 81 sqq, Paris 1840.

[6]) Vid. *De legum alleg.*, lib. III, vol. I, p. 110, et *De spec. legibus*, vol. II, p. 350, ed. Mangey, Londini 1742.

[7]) *De virtute morali*, *Opp.* t. II, p. 441, ed. Xiland.

[8]) Vid. Opusc., *Quod animi vires corporis temperaturas sequantur*, c. 3, *Opp.* t. I, p. 317, verso, ed. cit.

[9]) Cf *De decret. Plat. et Hippoc.*, lib. V, c. 7, et lib. VI, c. 2, *Opp.* t. I, p. 258 verso, 259, 260, 261, ed. cit., atque observationes Chauveti in analysi huius operis, quam inseruit in *Comptes-rendus de l'Acad. des scienc. moral., et politiq.*, Sept. 1857.

[10]) Puta, Olshausen (*Com. De naturae humanae trichotomia N. T. Scriptoribus recepta*, *Opusc. theol.*, Opusc. VI, p. 150, Berol. 1834), Vegscheider (*Inst. theol. christ. dogm.*, Pars II, c. 4, § 98, not. f), Keil (*De doctoribus veteris Ecclesiae culpa corruptae per platonicas sententias theologiae liberandis*, Comm. XXII, c. IV, sect. X, p. 618, *Opusc. Acad.*, ed. Goldhorn, Lipsiae 1827). His, aliisque, quos videre licet apud Münter (*Hist. dogm.*, germ.,

dit vetustos Ecclesiae Patres vel omnes, vel plerosque propugnasse *trichotomiam* (*tripartitionem*) naturae humanae, seu illud systema, quod in homine, praeter corpus, et animam, spiritum quoque esse statuit [1]. Sed perperam. Namque, si perpaucos exceperis, ab antiquissimis quoque Patribus inculcata, et defensa fuit *dichotomia* (*bipartitio*), hoc est, systema, quod non aliud in homine, praeter animam, et corpus, agnoscit [2]. Inter hos nominare satis sit

---

vol. II, p. 144 sqq, Gotting. 1804), et Münscher (*Dogmatica*, germ., vol. II, p. 84 sqq, ed.3ª, Marburgi 1818), addendi sunt nuperi Medici Scholae Monspelliensis, in primisque Lordat, *Accord de la doctr. anthrop. de Montpellier avec les enseign. relig.*, Montpellier 1852, et *Réponses à des objections contre la dualité du dynamisme humain*, Montpellier 1854.

1) Protestantes et Rationalistae autumant ss. Patres hanc sententiam propugnasse, quia post Manetem, duarum animarum, ut mox dicemus, assertorem (vid. Beausobre, *Hist. critique du Manicheisme*, lib. VII, c. 1, Amsterd. 1734-1739), putant ipsam in Scripturis, praesertim N. T., sine ulla ambage tradi (cf prae ceteris Olshausen, Bobertag, et Vegscheider, ll. citt.), iisque modo commemorati Monspellienses adstipulantur. Sed ipsos, praeter Paulusium, qui Olshauseno respondit (Paulus, *Annal. Heidelberg.* 1825, N. XI, p. 1041 sqq), et Keilium (Keil, *Com.cit.*, c.4, sect. 2, p. 643), egregie confutavit Baro de Berlepsch (*Anthropologiae christianae dogmata*, lib. I, c. 3, p. 13 sqq, Vindobonae 1842). Nuperrimos hosce in liberandis Scriptoribus divinitus inspiratis a culpa trichotomiae praecesserant Klausingius Ὁλοκλήρον etc. ex I *ad Thess.* v. 23 *explicatum et adversus philosophos quosdam tres hominis essentiales partes exinde deducentes vindicatum*, Lipsiae 1724, et Vollius, *Dissert. phil.*, *De abusu platonico trium hominis partium in explanatione N. T.*, Lipsiae 1732. Conferre quoque iuvabit Teubern in iudicio de quaest. theol., *An dentur tres hominis partes essentiales* etc., Magdeburgi 1708.

2) Doctrina trichotomiae a plerisque Clementi Alex., Origeni, et maxime Tatiano tribuitur (vid. Keil, *Comm. cit.*, Olshausen, *Comment. cit.*, p. 150, not. 11, etc., Guerike, *De Schola, quae Alexandriae floruit, catechetica*, Pars post., Halis Saxon. 1825, aliosque). Certe Clemens Alex. quandoque tribuit homini duas animas, scilicet animam rationalem, seu *mentem*, et animam corpoream, seu *spiritum irrationalem*, vel *carneum* (*Strom.* lib. V, c. 14, lib. VI, c. 8, et 16, lib. VII, c. 12 etc.). Verum non desunt, ipsomet Guerike fatente (*Op. cit.*, Pars cit., p. 139), quamplurima loca, in quibus non alias partes, nisi animam, et corpus in homine agnoscit; puta ubi homo ab eo dicitur « compositus ex parte rationis participe, et experte rationis, anima, et corpore », et paulo post: « Sed corpus quidem et circa terram operando versatur, et tendit ad terram: anima autem ad Deum extollitur » (*Strom.* lib. IV, c. 3; cf ibid., n. 25, et 26, et lib. V, c. 1). Origenes quidem trichotomiae apertius favere videtur (*Comm. in Matth.*, Tom. XII, n. 8, Tom. XIV, n. 3, Tom. XXI, n. 9; *Com. in Ioan.*, Tom. VI, n. 7, et Tom. XXXII, n. 11 etc.). Nihilominus alibi, proposita quaestione, utrum una, an duae animae hominis sint, argumenta utriusque sententiae enarrat, atque in

s. Iustinum [1], Athenagoram [2], s. Irenaeum [3], ac Tertullianum [4].

---

utramque partem disputat (*De Princip.*, lib. III, c. 4, n. 15). Quin interdum ad sententiam eorum propendit, qui animam, et mentem esse docent unicam partem hominis. « Ex quibus omnibus, ait, illud videtur ostendi, quod mens de statu suo, ac dignitate declinans, effecta, vel nuncupata est anima;quae si reparata fuerit, et correcta,redit in hoc, ut sit mens » (*De princip.*, lib. II, c. 10, n. 3; cf *Comm. in Matt.*, Tom. XVII, n.27; *Comm. in Ioan.*, t. XXXII, n. 11; *Com. in Epist.* I *ad Rom.* c. VI, n. 6). Ad Tatianum quod attinet, hic, praeter animam, spiritum quidem in homine admisit, sed nomine *spiritus* non designavit aliquod principium constitutivum naturae humanae, sed Spiritum Dei, qui in homine pio inhabitat, hominemque perfectum, ut mox ex Irenaeo videbimus, efficit (vid *Orat. cont. Graec.*, c. 12, et 13). Scite Berlepsch: « . . . nullus Trichotomista est inter Patres, qui non etiam aliis in locis non inveniatur Dichotomista » (*Op. cit.*, ibid.). Quare, si dicere non velis laudatos Patres sibi haud constare, fatendum tibi est eos vel per duas animas intellexisse duas functiones, vel potentias, vel nomine spiritus Spiritum S. in iustis habitantem designasse.

1) Olshausen (*Op. cit.*, ibid.) trichotomiam s. Iustino adscribit, sed perperam. Nam, si sanctus Martyr in Fragm. *De resurrect. carnis* (n. 10) tria in homine admittere videtur, ubi ait: « Nam domus est animae corpus, et spiritus domus animae », in alio loco eiusdem *Fragm.*, quem antea excripsimus (p. 4, not. 1), nec non *Apol.* (I, n. 8, et 20), et in *Dial. cum Triph.* (n. 4, et 15), pro dichotomia aperte stetit. Hinc a s. Iustino trichotomiae platonicae culpam, quam multi nuperi ei obiecerunt, amoliuntur ipsi Duncker, et Ehlers, licet in exponendis eius, aliorumque Apologetarum doctrinis multa peccent. Vid. Duncker, *Apologetarum saec. II de essentialibus naturae humanae partibus placita*, Particula I, p. 6, Gottingae 1850, et Ehlers, *Vim atque potestatem, quam philosophia antiqua, inprimis platonica, et stoica, in doctrina Apologetarum saec. II habuerit, exposuit* Rudolphus Ehlers, p. 50, et 51, Gottingae 1858.

2) Vid. ll. citt. p. 4, not. 2. Hanc re ipsa fuisse sententiam eius tuentur, praeter alios, Guerike, *Op. cit.*, n. 104, et Rud. Ehlers, *Dissert. cit.*, p.66.

3) *Adv. Haeres.*, lib. II, c. 16, 52, 62, lib. III, c. 32, lib. IV, Praef., et lib. V, c. 8. Annotator Oxoniensis ad Nemes. *De natura hominis* (Oxonii 1671), quem Fabricius (*Bibl. graec.*, vol. VII, p. 549 sqq) putat esse Ioannem Fellum, Episcopum Oxon., trichotomiam s. Irenaeo tribuit, eo quod in quibusdam locis (puta lib. V, c. 6) spiritum, animam, et corpus, veluti tres partes hominis, recensuit. Sed immerito. Etenim, ut non modo a Massueto (Dissert. III *in Iren.*, art. IX, p. 119, *Opp.*, t. II, p. 148, Parisiis 1710),sed etiam a Moshemio (*Nott. ad Cudwort. Syst. intell.*, c. V, sect. 3, § 27, p. 1071 sqq, ed. cit.), et Keilio (*Comm. cit.*, p. 622, et 623) observatum est, s. Irenaeus de spiritu, ut cum Keilio loquamur, « semper tamquam eiusmodi re loquitur, quam anima hominis accipiat atque adsumat, et in qua ille inhabitet, omninoque nihil aliud vult in eo cogitari, quam Spiritum S. per Christum hominibus concessum » (ibid.). Quare Spiritus non est principium, quod hominem naturalem constituit, sed quod *spiritualem hominem perficit*; *Op. cit.*, lib. V, c. 8; cf c. 16, et lib. I, c. 18, et lib. III, c. 32.

4) *LL. citt.* p. 4, not. 4, hisque adde *De Anim.*, c. 10, 12, et 13.

Postquam vero Apollinaristae, et Manichaei trichotomiam ad suas haereses fulciendas, probandasque usurparunt [1], dichotomia apertos, strenuosque nacta est defensores s. Athanasium [2], s. Gregor. Nyssenum [3],

---

1) Manichaei, cum statuissent duo esse rerum summa principia, nempe unum malum, et alterum bonum, autumarunt duas animas esse in homine, earumque unam brutam a principio Malo ortam, omniumque desideriorum sedem, alteram rationis compotem, a principio Bono ortam, eiusdemque cum eo naturae (cf s. Augustinus, *Operis imperfecti contra Iulianum*, lib. III, n. CLXXII, et CLXXXVI, et lib. IV, n. VI; *De haeres.*, c. 46; *Retractationum* lib. I, c. 15 etc.). Apollinaristae vero, cum pro re certa sumerent tres esse partes hominis, nempe *corpus*, *animam*, et *mentem*, negarunt Iesum Christum esse hominem perfectum, quia ipse animam quidem, et corpus habet, sed Verbum locum mentis, seu animae rationalis explet. Vid. loca Apollinaris, quae s. Gregorius Nyssenus servavit in suo *Antirret. adversus Apollinarem*, c. 35, *Opp.* ed. Migne; necnon s. Athanasius, *Contra Apollinarem*, lib. I, c. 13; Theodoretus, *Dialog.* II, *Opp.* t. IV, p. 48, Lutetiae Parisiorum 1642; Nemesius, *De natura hominis* cit., c. 1, ed. cit. Matthaei.

2) *Contra Apollinarem*, lib. II, c. 1, in quo *forma servi*, sive hominis in Iesu Christo dicitur « humanae substantiae intelligens natura cum organica compositione ». Clarius infra (c. 17), innuens illa verba Iesu Christi, *Animam meam pono pro ovibus meis* (Ioan. c. X, v. 15), scribit: « . . . quam animam spiritum esse Sacrae Scripturae aperte docent: et Dominus ipse qui dixit: corpus quidem ab hominibus occidi, qui animam tamen non possunt occidere ». Haec quoque est doctrina *Symboli*, quod eius nomine pervulgatum est, quodque Ecclesia in sua Liturgia adhibet; in hoc enim legitur: « Fides autem Catholica haec est. . . Perfectus homo ex anima rationali et humana carne subsistens . . . Sicut anima rationalis, et caro unus est homo; ita Deus, et homo unus est Christus ».

3) Lordat (*Répons. à des objections* etc., p. 37), post Keilium (*Comm. cit.*, p. 632, not. 68), aliosque paucos, Nyssenum inter trichotomiae defensores enumerat. Sed falso. Namque ipse, si in loco, quem Keil citavit (*De Opific. hom.*, c. 8), tres partes in homine enarrat, paulo post (c. 14) diserte declarat tres illas partes esse tres diversas vivendi facultates, quibus unica hominis anima pollet. En disertum locum: « Ceterum, etsi superiore oratione declaratum est, triplex esse in vivendi facultate discrimen, ut alia sit vita, quae quidem nutriatur, expers tamen sit sensus: alia et nutriatur, et sentiat, careat autem facultate rationis: alia denique et ratione utatur et perfecta sit, perque facultates caeteras omnes diffusa, ut et in iis existat, et tanquam eximium quiddam intelligentiae vim habeat: nemo tamen idcirco existimet tres in humano opificio animas existere, seorsum certis quasi limitibus circumscriptas, ut naturam hominis ex pluribus animis conflatam putare debeamus ». Quin immo inferius (c. 29) asserit hominem ex anima, et corpore constare ita copulatis, ut unum per se efficiant. Gemina his docuit in *Dialog. de Anima et resurrection.*, p. 19, et passim, edidit I. Georgius Krabingerus, Lipsiae 1837. Cf ab. Bouëdron, *Sur les doctrines psycologiques de saint-Grégoire de Nysse*, Nantes 1861.

s. Basilium [1], Nemesium [2], Theodoretum [3], s. Hieronymum [4], s. Ambrosium [5], s. Augustinum [6], s. Ioannem Chrysostomum [7], et, praeter alios Scriptores, Gennadium, qui hanc doctrinam, veluti in Ecclesia universa communiter receptam, exposuit [8]. Concilium vero Constantinopolitanum Quartum, ne de Ephesino, et Constantinopolitanis secundo, et tertio dicamus [9], duas

---

1) Hic sanctus Doctor aperte asseruit unam, eamdemque esse animam, quae corpori vitam impertitur, et intelligit. « Duplicem enim, ait, ego arbitror vim esse animae, cum ipsa una, et eadem existat, alteram corpus animantem, alteram vero rerum speculatricem, quam etiam rationalem nominamus. Iam vero, propterea quod coniuncta est corpori anima, ei suapte natura ob eam coniunctionem, non autem voluntate facultatem hanc vitalem impertitur. Quemadmodum enim fieri non potest, quin sol eas res, ad quas radios suos appulerit, illustret: ita fieri non potest, quin animus corpori, in quo fuerit, vitam tribuat »; *Constitutiones Monasticae*, c. 2, n. 2. Ibidem (n. 1) quoque docuit animam non esse a mente distinguendam. Cf *Hom.* in *illud* « Attende tibi ipsi », passim.

2) *De nat. hom.*, c. 1, in quo non solum *dichotomiam* tradit, sed hanc esse communem sententiam docet his verbis: « . . . hominem ex animo constare, et corpore communis omnium sententia docet ».

3) Hic in *Dial. cit.* asseruit *unumquemque hominem unam habere animam* (p. 48); hominem compositum esse *ex corpore et anima* (p. 49, et 50); corpus ab anima accipere *vim vitalem* (τὴν δύναμιν ζωτικὴν), p. 71.

4) *Epist. ad Hedib.* q. XII; *Com. in Daniel.* c. III; *Com. in Galat.* c. V; et *Cont. Pel.*, l. III.

5) « Tres igitur animae in corpore affectiones sunt: una rationalis, alia concupiscibilis, tertia impetibilis (alit. *impatibilis*), hoc est λογιστικὸν, ὀρεκτικὸν, ὀργιστικὸν »; *Exposit. Evang. secund. Luc.*, lib. VII, n. 139. Cf *De Noe, et arca liber unus*, c. 25, n. 92, etc.

6) *De Civ. Dei*, lib. XIII, c. 24, n. 2, et lib. XXI, c. 3, n. 2; *De quant. anim.*, c. 13, n. 22; *De Trin.*, lib. X, c. 9, n. 13.

7) Ipse (*Hom.* XIII *in Gen.*) sine ulla ambage docuit principium vitale corporis esse ipsam essentiam animae. Quare falsus est Keil, qui eum Trichotomistis accensuit in *Com. cit.*, p. 632, not. 68.

8) « Neque duas animas esse dicimus in uno homine . . . unam animalem, qua animatur corpus, et commixta sit sanguini, et alteram spiritualem, quae rationem ministret: sed dicimus unam esse, eamdemque animam in homine, quae et corpus sua societate vivificet, et semet ipsam sua ratione disponat, habens in se libertatem arbitrii, ut et in suae substantiae eligat cogitatione quod vult » (*De Dogm. eccl.*, c. 15). Rursus (*ibid.*, c. 20): « Non est tertius in substantia hominis spiritus, sed spiritus ipsa est anima: pro spirituali natura, vel pro eo, quod spiret in corpore, spiritus appellatur. Anima vero ex eo vocatur, quod ad vivendum, vel ad vivificandum animat corpus ».

9) Hae tres Synodi definiverunt adversus Apollinaristas humanam naturam Christi constare ex corpore, seu carne, et spiritu, quo caro animatur, non vero ex anima, et carne, et Verbum fungi in ea officio spiritus, quem Apollinaristae in homine, praeter corpus, et animam, inveniri autumabant.

in homine animas ponentes anathemate confecit [1].

110. Doctrina de unitate principii vitalis, seu animae a ss. Patribus ipsam et seorsum tuentibus, et in Synodis definientibus ad Scholasticos manavit. Hi fere omnes, in primisque B. Albertus M., et s. Thomas, quorum loca inferius adducemus, eam secundum placita philosophiae aristotelicae enodarunt, et explicarunt. *Fere*, inquimus; quia Guil. Ockamus, sicut multa alia, ita hoc quoque philosophiae scholasticae caput impugnavit, duasque in homine animas admisit [2]. Cum deinceps saeculis XIV, et XVI surrexissent, qui dichotomiam naturae humanae absurdis opinionibus labefactare adnitebantur, ipsa, ut vidimus, a Conciliis Oecumenicis Vienn., et Later. V iterum, iterumque asserta est.

111. Sub recentis aetatis initium doctrina aristotelico-scholastica

---

S. Cyrillus, s. Athanasii, qui hunc Apollinarii errorem prorsus confecit (*Contr. Apollin.*, lib. I, c. 15, et lib. II, c. 1 et 17), vestigiis insistens, in Concilio Ephesino, adprobantibus ceteris Patribus, clare docuit Verbum univisse sibi carnem anima rationali animatam (*Conc. Ephes.*, Act. I, apud Coletum, t. III, col. 869). Quos secutus s. Leo M., in *Epist. ad Flavianum*, ait: « In ea carne, quam (*Verbum*) sumsit ex homine, et quam Spiritus vitae rationalis animavit » (c. 2; cf eiusdem Serm. XVIII *De ieiun dec. mens.* c. 1). Idem innuit Concilium Constantinopolitanum II (Can. IV), uberiusque explicavit Constantinopolitanum III, cuius auctoritate decretum fuit Vnigenitum Filium Dei carnem « sibi mediante anima rationali, et intellectuali compaginasse, atque formasse »; Vid. *Edict. Constant. Imperator.*, apud Coletum, t. VII, col. 1126.

1) « Veteri et novo testamento unam animam, rationalem et intellectivam, habere hominem docent, et omnibus deiloquiis Patribus et Magistris Ecclesiae eamdem opinionem asseverantibus, in tantum impietatis quidam malorum inventionibus dantes operam devenerunt, ut duas eum habere animas impudenter dogmatizare, et quibusdam irrationalibus conatibus per sapientiam, quae stulta facta est, propriam haeresim confirmare praetendant. Itaque haec sancta et universalis Synodus, veluti quoddam pessimum zizanium nunc germinantem nequam opinionem evellere festinans . . . talis impietatis inventores et patratores et his similia sentientes magna voce anathematizat »; Act. VIII, can. II, apud Colet., vol. X, col. 638, et 639.

2) *Quodlib.* II, q. 10, et 11. Iam a saeculo XIII Kilwardeby Archiepiscopus Cantuariensis in conventu Theologorum Oxoniensium, quem habuit an. MCCLXXVI, eiusque successor sententiam de unica forma substantiali in homine damnaverant (Duplessis D' Argentrè, *Collectio iudiciorum de novis erroribus*, t. I, p. 185 sqq, et 201 sqq, Paris 1728), ipsamque Guil. Lamarensis, Professor Oxoniensis, exeunte eodem saec., vehementer impugnaverat, ut videre licet in opere, quod Aegidio Romano tribuitur, *Defensorium, seu correctorium librorum Doctoris Angelici Thomae Aquinatis in Guilhelmi Lamarensis corruptorium*, p. 133 sqq, Coloniae Agripp. 1624. Opus, quod Guilhelmus Lamar. an. MCCLXXXIV evulgavit hoc titulo: *Correctorium operum fratris Thomae*, typis impressum non est.

Philosophis communis fuit, eaque, perpaucis exceptis, usque ad aetatem Cartesii viguit. Inter eius adversarios nominare lubet Cardanum, cuius doctrinam Iul. Caes. Scaliger exposuit, et pro virili parte impugnavit [1], necnon aequales Cartesii Baconem [2], et Gassendum [3]. At post Cartesium haec controversia novas induit formas, quas exponere hic necesse est.

112. Cartesius docuit unicam esse animam in homine, eamque rationalem, sed omnino negavit ipsam esse principium, quo corpus vivit, atque operatur. Quod probavit hoc modo: Animae non aliud tribui potest, nisi id, cuius conscia ipsa est, quia, cum tota essentia animae in cogitatione consistat, et substantiae cogitantis sit super se reflecti, ipsa conscientiam omnium suarum affectionum habere debet; atqui anima conscia non est eorum, quae in corpore fiunt; ergo anima non est principium, quo corpus vivit, et operatur [4]. Qua de re quidquid in corpore fit, secundum leges motus, seu mechanicas in eo fieri mordicus contendit [5].

---

1) *Exoticarum exercitationum liber de subtilitate ad Hieron. Cardanum*, Exercit. 307, n. 3, Francofur. 1576.

2) *De augment. scient.*, lib. IV, c. 3, *Opp.* t. VIII, p. 234 sqq, Lond. 1809.

3) *Physic.* sect. III, Memb. poster., lib. III, c. 4, ed. cit.

4) *Discours de la méthode*, Part. V, § 4, *Oeuvr. phil.*, t. I, p. 42, ed. cit., et *Traité de l' homme*, § 38, t. II, p. 44, etc. Alois. de la Forge hanc doctrinam Cartesii, quam tuitus est, breviter, clareque exposuit his verbis: « Atque adeo substantia cogitans nihil aliud est, quam res, quae sibi conscia est omnium eorum, quae in ipsa fiunt, sive ipsa sit earum causa in sese, sive alia in eam agant, idque eo praecise tempore, quo fiunt; unde gravissimam hanc veritatem deducere possumus, quidquid in nobis fit, cuius nobis conscii non sumus, spiritum non esse qui id faciat » (Tract. *De mente humana*, c. 6, § 1, p. 29, Amstelodami 1708). Vid. quae diximus p. 4, et 5.

5) Cartesius sensit 1° principium omnium motuum vitalium corporis in corde inveniri, illudque esse *flammam* sine luce, quae, cum sanguis ad cor affluit, ipsum in vapores transmutat, qui vocantur *spiritus animales*; 2° spiritus animales per motus cordis inde emissos, et cerebrum ingressos, per nervos, veluti totidem tubos, in omnes corporis partes effundi, musculosque movere. Ipse comparat nervos cum fistulis aquarum, musculos cum machinis, spiritus animales cum aqua eas movente, cor cum ipso fonte, ex quo profluunt, et meatus cerebri cum castello, in quo animus, equarii instar, insidet, totique operi incumbit. Hinc passim scripsit sensum a nervis vibrantibus oriri, sicut sonum a chorda pollice icta, famem, et sitim non esse aliud, nisi quamdam titillationem, quin etiam ipsum gaudium, ipsumque moerorem ex sanguine puriore, aut subtiliore, et ex parvo nervo apte, aut perperam collocato produci (*Traité des passions*, Part. I, art. 7, p. 347, et art. 10, p. 348, et 349, *Oeuvr.*, t. II, ed. cit.; *Traité de l' homme*, § 31, t. II, p. 38; *Traité de la formation du foetus*, § 8, ibid. p. 50, et 51). Quae

113. Theoria mechanica Cartesii patrocinium nacta est non modo plurium Philosophorum, sed etiam illustrium Medicorum. Inter hos Harvey, Borelli, Hoffmann, Boerheave, et Sylvius in primis commemorandi sunt, quorum alii per physicas, alii per chymicas leges vitam explicarunt. Sed non defuere cum inter Philosophos, tum inter medicos complures, qui mechanicum systema vitae explodendum susciperent. Missis Cudworto[1], Leibnitio[2], aliisque philosophis, de quibus alibi diximus, Sthalius, celeb. medicus Germaniae, non solum mechanicis[3] sed etiam chymicis[4] vitae explanatoribus valde infensus fuit, atque theoriam de unitate principii viventis in homine adeo defendit, ut ab eius nomine *sthaliana* vulgo nuncupetur[5].

---

cum adeo clara sint, Foucher de Careil (*Oeuvr. inéd. de Descartes*, Part.I, Introd., p. XCVII, Paris 1859) frustra in eo adlaboravit, ut demonstraret Cartesium principium vitale, quod *animam corpoream* vocat, in corpore agnovisse. Nam, si Cartesius in *Epist. ad Morum* (*Oeuvr.* ed. Cousin, t. X, p. 161), quam Foucher citat, re ipsa admisit *principium vitae*, seu *animam corpoream*, aperte declaravit hocce principium esse omnino mechanicum, quia a sola vi spirituum animalium, et a partium figura pendet.

1) Vid. p. 19.

2) Vid. p. 30. De vera sententia Leibnitii non convenit inter Philosophos. Bouillierus contendit Leibnitium in ea sententia fuisse, quod anima rationalis est principium, et fons omnium operationum corporis (vid. eius opusc., *Unitè de l' âme pensante et du principe vital*, Paris 1858); sed ei sese opposuere Tissot (*De la vie dans l' homme*, p. 574, Paris 1863), et Jaumes (*De l' âme, et du principe vital*, Montpellier 1858). Bouillierus in aciem adversus eos rursus prodiit, suumque de Leibnitio iudicium copiose defendit (*Du principe vital, et de l' âme pensante*, c. 13, p. 198 sqq, Paris 1862). Nos quidem Bouilliero concedimus Leibnitium de nexu animae rationalis cum corpore interdum ita loqui, ut animam esse principium operationum corporis non latenter statuat. Vt omittamus suam sententiam de transmutatione animae sensitivae in rationalem, de qua alias dicemus, satis luculenta sunt haec eius verba: « . . . essentialis, fateor, animae humanae operatio est rationem, et voluntatem exercere, sed alias praeterea operationes exercet cum animabus brutorum » (*Respp. ad Sthalianas observationes*, *Opp.* ed. Dutens, t. II, Pars II, p. 131, Genevae 1768). At negandum non est harmoniam praestabilitam, et pronuntiata, quibus ipsa superstruitur, eiusmodi esse, ut cum theoria de unitate principii in homine nullo modo componi queant.

3) Sthal adversus hos pugnavit maxime in op. *Disquisitio de mechanismi, et organismi vera diversitate*, Halae 1737.

4) Hos refutavit potissimum in op. *Demonstratio de mixti, et vivi corporis vera diversitate*, Halae 1737.

5) A nonnullis autem Monspelliensibus (e. g. Jaumes, *Op. cit.*, p. 23), primus huius doctrinae auctor nullo iure praedicatur.

114. Itaque Sthalius acriter, vehementerque reprehendit diversas eorum theorias, qui, praeter animam intelligentem, alias duas animas vegetantem, et sentientem in homine ponunt, vel esse in eo comminiscuntur *archaeum*, aut mediatorem, aut spiritus animales, a quibus cunctos motus corporis repetunt. Ipse in hisce, aliisque eiusmodi placitis reiiciendis innixus maxime est hac ratione: Quandoquidem animae vegetativa, et sensitiva, necnon *archaeus*, aliaque eiusmodi, quae praeter spiritum, et corpus in homine ponuntur, cognitione carent, certe non possunt motus corporis dirigere, nec quidquam aliud praestare, quod sola materia efficere nequit [1]. Quare anima intellectiva esse debet illud ipsum principium, ex quo omnes operationes vegetativae, sensitivae, et locomotivae in homine fiunt, eaque sibi ipsi corpus confingat necesse est [2]. In his Sthalius cum Aristotele, et Scholasticis fere consentit; sed ne Cartesio contradiceret asserenti animam, utpote natura sua intelligentem, esse dumtaxat principium illarum operationum, quas cognoscit, secundum Scaligerum [3], et Perraultium [4], docuit animam non solum cognoscere omnes operationes, quas in corpore edit, sed etiam singula organa corporis, cunctosque peculiares modos, quibus ipsa organa inter se copulantur [5]. Verum adiecit animam non omnium horum pollere cognitione *clara*, cuiusmodi est illa, quae cum conscientia coniungitur, sed quorumdam cognitione *obscura* tantum, seu quae, cum ex instinctu fiat, a conscientia disiungitur, idque nemini negotium facessere oportere addidit, quia anima non omnium, quae cognoscit, conscientiam habet [6].

---

1) Vid. *Theoria medica vera*, *Physic.*, sect. I, memb. I, § 10, p. 205 sqq, Halae 1737; *Ars sanandi*, p. 38, Offenbaci 1730 etc.

2) *Theoria medica vera*, *Phys.*, passim, p. 424, ed. cit.; *Disquis. de mixti et vivi corporis* etc., § 49, p. 87; *Paroenesis ad aliena a re medica arcendum*, § 36, p. 60, Halae 1737; *Disquis. De mechan.*, *et organ.* etc., § 69 sqq, p. 29 sqq.

3) *Op. cit.*, Exercit. 107, p. 29 sqq.

4) Perrault, *Essais de physique*, *Des sens extérieurs*, vol. IV, p. 31, et passim, Paris 1680. Hunc inter perpaucos mechanismi cartesianos adversarios commemoratum voluimus, quia, ut inferius videbimus, animismo sthaliano praelusit.

5) *Theoria med.* etc., *Phys.*, sect. I, memb. III, § 3, p. 215, et § 13, p. 218, ed. cit.; *Disquis. de mech.*, *et organ*, § 90, p. 38 etc.

6) Quam ob causam in anima admisit duas intelligendi facultates, nempe λόγον, qua cognitionem *instinctivam*, et λογισμὸν, qua cognitionem *reflexam* adquirit (*Theoria* etc, *Phys.*, sect. I, memb. I, § 21, p. 208 sqq, et sect. VI, § 11, p. 417 sqq; vid. Lemoine, *Le Vitalisme, et l'Animisme de Sthal*, c. 4, p. 51 sqq, Paris 1864). Ipse hac etiam in re scrinia compilavit Scali-

115. Theoria mechanica Cartesii, his, quos nominavimus, aliisque perpaucis exceptis, in toto XVII saeculo apud Philosophos, et Medicos longe pervagata est. Saeculo autem sequenti haec controversia fere siluit, cum unica theoria Buffoni de homine duplici nobis occurrat. Celeb. hic Zoologus, continuam, vehementemque pugnam sensus et rationis in homine, quam Trichotomistae ante ipsum in medium protulerant, describens, et exaggerans, conclusit eius rationem reddi non posse, nisi duae animae in homine admittantur, quarum una spiritualis est principium operationum rationalium, altera materialis est principium operationum sensitivarum. Nam, cum ea, quae sibi opponuntur, unum, idemque esse nequeant, ideo in unoquoque individuo humano veluti *duplex homo* sit oportet [1]. Ratio, quae Buffonum ad duplicem hominem fingendum permovit, eadem est, ac illa, ob quam Gassendus principium vitale ab anima rationali discriminavit, atque in eo posita est, quod cum sensùs rationi repugnet, unum utriusque principium, et subiectum esse nequit, quia « nihil sibi potest adversari [2] ». Hominem duplicem Buffoni non sine aliqua laude Condillachus confutavit [3].

116. At exeunte saec. XVIII, et ineunte saec. XIX controversia de natura principii vitalis vehementer exarsit, atque in utramque partem maximo animorum aestu inter Philosophos, Medicos, ipsosque Theologos adhuc agitatur. Renatae controversiae initium a Schola Monspelliensi medicinae ducendum est. Haec celeberrima Schola fere ab initio saeculi XVIII, theoriam Sthalii amplexa est [4]; sed pau-

geri, qui rationem a ratiocinatione secernens statuit animam, prout est principium vitale, agere « sine ratiocinatione quidem, id est, sine deductione argumentorum, sine ratione non » (*Op. cit.*, Exercit. 307, n. 5). Theoriam Sthalii non modo amplexati sunt, sed etiam exaggerarunt Iunker, Nanter, aliique Sthalii sectatores, de quibus vid. Bordeu, *Recherches anatomiques sur les différentes positions des glandes, et leurs actions*, § 131, Paris 1742.

1) *Discours sur la nature des animaux*, *Oeuvr. complet.*, 4e ed. par Flourens, t. II, p. 346 sqq. Denominationem duplicis hominis Buffonus mutuatus est e Plutarcho. Hic enim, cum antiquos defensores *dichotomiae*, sive, ut recentes aiunt, animistas redargueret, ait: « Ceterum omnes hos videtur latuisse, quomodo unusquisque nostrum re vera duplex sit, atque compositus. Non enim perspexerunt utramque duplicitatem nostri: sed eam dumtaxat, quae evidentior est, anima, et corpore compositionem »; *De virt. morali*; *Opp.* t. II, p. 441, ed. cit.

2) Gassendi, *Op. cit.*, ibid.

3) *Traitè des animaux*, Part. I, c. 3; *Oeuvr.* t. III, p. 445-463, Paris 1798.

4) Hanc primus omnium Sauvages defendit, cumque secuti sunt Grimaud, Roussel, aliique, de quibus videsis Peisse, *La Médecine, et les Médecins*, Philosophie Médicale de Montpellier, t. I, p. 282, Paris 1857.

latim ab ea deflexit, eoque tandem, eodem vertente saeculo, pervenit, ut ipsam aperte, vehementerque impugnaret. Vexillum pugnae sustulit Barthezius [1]. Is enim contendit phaenomena corporis humani, si per leges mechanicas, aut vires chymicas, quemadmodum Cartesio, aliisque placuit, explicari nequeunt, ne a vi quidem animae rationalis repeti posse, quia, cum essentia animae in cogitatione consistat, nonnisi ab ea operationes cogitandi promanare possunt. Itaque cum Bordeuo, qui ei in facultate medica praecessit, consensit cuncta phaenomena corporis humani a principio progigni, quod cum ab anima rationali, tum a legibus mechanicis, viribusque chymicis corporis distinguitur, quodque *principium vitale* appellavit. Verum, aliter ac Bordeus [2], non admisit in singulis organis corporis singula principia operationum vitalium, sed unicum esse principium omnium phaenomenorum vitae voluit; unde Flourensius post alios eum impense laudavit [3], quod *unitatem* principii vitalis primus omnium docuit [4]. Itaque in homine, Barthezii iudicio, praeter animam, quae est principium omnium cogitationum, agnoscendum est principium vitale, seu principium omnium phaenomenorum vitae, quae in corpore conspiciuntur [5]. Vtrum vero unicum hocce principium vitale re ipsa distinguatur a corpore, an sit dumtaxat aliqua eius proprietas, sive affectio, inquirenti prior sententia non quidem certa, sed valde probabilis ei visa est [6].

117. At quod Barthezius valde probabile putavit, eius discipuli veluti exploratum, certumque habuere. Enimvero post Barthezium Medici, et, qui hanc rem tractarunt, Philosophi in *Animistas*, et *Vitalistas* divisi sunt. *Animistae* dicuntur omnes ii, qui cum Aristotele inter veteres, et Sthalio inter recentes tuentur, missis nonnullis dif-

---

1) Barthez, *Nouveaux élémens de la science de l'homme*, Montpellier 1778, et 2 ed. Paris 1806.

2) Bordeu id primo docuit in *Dissert. physiol. de sensu generice considerato*, quam exhibuit an. MLCCXLII Facultati medic. Monspell., quamque eodem anno Monspellii evulgavit. Vid. *Oeuvr. complèt. de Bordeu* par Richeraud, t. I, p. 1 sqq, Paris 1818.

3) Flourens, *De la vie et de l'intelligence*, 2 part., c. 7, n. 3, p. 92, et 93, Paris 1858.

4) *Op. cit.*, *Disc. prélim.*, t. I, p. 21, ed. 1806.

5) *Ibid.*, p. 20, et 21, et c. 3, sect. 2, § 45, t. I, p. 109-111.

6) *Ibid.*, c. 3, sect. 2, § 42, p. 106, et passim. Ceterum ipse, observante Barth. Saint-Hilaire (*De l'âme* etc., Préf. p. CVIII), ita de principio vitali egit, ut nullam rationem animae, corporisque haberet. De hac doctrina Barthezii legendus est Lordat, *Exposition de la doctrine médicale de Barthez*, Montpellier 1818.

ferentiis, animam rationalem esse principium omnium phaenomenorum vitae, ita ut nullum aliud principium vitae, praeter ipsam, sit in homine agnoscendum. Vitalistae autem, duce Barthezio, sentiunt, praeter animam rationalem, et corpus, esse in homine principium vitae ab ipsis distinctum, quod est omnium phaenomenorum vitalium corporis principium.

118. Vitalismus in Gallia non solum medicos Monspellienses, in primisque Lordatum [1], eiusque discipulos, sed etiam praecipuos philosophos Parisienses fautores nactus est, quorum duces Maine de Biran,et Jouffroy merito salutantur.Re vera Maine de Biran non modo operationes vegetativas, et locomotivas, sed etiam sensitivas animae rationali ademit [2], principioque vitali tribuit, quia, cum *personalitatem* in una libertate agnovisset, animae non alia tribuenda esse voluit, quam quorum ipsa est causa voluntaria, et libera. Jouffroy vero operationes sensitivas animae rationali vindicavit, principioque vitali solas vegetativas reliquit, quia existimavit animae propria esse non solum ea, quorum ipsa est causa libera, sed omnia, quorum conscientiam habet [3]. Plerique hodierni Philosophi Galliae, qui Spiritualistarum nomine designantur, aliique vitalismum fere eodem modo,ac Jouffroy, propugnant [4]. Ast animismus suis non caret defensoribus inter Philosophos, in primisque Tissoto [5], Bouillie-

1) *Op. cit.*, aliaque, quae passim innuemus.

2) Legendum in primis est eius opus posthumum, *Nouveaux essais d'anthropologie*, Part. I, *Vie animale*, quia in hoc cuncta, quae de huiusmodi controversia in aliis operibus docuerat , uberius, clariusque tradidit. Vid. *Oeuvres inèdites* de Maine de Biran,publiés par Ernest Naville, t. III, p.379 sqq, Paris 1859, atque *Introductionem*, quam ipse Ernestus Naville illis operibus praemisit.

3) *Memoire* cit., *Nouv. mèl.*, p. 176-180, ed. cit.

4) Puta, L. Peisse, *Notice hist., et philos. sur la vie, et les travaux de Cabanis*, Paris 1844; Barthol. Saint-Hilaire, *Traitè de l' âmc d' Arist.* etc., Préf., p. XCI, sq, ed. cit.; Saisset, *L' âme et la vie*, Paris 1864; Lemoine, *Op. cit.*, c. 9, p. 166 sqq; Levêque, *Science du beau*, vol. II, p. 177, Paris 1861; Martin, *Phil, spirit.*, part. 2, c. 26, vol. II , p. 177; Flourens, *Op. cit.*, Part. 2, sect. 4, p. 65 sqq ; Bouchut, *De la vie, et des attributs*, Paris 1862; denique Garreau, qui, secundum occasionalismi malebranchiani placita,Deum cuncta phaenomena vitae in corpore efficere autumavit in op., *Contre l' animisme, vouvel essai d' une théorie cartèsieane* , Paris 1863. Hisce addendus est Arhens, cui Parisiis psychologiam tradere permissum fuit; hic enim (*Cours de psyeholggie*, Paris 1836) animam corporalem in homine praeter spiritualem manifeste admisit, eique sensibilitatem quoque, atque instinctum tribuit.

5) *Le vie daas l' homme*, 2 voll.in-8°, Paris 1861, et 1862,et *L' animisme ou La matière, et l' esprit conciliès par l' identité du principe* etc.,Paris 1865.

ro [1], et Charlesio [2], qui data opera de hac controversia scripserunt [3].

119. In Germania animismus, qui post Sthalium aliquos fautores in ea semper habuit, vertente saec. XVIII, atque ineunte saec. XIX, foeda, pollutaque pantheismi veste indutus viguit, eaque vix hodie expoliari incipit. Certe, quaedam absurda animismi species a pantheismo seiungi nequit. Nam, si quidquid in mundo conspicitur, non est aliud, nisi Absolutum, quod diversis modis se manifestat, aut evolvit, liquet 1° unicam, atque universalem, quemadmodum Schellinghius, Heghelius, eorumque discipuli autumarunt, oportere esse animam, seu principium vitale, quod secundum quasdam leges generales in toto mundo operatur, quodque variat, prout varia sunt entia organica, in quibus se manifestat; 2° unicum illud principium vitale esse ipsum Absolutum, sive Deum [4]. Inde factum est, ut non pauci Physiologi Germaniae animismum, licet ab erroribus non omnino purum, profiterentur [5]. At nuper vitalismum in eadem Germania Ant. Güntherus nova quadam ratione defendit. Is enim censuit 1° duo principia admittenda esse in homine, scilicet unum *spirituale*, quod *spiritum* dixit, alterum animale, quod *physin* (*ens-naturam*) vel *psychen* (*animam*) *corporeum* vocavit; 2° principium animale, seu *naturam*, quae *corporis humani* nomine designatur, ipsam esse materiam, quae primum in mineralibus est dumtaxat visibilis, et tangibilis, deinde in brutis vim sentiendi, atque imaginandi adquirit, demum hisce viribus ditata cum principio spirituali in homine coniungitur; 3° quoniam Deus *spiritum*, nempe principium spirituale cum *physi*, seu principio animali coniungit, ex his unitatem conscientiae, nempe τοῦ *ego* in homine effici, ita ut natura, et spiritus, dum

---

1) *Du principe vital, et de l' âme pensante*, Paris 1862.

2) *Dissert. de vitae natura*, Burdigalae 1861.

3) Eamdem sententiam, prout occasio eis oblata est, probarunt Franck, *Diction. phil.*, art. *Ame*, t. I, p. 81 sqq; Ravaisson, *De l' habitude*, n. 11, p. 38 sqq, Paris 1838; Rémusat, *Rapport sur le concours pour la phil. de saint Thomas, Comptes-rendus de l' Acad. des scienc. moral., et polit.*, avril 1857; Jourdain, *Filosofia di san Tomaso*, lib. III, c. 3, n. 1, t. II, p. 286 sqq, ed. cit., atque inter physiologos Cayol, Recamier, aliique scriptores Ephem., *Revue médicale*, an. 1833, t. I, p. 345, et an. 1848, t. I, p. 9, et 148, necnon Lélut, *Mémoire sur les phénomènes, et le principe de la vie*, *Acad. des scienc., moral.*, an. 1851.

4) Vid. de his H. Martin, *Op. cit.*, Part. 2, c. 27, p. 199.

5) Inter hos recensentur Treviranus, Baer, Burdach, Müller. aliique magni nominis Physiologi, qui theorias animismo magis, minusve consentaneas propugnant, ut videre licet apud Hermannum Fichte et ipsum animismi fautorem, *Anthropologia* (germ.), c. 3, Lipsiae 1856.

propriam vitam evolvunt, veluti communem vitam vivant [1]. Haec doctrina Güntheri, sicut multos adversarios [2], ita multos fautores, defensoresque in Germania habuit; unde acerrima lis inter theologos, et philosophos, exsuscitata est, utrum duplex, an unicum principium, sive, ut aiunt, utrum *dualismus*, an *monismus* in homine admittendus sit. Inter defensores dualismi guntheriani [3] Baltzerus, censuram Pii Papae IX systemati güntheriano inustam [4] vitare volens, principio spirituali, nempe animae rationali operationes sensitivas vindicavit, et *physi* operationes vegetativas dumtaxat tribuit; unde in homine, praeter principium spirituale, principium *vitale*, non vero *animale* agnovit. Cum idem Pontifex hanc temperationem doctrinae guntherianae quoque reprobasset [5], et Baltzerus, magistri sui exemplum secutus, damnationi sese subiecisset [6], hic error scholae guntherianae una cum reliquis pene evanuit.

120. In Italia iam ab anno MDCCCXXVIII p. Ioach. Ventura Theatinus theoriam catholicam de unitate principii vitalis in homine secundum s. Thomae placita instaurare aggressus fuit [7], eamque in multis, quos usque ad obitum scripsit, libris magis, magisque explicavit, et defendit [8]. Eamdem spartam nuperrime adornavit p. Liberatore, in eaque uberius, acutiusque, quam cl. Theatinus, versatus est [9]. Ne de Buscarinio, Degiorgio, aliisque paucis, quorum praeclara

---

1) De hac doctrina Güntheri legendus est Mayer, *Homo secundum doctrinam Ecclesiae Catholicae, et systema theoreticum Guntheri* (germ.), p. 39 sqq, Bemberg. 1856.

2) E. g. Clemens, *Theologia speculativa Güntheri, et doctrina catholica Ecclesiae* (germ.), aliique, de quibus vid. I. B. Savarese, *Introd. alla Storia critica della filos. de' ss. Padri*, c. 6, p. 277, et 278, Napoli 1856.

3) Puta Baltzer, *Novae Epistolae theol. ad Ant. Güntherum*, Vratislawiae 1853; Knoodt, *Günther, et Clemens* (germ.), Vindobonae 1853, et 1854; Zukrigl, aliique apud eundem Savarese, *ibid.*

4) Vid. p. 45.

5) *Breve ad Episcopum Wratislaviensem* diei 30 aprilis 1860. Vid. *Analecta iuris Pontificii*, 4e livrais. p. 244, nec non *La Scienza e la Fede*, vol. XL, p. 378 sq, art. *Atti del Concilio di Vienna*, Napoli 1860.

6) Vid. Ephem. cit. *La Scienza e la Fede*, vol. XXXVIII, p. 520, Napoli 1859.

7) *De methodo philosophandi*, Dissert. praelim. part. V, p. LXXV sqq, Romae 1828.

8) Vid. *La Ragione filos., et la Ragione cattol.*, trad. dal franc., Ragionamento II, part. 2, p. 63 sqq, Rag. VII, p. 161 sqq, Napoli 1853; *Della vera e falsa filos.*, trad. dal franc., § 20, p. 61 sqq, Napoli 1856; *Essai sur l' origine des idées*, Part. I, § IX, p. 45 sqq, Paris 1854; *La Filos. cristiana*, trad. dal franc., sez. II, c. 7, c. 8, t. II, p. 140 sqq, Napoli 1862.

9) *Del composto umano*, c. III, aa. 6-9, p. 106 sqq, et c. VI, a. 1-6, p. 262 sqq, ed. cit.

elementa philosophica omnibus cognita sunt, quidquam dicamus, tacendum non est egregios Physiologos Liveranium, Contium, Brentazzolium, et, praeter alios, in primis Vincentium Santium, quos de principiis constitutivis corporis secundum Scholasticos sentire vidimus, theoriam scholasticam de natura *compositi humani* quoque tueri, in eoque totos esse, ut physiologiam, et medicinam ad doctrinam anthropologicam Scholasticorum revocent [1].

121. Verum in Academia Parisiensi medicinae aliud systema a Physiologis magni nominis nuper propugnatum est, quod *organicismus*, vel *solidismus* vocatur. Defensores organicismi fatentur non posse sola physica, aut chymia explicari omnia phaenomena vitae, quae in corpore conspiciuntur, sed, cum pro certo habeant nullum phaenomenum vitae posse ab anima repeti, tuentur cunctis *organis* corporis viventis inesse quasdam proprietates a physicis, et chymicis diversas, ex quibus tota, atque unica vita viventis resultat [2]. Quare ipsi, dum ab animismo Sthalii abhorrent, inter mechanismum Cartesii, et vitalismum Barthezii locum sibi deligunt, quia admittunt quasdam proprietates vitales in corpore a physicis, et chymicis diversas, sed volunt harum principium, et subiectum esse ipsam materiam corporis, non aliquid substantiale diversum a corpore, et ab anima.

122. Quod si tria systemata organicismi, vitalismi, atque animismi in hac aetate plurimum vigent, certe non desunt in Anglia [3], et Gallia [4], maximeque Germania [5], qui systema mechanicum Cartesii

---

[1]) Satis est conferre laudatum Vinc. Santium, qui suam, ceterorumque placita saepe exposuit in suis opusculis, *Della forma, genesi* etc., ed. cit.; *Della immaterialità, ed inalterabilità dell' intelletto*, Perugia 1861; *Discorso sulla vita umana*, e. a. et l.; *Prelezione al Corso* del 1863-1864, ivi 1863; *Materia e Forma* etc., ivi 1865; *Della natura dell' anima* etc. ivi, 1865; *Degli errori filosofici che si oppongono al progresso della fisica animale, e dell' antropologia*, e. a. l.

[2]) Praecipui defensores organicismi sunt Poggiale, Bouillaud, et Piorry (vid. *Bulletin de l' Academie de médecine*, t. XXV, a. 1860, 10, et 31 juillet, et 14 août), contra quos pro vitalismo Scholae Monspelliensis Malgaigne (*Bullet.* cit.) acriter pugnavit. Hoc systema dicitur *organicismus*, quia operationes vitales a vi *organis* corporis insita repetit, et *solidismus*, quia vim illam partibus *solidis* corporis tribuit. Manifestum porro est organa ab Organicistis intelligi, prout sunt aliquid materiale, non vero prout a principio vitali informantur. De variis modis, quibus organicismus, seu solidismus hodie defenditur, cons. Martin, *Phil. spirit.*, Part. 2, c. 27, p. 203 sqq.

[3]) Vid. Taine, *Le positivisme anglais*, *Étude sur Stuart Mill*, Paris 1864, et Tissot, *Animisme* etc., lib. I, c. 3, et 4, p. 39 sqq.

[4]) Cf Tissot, *Op. cit.*, lib. III, c. 1, p. 29 sqq.

[5]) Büchner, qui hoc systema tuetur (*Op. cit.*, p. 218-230), inter eius fau-

sub *iatromechanismi*, vel *iatrochymismi* nomine tuentur; quapropter *iatromechanici*, vel *iatrochymici* appellitantur [1].

123. Praecipuis opinionibus Physiologorum, Philosophorum, et Theologorum de hac controversia enarratis, doctrina Aristotelis, et ss. Patrum, quam Ecclesia probavit, et definivit, non quidem decretis Fidei a Revelatione haustis, sed certis rationis momentis stabilienda nobis est. Cui tractationi ut necessarium ordinem adhibeamus, primo systemata, quae animismo adversantur, confutabimus; deinde veritatem animismi aristotelico-scholastici evincemus; tum errores, in quos nonnulli recentes Animistae inciderunt, exsufflabimus; denique obiectionibus, quibus non pauci veteres, recentesque animismum aggressi sunt, satisfaciemus. Quod ad primum caput attinet, praemonemus nos nihil hic de iatromechanismo, et iatrochymismo esse dicturos. Nam, quoniam leges mechanicae, et vires chymicae, ut vidimus, non modo brutorum, sed etiam infimi generis viventium, nempe plantarum, operationes efficere nequeunt [2], liquido patet ipsas eo minus efficere posse operationes vitales corporis humani, quae illis sunt longe exquisitiores [3]. Hac de re inter omnes, qui materialismum aperte non confitentur, iamdiu convenit [4]. Enimvero ipsi Socii Academiae Medicae Parisiensis, quos ante nominavimus, etsi non modo animismum Sthalii, sed etiam vitalismum Scholae Monspelliensis reiiciant, tamen multas operationes

---

tores nominat Mulder, Mialhe, Schaller, Liebig, Virchow, Krahmer, et Vogt, eorumque perabsurdas sententias refert. Puta, Schaller decernit « mundum organicum, et mundum inorganicum non differre inter sese secundum essentiam » (p. 224). Krahmer sancit « processus organicos non esse spontaneos, quia ipsi, non aliter ac transmutationes mundi inorganici, fiunt ope virium physicarum, quae mundo exteriori inhaerent » (*ibid.*). Virchow blaterat « vitam non esse aliud, nisi formam specialem mechanicae, et quidem valde implicatam » (p. 225). Vogt, ut ceteros omittamus, asserit « admittere vim vitalem idem esse, ac aliis verbis propriam ignorationem fateri » (p. 230). Vid. quoque Janet, *Le matérialisme contemporain en Allemagne*, n. V, p. 79 sqq, ed. cit.

[1]) Ratio harum denominationum est, quod plerique eorum, qui hoc genus materialismi tuentur, sunt *medici* (ἰατροί), iisque ad leges *mechanicas*, vel ad vires *chymicas* confugiunt.

[2]) Vol. II, *Cosmol.*, c. III, art. 1, p. 337-339, et c. IV, art. 1, p. 355-357.

[3]) « Operatio, s. Thomas ait, animae vegetabilis . . . excedit virtutem qualitatum activarum, et passivarum . . . Complexio autem causatur ex qualitatibus activis, et passivis. Non potest igitur complexio esse principium operationum animae »; *Contr. Gent.*, lib. II, c. 63.

[4]) Vid. Barthez, *Op. cit.*, c. 3, sect. 1, n. 28, ed. cit.; Lordat, *Preuves de l' insenescence du sens intime*, leç. 1, p. 2-6, Montpellier 1844.

corporis sine aliquo principio vitali explicari non posse concorditer profitentur [1]. Qua de re ex systematis animismo adversantibus organicismum, et vitalismum dumtaxat confutemus oportet. A priori ordiamur.

ARTICVLVS SECVNDVS

Organicistae, qui unicum esse volunt principium vitale corpori insitum, refutantur

124. Organicismus, quem Socii Academiae Parisiensi hodie tuentur, statuit, uti vidimus, vitam corporis non esse repetendam ab aliquo principio substantiali, quod a materia ipsius corporis distinguitur, sed esse meram affectionem organorum corporis. At sciendum est Academicis Parisiensibus Bordeum, quem supra nominavimus, quodammodo praecessisse. Hic enim, ceteroquin praeclarus Physiologus, plura principia vitalia, quae singula singulis organis assignavit, non esse aliud, quam diversas proprietates, diversasque affectiones organorum arbitratus est. Ex quo patet inter Bordeum, atque hodiernos Organicistas Academiae Parisiensis non aliud interesse, quam, quod ille cuique organo corporis propriam vitam tribuit, hi vero, ut unitatem corporis viventis sartam, tectamque faciant, unicam esse eius vitam pugnant. Quapropter organicismum, qua late patet, refellere volentibus ostendendum nobis est 1° contra Academicos Parisienses principium, ex quo actiones vitales promanant, esse distinctum a materia corporis; 2° contra Bordeum, eiusque sectatores illud principium esse unicum. Vtrum vero hoc principium sit ipsa anima rationalis, an aliquid ab anima rationali, perinde ac a materia corporis, distinctum, controversia est, quae inter Animistas, seu defensores *dichotomiae*, et Vitalistas, seu defensores *trichotomiae*, ventilatur; unde de ipsa inferius dicendum nobis erit.

125. Atque in primis principium operationum vitalium esse distinctum a materia corporis tum natura ipsius corporis, tum ortus, conservatio, interitusque eius luculenter patefaciunt. Atque in primis id patefacit natura ipsius corporis. Nam, quoniam corpus humanum, perinde ac quodlibet aliud corpus, ex quibusdam moleculis, veluti partibus, constat, intelligitur ipsas non posse corpus constituere, nisi sit aliquod principium formale, quo ipsae congregantur, atque ad unitatem essentiae, seu substantiae reducuntur;

---

[1]) Vid. *Bullettin de l' Acad. de médecine*, ll. cit.

alioquin corpus non esset unum per se, sive unica substantia completa, qualis re ipsa est, sed unum *per accidens*, nempe complexio substantiarum [1]. Iam nemo non videt hoc principium, utpote illud, cuius virtute moleculae in unitatem corporis coalescunt, a materia ipsius corporis distingui, quippe quod, cum ipsum moleculas, quae corpus *potentia* sunt, ad corpus *actu* constituendum determinet, se ad materiam corporis, tamquam actus ad potentiam, seu forma ad materiam, habet [2], 2° ipsum esse principium vitale, quia, cum corpus humanum sit corpus vivum, principium formale, quod ipsum constituit, vitale esse debet [3]. Itaque illud principium vitale, quod veluti necessarium ad explicandas nonnullas operationes corporis ipsi fautores organicismi admittunt, a materia corporis re ipsa distinguitur. Hoc s. Basilius [4], s. Augustinus [5], aliique Patres, et veteres Scriptores Ecclesiastici [6] haud latenter insinuarunt, cum animam esse docuerunt illud principium, quod partes corporis in unum congregat, earumque vitam producit, et gubernat; hoc quoque se-

---

1) Vid. vol. II, *Cosmol.*, c. I, art. 6, p. 278-279.

2) « Ex duobus, aut pluribus non potest fieri unum, si non sit aliquid uniens, nisi unum eorum se habeat ad alterum, ut actus ad potentiam; sic enim ex materia, et forma fit unum, nullo vinculo extraneo eos colligante »; *Contr. Gent.*, lib. II, c. 58, n. 6.

3) « Illud, quo aliquid fit de potentia ente, actu ens, est et forma, et actus ipsius. Corpus autem per animam actu fit ens de potentia existente: vivere enim est esse viventis; semen autem ante animationem est vivens solum in potentia, per animam autem fit vivens actu »; *Cont. Gent.*, lib. II, c. 57, n. 6.

4) « Admirare, ait, artificem, quomodo animae tuae vim ad corpus colligarit, ut usque ad extremas ipsius partes pervadens membra inter se multum dissita ad unam eamdemque conspirationem ac societatem adducat »; *Hom. in illud*: « Attende tibi ipsi », n. 7.

5) « Haec igitur anima, quod cuivis animadvertere facile est, corpus hoc terrenum, atque mortale praesentia sua vivificat, colligit in unum, atque in uno tenet » (*De quant. an.*, c. 33, n. 70); atque alibi: « Vita carnis tuae, anima tua » (*In Ioan. Ev. c. X*, tract. XLVII, n. 8; cf loca eiusdem, quae citavimus p. 43, not. 5, et p. 62, not. 3). Hinc corpus ab anima speciem suam sumere dixit multis in locis, ex quibus haec afferimus: « Corpus nullum fit, nisi accipiendo per animam speciem »; *De Imm. anim.*, c. 16, n 25. « Tradit speciem anima corpori, ut sit corpus, in quantum est »; c. 15, n. 24.

6) Omnium instar sit Cassiodorus, qui secundum s. Augustinum ait: « Colligit (*anima*) se in unum, atque copulat; membra sua non sinit defluere, vel contabescere, quae vitali vigore custodit; alimenta competentia ubique dispergit, congruentiam in eis, modumque conservans. Mirum praeterea videtur rem incorpoream membris solidissimis colligatam; et sic distantes naturas in unam convenientiam fuisse productas »; *De Anim.*, c. 2, *Opp.* t. II, p. 396, ed. Garet, Parisiis 1729.

cundum illos B. Alb. M.[1], s. Thomas[2], aliique Scholastici uberrime explicarunt.

126. Praeterea id demonstrat generatio corporis humani; haec enim explicari non potest, nisi principium vitale distinctum a materia corporis admittatur. Re vera, si principium vitale materiae corporis, velut modus illius inesset, procul dubio ipsum nec existeret ante corporis organa, nec horum formationi praeesset, sed formationem organorum consequeretur. Iam, si hanc rem ita se habere Academicis Parisiensibus concedatur, licet nobis ab eis sciscitari, quomodo ex materia, seu massa cellulari embryonis organa efformentur. Certe, si nullus effectus sine aliqua causa existere potest, ipsi admittere coguntur in embryone aliquam vim, sive aliquod principium actuosum, quod ex massa illa cellulari organa animalis efformat. Quandoquidem autem organa sunt instrumenta operationum vitalium, hocce principium non aliud esse potest, nisi vitale[3]; et, cum principium, quod ex massa cellulari organa efformat, formationi organorum praecedere, et praeesse debeat, ipsum esse distinctum a materia corporis dicendum est[4].

127. Neque audiendi sunt ii, qui, cum cuncta organa corporis animalis in semine existere pro certo habeant, contendunt organa corporis animalis, quae in semine inveniuntur, per vim vitalem ipsis inhaerentem sensim evolvi, usque donec perfecta fiant. Namque, etiamsi defensoribus organicismi concedatur embryonem non esse, uti alibi vidimus, meram massam cellularem, sed organa animalis continere[5], edisserere ipsi nobis debent, unde in embryone organa extitere. Et sane, quoniam nullus effectus sine causa existere potest, oportet esse aliquod principium activum, quod illa organa in embryone efficit. Hoc autem, si in embryone esse concedatur, vitale, atque a materia corporis distinctum sit oportet. Qua de re ab iis quoque fautoribus organicismi, qui semen sine organis numquam esse censent, admittendum est principium vitale in corpore animali, non quidem ipsis organis, velut modus ipsorum, inhaerens, sed veluti principium, quod ipsa organa efformat[6].

---

1) *De Anim.*, lib. I, tract. II, c. 15.—2) *Contr. Gent.*, lib. II, c. 89.

3) « Ista virtus (*quae est in semine*) agit disponendo materiam, et formando ad susceptionem animae »; *Qq. dispp.*, *De Pot.*, q. III, a. 9 ad 9.

4) Apposite s. Augustinus: « Anima in istis tamquam in organis agit; nihil horum est ipsa, sed vivificat, et regit omnia, et per hoc corpori consulit, et huic vitae, in qua factus est homo in animam vivam »; *De Gen. ad litt*, lib. VII, c. 18, n. 24.

5) Vid. id, quod ex s. Thoma statuimus in *Cosmol*, c. IV, art. 3, p. 385 vol II.

6) Aloisius Berard urget: « Quandoquidem principium vitale, ipsis Anima-

128. Haec theoria de generatione corporis animati, quam ad organicismum refellendum exposuimus, communis fuit antiquis, et mediae aetatis Philosophis; siquidem non modo Aristoteles [1], ceterique veteres Animistae sed etiam, post ss. Patres [2], Scholastici [3] aperte docuere organismum corporis ab anima, quae principium vitale eius est, effici, ita ut principium vitale corporis ante ipsum organismum corporis existat. In recenti autem aetate ipsam, primum, Sthalio [4], eiusque discipulis frustra reclamantibus, impugnatam, deinceps traditam oblivioni, Barthezius [5] in Gallia sub finem saeculi proxime praeteriti instauravit, et Burdachius, Müllerus, a-

---

stis, et Vitalistis fatentibus, in corpore iam perfecto nihil sine organis agit, nonne idem de eodem principio, quamdiu est in embryone, tenendum est?» (*Cours de physiol.*, vol. I, p. 15, Paris 1848.) Responsio in promptu est. In corpore animali iam perfecto principium vitale nihil agit sine organis, quia, cum corpus animale sit natura sua organicum, organa debent esse instrumenta omnium operationum vitalium. Ast idem in embryone fieri nequit; nam, cum organa in ipso non existant ante principium vitale, quod ea efficit, principii vitalis munus in embryone non est organis uti ad operationes vitae edendas, sed ipsa organa efformare, quibus in animali iam perfecto operationes vitae exercet.

1) *Met.*, lib. VII, c. 3.

2) Videsis, ne longiores, quam par est, simus, s. August., *De quant. anim.*, et Cassiod., *De Anim.*, ll. citt.

3) Audiatur Albertus M.: « Philosophus vult, quod species animae sit in semine formans, et figurans organa, quae virtus formativa vocatur: et hoc est animam inesse secundum quid, hoc est, secundum speciem, et virtutem animae, quae formativa vocatur: sed non inest secundum quod est actus, et substantia quaedam animati corporis, nisi in corpore organico completo » (*De Anim.*, lib. I, tract. II, c. 15). Hinc dixit animam esse in semine sicut *artificem in artificiato* (ibid. c. 16). Alberto M. s. Thomas eius discipulus adstipulatus est. « Nec tamen potest dici, quod in semine ab ipso principio sit anima secundum suam essentiam completam, cuius tamen operationes non apparent propter organorum defectum. Nam, cum anima uniatur corpori ut forma, non unitur, nisi corpori, cuius est proprie actus. Est autem anima actus corporis organici. Non est igitur ante organizationem corporis in semine anima actu, sed solum potentia, sive virtute; unde Aristoteles dicit in 2 *De Anim.*, quod semen, et fructus sic sunt potentia vitam habentia, quod abiiciunt animam, idest anima carent; cum tamen id, cuius anima est actus, sit potentia vitam habens, non tamen abiiciens animam »; *Contr. Gent.*, lib. II, c. 89.

4) Hic secundum Albertum M. saepe docuit animam esse *architectum* corporis (*Theor. med. ver.*, *Physiologia*, sect. IV, § 28, p. 380, § 31, p. 382 etc.), contrariasque Malebranchii, Leibnitii, Leuwnhoeckii, et Malpighii opinationes confutavit. Vid. *ibid.*, § 36-38, p. 384 sqq.

5) *Op. cit.*, c. 3, sect. 2, n. 330, p. 101, et 102. Idem tenet Tissot, lib. IV, c. I, § 6, p. 499 sqq.

liique insignes Physiologici in Germania nuper propugnarunt. Omnium instar sit Müllerus, magni inter suos nominis. Hic clare, vehementerque inculcavit existere in corpore vim quamdam, quae non consequitur materiam organicam corporis, veluti modus eius, sed ante ipsam existit, atque organa eo ipso tempore, quo embryo evolvitur, creat; unde eadem illa vis, quae corpus movet, ex materia organica organa creat, quae corpori sunt necessaria, atque haec vis creatrix in semine existit, antequam partes corporis ex eo evolvantur [1]. Illud notatu dignum est, quod ad idem comprobandum Barthezius post Lucretium, et Galenum advertit, belluas recens natas ex instinctu impelli ad operationes vitales, antequam organa ad ipsarum exercitationem necessaria omnino explicentur [2]. Namque, cum ille impulsus nonnisi a principio actuoso vitae proficisci queat, inde patet principium vitae existere in animali, antequam organa efformentur, illudque idcirco non esse simplicem modum, quo organa afficiuntur.

129. Idem ex conservatione vitae in homine comprobatur. Enimvero multis observationibus, experimentisque compertum est 1° partes, seu moleculas, ex quibus quodlibet corpus organicum componitur, continuo mutari, adeo ut ipsum non modo in qualibet aetate, sed etiam in singulis momentis quasdam suas moleculas amittat, novasque acquirat; 2° dum moleculae, ex quibus corpus constat, usque mutantur, eamdem in eo formam, seu typum animalis permanere, ita ut forma, docente ipso Cuvierio [3], ad essentiam corporis organici magis, quam materia, pertinere videatur. Iam haec duo phaenomena corporum organicorum, quae iam laudatus G. Cuvierius, Isid. Geoffroy Saint Hilaire [4], aliique post Buffonum [5] observarunt, atque inculcarunt, Flourensius novis experimentis nuper comprobavit, indeque deduxit « magnam legem, quae relationes virium cum

---

[1]) *Manuel de physiologie*, trad. par Jourdan, 2e ed. revue, et annotée par Littrè, t. I, p. 20, Paris 1851; cf Burdach, *Traité de physiologie*, trad. par Jourdan, t. IV, p. 125, Paris 1839. Nisi quod hi Physiologi theoriam, quae per se est vera, absurdis placitis pantheismi corruperunt.

[2]) Barthez, *Op. cit.*, ibid. Id iam docuerat Galenus, *De usu partium animalis*, lib. I, c. 3, *Opp.* t. I, p. 113 verso, ed. cit., atque ante ipsum Galenum illustraverat Lucretius exemplo vituli :

« Cornua nata prius vitulo, quam frontibus extent,
Illis iratus petit, atque infensus inurget »; Lib. V, w 1034, et 1035.

[3]) *Rapport historique sur les progrès des sciences physiques depuis* 1789, p. 200, Paris 1810.

[4]) *Histoire naturelle des règnes organiques*, vol. II, c. 4, ed. cit.

[5]) *Oeuvr.* t. II, p. 521, ed. Flourens.

materia in corporibus viventibus statuit, positam esse in permanentia virium, et continua mutatione materiae [1] ». Iam, cum haec duo phaenomena corporis organici, seu animalis, omnino indubia sint, indubium quoque esse debet principium vitale, quod fautores organicismi in corpore humano admittunt, a materia corporis re ipsa distingui. Etenim, cum corpus humanum, perinde ac quodlibet aliud corpus organicum, inter mutationes molecularum suarum eamdem formam, seu typum, retineat, id praeclaro argumento est, formam corporis, seu principium actuosum, quod materiam ad speciem corporis determinat, ab ipsius corporis materia esse distinctum; alioquin ea non posset permanere, dum moleculae organorum mutantur. Atqui forma cuiuslibet corporis organici principium vitale esse debet, quia, cum corpus organicum sit corpus vivum, forma, per quam corpus organicum constituitur, nonnisi aliquid vivens esse potest. Ergo in corpore humano, perinde ac in quolibet corpore organico, principium vitale, quodcumque esse dicatur, a materia corporis re ipsa distingui debet [2].

130. Denique distinctionem principii vitalis a materia organorum demonstrat quoque mors corporis humani, perinde ac omnis corporis organici. Namque omne corpus organicum mori existimatur, et *cadaver* dicitur, cum vitam amittit; quare cadaver, ut a corpore vivo discriminetur, corpus *mortuum* vocatur. Iamvero in corpore recens mortuo, seu cadavere, eadem est materia, ac in eodem, dum erat vivum; et causae exteriores, quibus corpus mortuum circumdatur, sunt eaedem, ac illae, quibus ante mortem circumdabatur. Atqui, si vita esset consectarium naturale organismi, profecto organa, quae in cadavere aliquamdiu perdurare conspiciuntur, sine ipsa esse non possent. Ergo vita non est naturale consectarium organorum, sed principium ab eorum materia distinctum esse debet [3].

---

[1]) *De la vie, et de l' intelligence*, 1 part., sect. I, c. 5, p. 24, et passim. Cf eiusdem opus, *Théorie expérimentale de la formation des os*, Paris 1847.

[2]) S. Augustinus in loco iam citato (p. 84, not. 5), *De quant. anim.*, quam Cassiodorus pene iisdem verbis exscripsit (vid. ibid., not. 6), non modo formationem organismi corporis, sed etiam conservationem tribuendam animae esse docuit. Subdit enim: « diffluere (*corpus*), atque contabescere (*animus*) non sinit, alimenta per membra aequaliter, suis cuique redditis, distribui facit, congruentiam eius modumque conservat, non tantum in pulcritudine, sed etiam in crescendo, atque gignendo ». Cui loco addere lubet hunc alium: « Anima quippe ipsam compagem tenet, ne dissolvatur, et diffluat, quod videmus in corporibus animalium, anima discedente, contingere »; *Retract.* lib. I, c. 11, n. 4.

[3]) Cf Jouffroy, *Mém.* cit., p. 168-170, et Bouillier, *Op. cit.*, c. 3, p. 45 sqq.

ARTICVLVS TERTIVS

Refelluntur Organicistae, qui plura principia vitalia in corpore humano admittunt

131. Bene habet. Vidimus vitam corporis humani repetendam esse a principio, quod a materia corporis distinguitur; necesse est in praesentia, ut ad investigandum progrediamur, utrum hoc principium sit unicum, an tot principia diversa sint in corpore, quot sunt eius organa.

132. Bordeus, quem Fouquetus [1] secutus est, sustulit, uti diximus, unitatem principii vitalis. Ipse enim, theoriam Van Helmontii quodammodo instaurans, contendit in quolibet corpore animato inesse non solum vitam toti corpori communem, sed etiam tot speciales vitas, seu proprietates vitales, quot sunt organa corporis [2]. At Bordeum, eiusque sectatores oppido deceptos esse luculenter nobis in primis patefit observatione psychologica. Re vera, si tot principia vitalia in corpore animato existerent, quot sunt organa corporis, tot distincta, diversaque subiecta vitae existere quoque in ipso deberent, quot sunt organa corporis, ita ut quodlibet organum esset subiectum alicuius specialis generis vitae. Ratio huius consectarii in eo posita est, quod, cum cuiuslibet generis operationum aliquod subiectum esse debeat, principia operationum, quae non reducuntur ad unicum principium, tamquam sui subiectum, subiecta quoque illarum operationum sint oportet. Iamvero quisquis nostrum experitur unicum esse in se subiectum, unumque idcirco principium remotum, quodcumque hoc est, diversarum operationum, quae per diversa organa exercentur [3]. Quis enim non videt unum, idem-

---

1) Fouquet, *Discours sur la clinique*, p. 78 sqq, Paris 1813.

2) Vid. p. 77, not. 2. Van Helmont, qui vertente saec. XVI, atque ineunte XVII floruit, non solum admisit in homine duas animas, scilicet sensitivam, ac immortalem, sed etiam *archaeum principem*, seu principium vitale princeps, in quo anima sensitiva residet, et *archaeos particulares*, seu principia vitae particularia singulorum organorum; qui ab archaeo principe pendent. Diximus vero *quodammodo instaurans*, quia, praeter alias differentias, quae huc non spectant, Van Helmont *archaeos* a materia organorum distinxisse nobis videtur. Cf praeter ipsum Van Helmont (*Ortus medicinae, id est, initia physicae inaudita*, passim, Amstelod. 1684), Chevreul, qui eius placita praeclare exposuit in Ephem. *Journal des savants*, févr., et mars, 1850.

3) Apposite s. Augustinus: « Est alia vis non solum qua vivifico, sed etiam qua sensifico carnem meam, quam mihi fabricavit Dominus; iubens o-

que esse in se ipso subiectum, quod quinque species diversas sensationum in sese excipit, quod ipsas diversas sensationes, earumque differentias sentit, quod imaginatur, quod corpus movet, quod, ne plura dicamus, respirat, alimenta digerit, aliaque opera vitae exercet? [1] Falsum igitur est tot esse in corpore nostro principia operationum vitalium, quot sunt organa eiusdem corporis.

133. Hoc argumentum, quod observatio psychologica nobis suppeditat, s. Thomas ex natura zoophytorum perbelle illustravit. Constat enim inter omnes, cum zoophytum in partes dividitur, quamlibet partem diversas exercere operationes animae, seu principii sentientis, et vegetantis, quo corpus zoophyti animatur. Atqui hoc evenire non posset, si quodlibet organum animalis proprias operationes per principium vitale diversum a principiis vitalibus reliquorum organorum exerceret. Ergo in corpore animato unum principium vitale cunctis organis commune, non vero diversa pro diversis organis admittenda sunt [2].

134. Non solum observatione psychologica, sed etiam physiologica confutatur theoria Bordeui. Primo enim omnes non modo Physiologi, sed etiam Philosophi cum s. Thoma [3], aliisque Scholasticis tenent, inculcantque eiusmodi consensum, sive *harmoniam* inter cuncta organa corporis existere, ut ex ipsis corpus unum totum per se, et quodammodo *unum organum* efficiatur [4]. Atqui, si singula orga-

---

culo, ut non audiat, et auri, ut non videat; sed illi, per quem videam; huic, per quam audiam: et propria singillatim ceteris sensibus sedibus suis, et officiis suis; quae diversa per eos ago, unus ego animus »; *Conf.* lib. X, c. 7, n. 11.

[1]) Tissotus scite advertit, nisi admittatur animam esse unicum principium, quod per diversa corporis organa diversas operationes exercet, intelligi non posse, unde unitas individui in homine existat, atque absoluta, indivisibilisque conscientia in eo constituatur. Vid. *Op. cit.*, lib. IV, n. 7, p. 506, et 507.

[2]) « In animalibus, quae decisa vivunt, in qualibet parte inveniuntur diversae operationes animae, sicut sensus, et appetitus. Hoc autem non esset, si diversa principia operationum animae, tamquam per essentiam diversae, diversis partibus corporis distributa essent »; I, q. LXXVI, a. 3 c.

[3]) Hic sanctus Doctor, secundum placita physiologiae aristotelicae tunc temporis vulgo accepta, docuit cor esse organum principale, a quo cetera pendent, et per quod cetera inter se colligantur, proindeque esse in medio corpore positum: « Licet, inquit, sint plura principalia membra in corpore, in quibus manifestantur principia quarumdam operationum animae, tamen omnia dependent a corde, sicut a primo principio corporali »; *Qq. dispp.*, q. un. *De Anim.*, a. 11 ad 16. Alibi: « Propter hoc illud, quod est principium vitae in homine, scilicet cor, est in medio positum, ut. . . vitam proportionaliter in omnes partes corporis diffundat »; *In lib. II Sent.*, Dist. XIV, q. I, a. 1 ad 2.

[4]) Cf Bossuet, *De la connaissance de Dieu*, *et de soi-même*, c. IV, § 2, p. 144 sqq, ed. cit.

na corporis non exercerent tantum, quemadmodum Vitalistae, perinde ac Animistae, sentiunt, quasdam speciales functiones eiusdem principii vitalis, quo ipsa informantur, sed unumquodque ipsorum proprium principium vitae, propriasque operationes haberet, corpus, quod ex ipsis componitur, esset totum *per accidens*, non vero *per se* [1], quia inter plura principia, quorum unumquodque proprias operationes habet, in iisque exerendis ab alio principio non pendet, non alia unio, quam accidentalis esse potest. Ergo pro certo habendum est singula organa corporis non gaudere proprio principio vitae, sed dumtaxat exercere speciales functiones unius, eiusdemque principii vitalis, quod totum corpus informat [2].

135. Secundo, inter hodiernos Physiologos, qui systema nerveum diligenter explorarunt, convenit nervos non esse diversae naturae, quemadmodum Bichato, aliisque usque ad hanc aetatem visum est, sed omnes, quotquot sunt, constituere unicum systema, quod *nerveum* vocatur. Omnium instar sit Flourens, auctor huius rei gravissimus, qui scribit: « Quamvis singulae partes, quae systema nerveum constituunt, diversas actiones exerant; tamen id non impedit, quin unicum ex ipsis systema nerveum existat [3] ». Iam, quandoquidem unum est systema nerveum, principium, ex quo illud vitam habet, unicum quoque esse debet. Atqui organa ex nervis conflantur, suntque partes systematis nervei. Ergo unicum debet esse principium vitale, per quod diversae partes corporis efficiuntur organa, seu, ut voce latina utamur, *instrumenta* operationum vitalium [4].

---

[1]) Id ex comparatione perspicitur, qua Bordeus ad suam theoriam declarandam usus est; nam corpus vivum cum examine apum comparavit, quae ad arborem, racemi instar, suspenduntur »; Vid. *Recherches anatomiques*, § 125, Paris 1810.

[2]) « Anima est in qualibet parte corporis . . . in ordine ad totum, et ideo non quaelibet pars animalis est animal »; *Qq. dispp.*, q. un. *De Sp. cr.*, a. 4 ad 2. « Dicendum quod partes animalis, ut oculus, manus, caro, et os, et huiusmodi, non sunt in specie, sed totum; et ideo non potest dici, proprie loquendo, quod sint diversarum specierum, sed quod sint diversarum dispositionum »; I, q. LXXVI, a. 5 ad 3. Cf *ibid.*, q. cit., a. 8 ad 3.

[3]) *Recherches sur le système nerveux*, c. 12, Paris 1842. Cf Longet, *Traité de physiologie*, t. II, p. 370 sqq, Paris 1850, et Bernard, *Diction. des sciences médicales*, art. *Système nerveux*.

[4]) Id, ni fallimur, Doctor Angelicus innuit hisce in locis: « Ex dissimilibus partibus constituitur integritas corporis, cuius primo, et per se anima est actus »; *Qq. dispp.*, q. un. *De Sp. cr.*, a. 4 c. Atque alibi: « Pro tanto dicitur ex partibus consistens esse corporis, quia ex suis partibus corpus constituitur tale, ut possit ab anima esse recipere »; *Op. cit.*, q. un. *De Anim.*, a. 1 ad 14.

136. Quae cum ita sint, nos cum nuperis Physiologis [1] arbitramur Barthezium, licet duplicem principii in homine fautorem, de re physiologica optime meritum esse, quod multitudinem, diversitatemque *archaeorum* Van Helmontii, et principiorum vitalium Bordeui valide impugnavit [2], atque a Cuvierio dissentimus, qui Barthezium hac de re reprehendit, contrariamque opinionem Bichati probavit [3].

137. At Bordeus non solum in eo erravit, quod plura, diversaque principia vitae in corpore humano agnovit, sed etiam quod naturam horum principiorum perperam definivit. Ipse enim, cum putasset vitam totam, quanta est, in sensibilitate positam esse, decrevit unumquodque principium vitae propria sensibilitate gaudere, propriasque sensationes habere, ita ut, quot sunt organa corporis, tot sint speciales sensibilitates, diversaeque species sensationum [4]. Bordeus non paucos huius suae theoriae fautores habuit, qui, uti ex Fouqueto eius discipulo accepimus [5], *Sensibilistae* sunt appellati. Vt vero non solum Bordeui, sed etiam aliorum Physiologorum, qui vitam esse quamdam affectionem materiae organorum censuere, praecipuas opiniones de natura vitae excutiamus, theoria Bordeui cum opinionibus Halleri, et Bichati comparanda nobis est.

138. Hallerus contendit in corpore humano non solum facultatem, qua res sentit, nempe *sensibilitatem*, sed etiam facultatem, qua se movet, nempe *irritabilitatem* inveniri, easque esse duas eius vires, seu facultates, quarum prior in nervis, posterior in musculis residet [6]; 2° vitam non in sensibilitate, uti Bordeuo visum est, sed in *irritabilitate*, seu vi, qua motus corporis perficiuntur, consistere, ita ut vita corporis animati non sit aliud, nisi ipsa irritabilitas [7], sive illa vis, quam recentiores *contractilitatem* vocarunt [8]. Bicha-

---

1) Vid. Flourens, *De la vie, et de l' intelligence*, Part. 2, c. 7, § 3, p. 92 sqq, ed. cit.

2) *Op. cit. Disc. prélim.*, t. I, p. 20, et 21. Cf quoque Lélut (*Mém.* cit.), qui Sthalio turbam *archaeorum*, seu parvorum *τὸ ego* ad unum archaeum, seu ad unum *τὸ ego* revocanti plausit.

3) *Cours sur l' histoire des sciences naturelles*, art. *Bichat*, Paris 1731.

4) Videsis eius Dissert. *de sensu generice considerato*, quam modo citavimus. Fouquet, qui hanc doctrinam amplexatus est, sensibilitates proprias vocavit *parvas vitas* in *Encycloped.*, art. *Sensibilitè*.

5) *Op. cit.*, p. 80.

6) Vid. eius opus, *Mèmoires sur la nature sensible, et irritable des parties du corps animal*, trad. en franç. par Tissot, Lausanne 1756.

7) *Ibid.*, t. IV, p. 97. Cons. de hac sententia ipsum Fouquetum eius adversarium in *Op. cit.*, p. 78.

8) *Dissertatio physiologica de irritabilitate*, Gottingae 1751.

tus censuit corpus duabus vitis gaudere, earumque unam, qua corpus nutritur, *interiorem*, vel *organicam*, alteram autem, qua corpus cum rebus extra se positis relationem adquirit, *exteriorem*, vel *animalem*[1], vel *vitam relationis* vocavit[2]. Cum vero in corpore non alias vires reperiret, nisi *sensibilitatem*, et *contractilitatem*, easque putaret esse communes vitae organicae, atque animali, statuit hasce duas vitas ex eo discriminari, quod unaquaeque propriam *sensibilitatem*, propriamque *contractilitatem* habet[3]. Quo quidem pacto duas species sensibilitatis, et contractilitatis in corpore humano agnovit.

139. Verum ex his placitis de natura vitae organis insita magis, magisque patefit, quam absurda sit eorum opinio, qui corpori humano vitam a materia corporis minime distinctam largiuntur. De singulis pauca notabimus, quae e philosophiae penu nobis suppetunt.

140. Principio theoria Bordeui, aliorumque Sensibilistarum multa peccat. Nam 1° sensibilitas, uti ostendimus, non est solius animae, nec solius corporis, sed animae simul, et corporis, hoc est, totius *coniuncti*[4]. At Bordeus ipsam esse solius corporis voluit, quia vitam corporis, quam esse in sensibilitate sitam dixit, ab anima omnino secrevit, propriamque organorum esse contendit. Falsa igitur est ex hoc primo capite theoria Bordeui. 2° Bordeus graviter quoque hallucinatus est, quod principia vitalia omnium organorum veluti sentientia habuit[5]. Sane, quemadmodum in *Dynamilogia* ostensum est, 1° quinque dumtaxat partes corporis humani sunt *organa*, sive instrumenta sensuum, naturaque corporis humani eiusmodi est, ut non plura, quam quinque, expostulet[6]; 2° quinque haec organa,

---

1) Tissot, *Vie de Zimmermann*, p. 11 sqq, Genève 1797, et Haller, *Mémoires* citt., *Discours préliminaire*, c. 1, n. V, ed. cit.

2) *Recherches physiol. sur la vie, et la mort*, Paris 1810. Hanc vitae divisionem a Buffono (*Oeuvr.*, t. II, p. 313, ed. Flourens), et a Grimaldo (Grimaud, *Cours complet de physiologie*, leç. III, t. I, p. 38) mutuatus est.

3) *Anatomie générale* t. I, p. LXXXII, ed. cit.

4) Id docuit s. Augustinus his paucis: « Sentire non est corporis, sed animae per corpus »; *De Gen. ad litt.*, lib. III, c. V, n. 7.

5) Hunc errorem reprobavit s. Augustinus, qui ait: « Ipsam vim sentiendi non habet vita quaelibet »; *De Gen. ad litt. lib. imperf.*, c. V, n. 24.

6) Fouquet statuit hanc enunciationem: *Quidquid est sensibile, est vitale* (*Discours sur la clinique*, p. 80, ed. cit.). Ast, ut inde concluderet totam vitam in sensibilitate consistere, probanda quoque ei erat propositio inversa, scilicet: *Quidquid est vitale, est sensibile.* Quod certe non probavit, nec probare poterat, quia, ut s. Thomas advertit: « Non omnes operationes animalis salvantur in qualibet parte eius, maxime in animalibus perfectis »; *Qq. dispp.*, q. un. *De Anim.*, a. 10 ad 7.

quae sensoria dicuntur, non sunt per se sentientia, sed sunt tantum instrumenta, per quae anima res sentit; 3° quandoquidem ratio animalitatis in sensibilitate posita est, nemo non videt, corpus humanum, admissa theoria Bordeui, esse magnum animal, quod ex multorum parvorum animalium unione constituitur; siquidem secundum Bordeum et generalis quaedam sensibilitas existit in toto corpore humano, et speciale principium sensibilitatis in quolibet eius organo, ita ut quodlibet organum per principium vitae diversum a principiis reliquorum organorum operationes vitae sui proprias ex se perficiat. Hoc vidit, aperteque professus est ipse Bordeus [1]; unde post nonnullos antiquos, quorum mentionem Albertus M. fecit [2], *quamlibet partem corporis esse animal in animali* dixit [3]. Verum id, praeterquam quod corpus per se, non vero ex eo, quod ab anima informatur, esse animatum perperam statuit, unitatem ipsius corporis tollit, quia, si quaelibet pars corporis est quoddam speciale animal, corpus, quod ex illis componitur, nonnisi unum per accidens esse potest [4].

141. Nemini autem negotium facessat,quod nos in *Dynamilogia* statuimus, unicam esse in homine vim sentiendi, quae e cerebro per quinque organa sensuum dilapsa quinque sensus speciales, et fontes diversarum sensationum constituit [5]; haec enim Scholasticorum doctrina a placitis Bordeui, quae hic impugnamus, longo intervallo distat. Enimvero nos secundum Scholasticos tuiti sumus, 1° principium, ex quo quinque organa sensuum vitam sentientem habent, esse unicum, et ab organis omnino distinctum; 2° principium sentiendi, cum in diversis organis diversas proprietates adquirat, diver-

---

1) Quare cl. Cuvierius Bordeum, aliosque Physiologos eius sectatores reprehendit, quod « cor, stomachum, et matricem sentire, et velle putarent, ita ut unumquodque organum sit per se quoddam parvum animal praeditum facultatibus magni animalis »; *Rapport à l' Académie des sciences*, juill. 1822. Cf *Cours d' anatomie comparée*, t. I, p. 33, ed. cit.

2) Beatus Doctor, qua auctoritate innixus, nescimus,hanc opinionem Pythagorae tribuit. « Pythagoras, scribit , . . . diversa animalia dixit congregata in uno animali, ita quod dixit hepar esse animal, et matricem aliud animal, et cor aliud animal »; *De Anim.*, tract. II, c. 15.

3) *Recherches physiol.* etc., *Oeuvr.* t. I, p. 187, ed. Richerand; vid. p.77, not. 2. Charles, in *Op. cit.* (*De vitae natura*, c. 1, p. 30) subdit: « Vitam gitur (Bordeus) ad sensum addicit , sensumque et corporis partes , et eam quasi multiplicem dispertiens, parvas quasdam vitas , ut eius discipulus inquit, per totum corpus disseminat ».Discipulus, quem Charles innuit, est Fouquet in *Encyclop.*, art. *Sensibilitè*.

4) Vid. s. Thom., *In lib. I Sent.*, Dist. VIII, q. V, a. 2 ad 2.

5) Cap. II, art. 6, p. 245 sqq. vol. I.

sas species operationum sensitivarum exercere, quae ad unicum sentiendi genus pertinent; 3° quoniam principium sentiendi non est ipsum organum, sed anima rationalis, quae organa informat, organa non esse principia sentientia ab se diversa, sed esse diversa instrumenta, quibus anima res corporeas extra se positas apprehendit.

142. A veritate longe etiam aberravit Hallerus, quod vim vitalem sensibilitati denegavit, illamque uni irritabilitati concessit [1]. Namque operationes vitales illae sunt, quae a principio insito naturae ipsius operantis proficiscuntur [2]. Atqui huiusmodi sunt non modo operationes, quae ab irritabilitate, sed etiam operationes, quae a sensibilitate dimanant [3]. Ergo non solum operationes irritabilitatis sed etiam sensibilitatis sunt vitales. Hallerus sibi persuasit vim irritabilitatis principio immateriali, cuiusmodi anima est, non posse tribui, quippe quod, cum irritabilitas in partibus corporis abscissis, et divisis perseveret, anima divisibilis, proindeque corporea dicenda esset [4]. Sed haec ratio Halleri, quam Flourensius probavit, nullius momenti est; siquidem ex eo, quod quaedam operationum vitalium indicia in cadavere, atque in partibus corporis abscissis conspiciuntur, nihil, ut alibi innuimus [5], atque infra uberius ostendemus, ad animismum reiiciendum confici potest.

143. Restat ut de Bichato dicamus, quem Schola Parisiensis Medicinae, veluti proximum suum ducem, suspicit. Divisio vitae in *animalem*, et *organicam* omnino commentitia est. Principio nulla ratio esse videtur, cur duae illae vitae, quaecumque sint, vocibus

---

[1]) «Irritabilitas, ait Zimmermann, vitam sola absolvit »; *Dissert.* cit., p. 70.

[2]) « Opera vitae dicuntur, quorum principia sunt in operantibus, ut se ipsos inducant in tales operationes »; I, q. XVIII, a. 2 ad 2. Cf *Cosmol.*, c. I, a. 1, p. 228, 229 vol. II.

[3]) Audire e re est Aquinatem nostrum: « Cum vivere dicantur aliqua, secundum quod operantur ex seipsis, et non quasi ab aliis mota, quanto perfectius competit hoc alicui, tanto perfectius in eo invenitur vita. . . Quaedam . . movent seipsa, non solum habito respectu ad executionem motus, sed etiam quantum ad formam, quae est principium motus, quam per se acquirunt; et huiusmodi sunt animalia, quorum motus principium est forma non a natura indita, sed per sensum accepta. Vnde quanto perfectiorem sensum habent, tanto perfectius movent seipsa »; I, q. XVIII, a. 3 c.

[4]) *Op. cit.*, t. IV, p. 121. Hallerus Whytto respondit; hic enim irritabilitatem, quam Hallerus a se detectam esse immerito gloriabatur, non esse aliud, nisi ipsam animam contendit (Whytt, *Specimen de motu vitali in animali*, angl, Edimb. 1751). Immerito, inquimus, gloriabatur, quia Glisson (*Tractatus de ventriculo, et intestinis*, Londini 1677) illam vim in corpore agnoverat, ipsamque eodem nomine *irritabilitatis* donaverat.

[5]) Vol. II, *Cosmol*, c. IV, art., 3, p. 378-380.

organica, et *animalis* inter se discriminentur. Nam Bichatus uti vitae organicae, ita vitae animali propria organa tribuit, et quamvis plures differentias anatomicas, et physiologicas in eis adnotet [1], tamen in cunctis duas praecipuas vires *sensibilitatis*, et *contractilitatis*, seu *irritabilitatis* agnoscit. Atqui, si vitae animalis, perinde ac organicae, sunt propria organa, atque organa vitae organicae propriis viribus *sensibilitatis*, et *contractilitatis*, non secus ac organa vitae animalis, gaudent, nihil causae certe assignari potest, cur una illarum organica, altera autem animalis dicenda sit.

144. Verum haec divisio non solum sine ulla ratione conficta est, sed multis quoque absurdis scatet. Primo enim vita animalis complectitur in se vitam organicam. Nam, cum animal sit ens, quod non solum sentit, et de loco in locum se movet, sed etiam nutritur, inde patet notione animalis contineri tum notionem vitae exterioris [2], seu relationis, quam animal cum rebus extra se positis habet, tum notionem vitae organicae, seu qua organa nutriuntur [3]. Iam, quoniam vitiosa est divisio, cuius una pars altera continetur, liquet vitiosam esse divisionem vitae in animalem, et organicam, quam Bichatus excogitavit. Idem ex eo comprobatur, quod organa vitae vegetativae cum organis vitae sensitivae, ut in aliis locis vidimus, ita inter se conspirant, ut unicum systema nerveum efficiant, proindeque principium, quo homo sentit, et vegetat, esse unicum arguant [4]. Et sane, si unicum est in homine systema nerveum, ad quod organa vitae sensitivae, et organa vitae vegetativae pertinent, atque unicum est principium utriusque vitae [5], distinctio vitae in animalem, et organicam admitti nequit, quia hae duae distinctae, diversaeque vitae sine diversitate systematum nerveorum, et principiorum vitalium existere non possunt.

145. Praeterea Bichatus proprietates enumerans, quae duas vitas, nempe animalem, et organicam, constituunt, easque ab se discri-

---

[1]) Nostrum non est de hisce differentiis iudicium ferre. Adeat, cui lubet, Flourens, qui illas commentitias esse ostendit in op. saepe cit., *De la vie* etc., Part. 2, c. 3, § 2, p. 24-42, ed. cit.

[2]) Apposite s. Thomas: « Dat (*anima*) ei (*materiae*), et esse corporale, et esse vitale, et super hoc addit ei esse sensitivum »; *Qq. dispp.*, q. un. *De Anim.*, a. 9 c.

[3]) « Potentiae animae nutritivae sunt priores in via generationis potentiis animae sensitivae, unde ad earum actiones praeparant corpus »; I, q. LXXVII, a. 4 c.

[4]) Vol. II, *Cosmol.*, c. VI, art. 3, p. 370, et 371, et superius p. 91.

[5]) « Corpus, s. Augustinus ait, non vegetatur nisi per animam »; *In Ioan. Ev. c. V*, tract. XXIII, n. 6.

minant, statuit ambas vitas sensibilitate, et contractilitate gaudere, atque ex eo tantum differre, quod istae vires sunt in ipsis diversae; quare *sensibilitatem animalem*, et *sensibilitatem organicam*, itemque *contractilitatem animalem*, et *contractilitatem organicam* in corpore admisit [1]. Sed hac in re quoque falsus est. Enimvero sensibilitas animalis, et sensibilitas organica, eius sententia, non differunt essentia, sed accidenti quodam, quia ipsae non aliter differunt, quam quod una est *maximum* alterius, seu una est magis, altera autem minus intensa [2]. Atqui ea, quae non differunt essentia, hoc est, ut recentes loqui malunt, secundum *qualitatem*, sed secundum *quantitatem*, diversas species non constituunt, quia species differunt secundum essentiam. Ergo divisio vitae in animalem, atque organicam ex sensibilitate, prout a Bichato intelligitur, peti non potest. Nec ex contractilitate oriri quit. Bichatus enim contendit contractilitatem vitae animalis a contractilitate vitae organicae omnino differre, quippe quod musculi vitae organicae a voluntate nunquam pendent, et musculi vitae animalis voluntati parent [3]. At nemo non intelligit naturam contractilitatis non posse variari ex eo tantum, quod musculi vitae animalis, secus ac musculi vitae organicae, voluntati parent. Namque, cum sit accidens musculi parere voluntati, aut ab hac haud pendere, discrimen, quod inter musculos vitae animalis, et musculos vitae organicae Bichatus statuit, non arguit diversas esse naturas contractilitatis animalis, et contractilitatis organicae, sed dumtaxat diversos esse modos, quibus musculi utriusque contractilitatis operantur [4]. Eapropter, sicut ex sensibilitate, ita ex contractilitate Bichatus frustra conatus est rationem discriminis petere inter duas vitas animalem, et organicam, quas commentus est [5].

146. Quae cum ita sint, nuperi Physiologi merito tradunt unam esse in corpore humano sensibilitatem, unamque contractilitatem, atque ex his unam vitam constitui, qua homo, prout animal est, et nutritur, et relationes cum rebus extra se positis habet. Ipsi in eo dumtaxat decipiuntur, quod vestigiis Halleri insistentes

---

[1]) *Anat. génér.*, t. I, p. LXXXII, ed. cit.

[2]) *Recherches physiol.* etc., p. 101 sqq, ed. cit.

[3]) *Recherches* cit., p. 120 sqq.

[4]) « Licet una sit anima sensibilis, et vegetabilis, non tamen oportet quod in quocumque apparet operatio unius, appareat operatio alterius »; *Qq. dispp.*, q. un. *De Anim.*, a. 11 ad 19.

[5]) Contra hanc theoriam Bichati quaedam scitu digna observarunt Buisson, *De la division plus naturelle des phénomènes physiologiques*, Considérations générales, *Encyclop. des sciences médicales*, t. IV, p. 27 sqq, et Dugès, *Physiologie comparée*, part. 3, c. 8, art. 3, § 2.

non agnoscunt principium sensibilitatis, et contractilitatis distinctum a nervis, et musculis, sed sensibilitatem esse proprietatem nervorum, et contractilitatem esse proprietatem musculorum volunt; unde nervos *sentientes*, et musculos *contractiles* vocant. Contra ea, nec nervi sensibilitatem, nec musculi irritabilitatem per se habent, sed ipsam ab anima, cuius sunt instrumenta, accipiunt [1], quia, ut mox videbimus, ipsa anima, quae in homine intelligit sine organis corporeis, per organa corporea sentit, motusque corporis producit [2].

ARTICVLVS QVARTVS

Vitalismus impugnatur, simulque animismus asseritur

147. Si vita corporis humani repetenda non est a legibus mechanicis, et chymicis,sed a quodam principio actuoso speciali, quod vitale dicitur, atque hoc principium vitale non est vis insita, propriaque materiae, et mera eius affectio, sed est principium, quod ab organis distinguitur, inquirendum est, utrum istud principium vitale, quod tam Vitalistae, quam Animistae distinctum ab organis esse perinde tenent, sit ipsa anima rationalis, uti volunt Animistae, an, ut sentiunt Vitalistae, tertium principium a corpore, perinde ac ab anima rationali, diversum.

148. Si Philosophi Christiani dubitare non possunt, quin anima rationalis sit forma substantialis corporis, ipsis ne dubitare quidem licet, quin ipsa sit eius principium vitale. Nam, praeterquam quod Ecclesia non modo definivit animam rationalem esse formam substantialem corporis, sed etiam ipsam esse principium vitale eius [3], harum duarum enunciationum posterior, ut paulo ante ostendimus, est merum corollarium prioris; siquidem, cum forma sit in qualibet re non modo principium τοῦ *esse*, sed etiam τοῦ *operari*, idem est dicere, *Anima rationalis est forma substantialis corporis*, ac, *Anima rationalis est principium cunctarum operationum corporis* [4].

---

1) «Animae est dolere, non corporis, etiam quando ei dolendi causa existit a corpore, cum in eo loco dolet, ubi laeditur corpus. Sicut ergo dicimus corpora sentientia, et corpora viventia, cum ab anima sit corpori sensus, et vita; ita et corpora dicimus dolentia, cum dolor corpori nisi ab anima esse non possit»; *De Civ. Dei*, lib. XXI, c. 3, n. 2.

2) «Esurire, idem sanctus Doctor ait, sitire, animae sunt ista; tolle animam, corpus haec examine non poterit»; *Enarr.* II *in Ps. XXIX*, n. 3.

3) Cf p. 45, et p. 71, not. 9, et p. 72, not. 1.

4) Vid. praesertim p. Ventura in *Opp.* citt. p. 80. Lordat ei respondit in

149. Iamvero hanc theoriam de natura humani compositi argumentis e rationis penu petitis constabilire volentibus potius in eo adlaborandum nobis est, ut difficultates Vitalistarum exsufflemus, quam ut argumenta ad illam *directe* probandam afferamus. Etenim, cum in homine unitas principii vitalis assiduo, vividoque conscientiae testimonio patefiat, atque idcirco omnium hominum persuasione nitatur, Vitalistas ad illam impugnandam, hominemque, ut aiunt, *duplicandum* non aliud, ni fallimur, movit, quam quod ipsam cum certis decretis anthropologiae, et physiologiae pugnare, atque ad exitiales errores ducere rati sunt. Qua de re argumenta, quae unitatem principii vitalis in homine luculenter patefaciunt, breviter enucleatis, ad obiectiones adversariorum, quicumque hi sint, accurate exsolvendas progrediemur.

150. Principio indubium est theoriam de dualitate principii in homine propriam esse paucorum Philosophorum, et Medicorum, a quibus primo excogitata, atque identidem propagata fuit, sed tum plerisque Philosophis et Medicis, tum populo de unitate principii semper persuasum fuisse. Id Theod. Jouffroy negavit, immo existentiam principii vitalis ab anima rationali diversi in homine ex eo etiam probavit, quod quisque vel e plebe *duplicem hominem*, quem Buffonus diserte descripsit, in se ipso usque experitur [1]. Ast oppido falsus est. Namque populus, ipso Barthezio fatente, unitatem principii in homine admittit. Hoc ab usu loquendi, qui penes eum invaluit, perspicere nobis licet; siquidem, cum verba sint signa conceptuum mentis, communis sermo communem cogitandi rationem tuto patefacit. Iamvero nos audimus quemlibet e plebe dicentem non solum, *Ego intelligo*, sed etiam, *Ego sentio*, et non solum, *Ego intelligo, et sentio*, sed etiam, *Ego nutrior*, *Ego augesco*, *Ego prolem genero*, necnon, *Ego deambulo*. Iam hae, aliaeque id genus locutiones denotant principium, quod intelligit, nempe

multis suis libellis et maxime his, *Réponse à des object.* etc., ed. cit., et *Accord de la doctrine anthrop. de Montpellier avec les enseign. relig.*, Montpellier 1852, eumque secutus est Pécholien in sua *Epist. ad Sales. Giron*, *Revue médical.*, Mar. 1858. Sed laudatus Theatinus eorum sophismata solvit in suo op. posthum. iam laudato, *La Filosofia Cristiana*, ser. II, c. 8, § 94-96, t. II, p. 177 sqq, ed. cit. Cum de re tanti momenti agatur, reprehendendus est Cayol, quod, etsi a Barthezio, aliisque Monspelliensibus dissideat, tamen (*Du ver rongeur de la tradition hippocratique*, *Clinique médicale*, Paris 1833) illos irridet, qui in hac controversia ad SS. Litterarum, Patrumque auctoritatem confugiunt, et de germano sensu doctrinae ab eis traditae acerrime decertant.

[1]) *Mém.* cit., p. 167, ed. cit.

animam rationalem, esse idem, ac principium, per quod homo sentit, vegetat, hoc est, nutritur, augetur, et generat, atque per quod se ipsum de loco in locum movet. Nam, si dicatur, praeter animam rationalem inesse homini principium, quod vitam corpori largitur, dicendum quoque est animam rationalem non aliter coniungi cum corpore, quam veluti instrumento, quo in quibusdam suis operationibus utitur. Iam si corpus esset dumtaxat instrumentum quarumdam operationum animae, quisque nostrum posset sibi adscribere actiones, quas per illud exercet, non vero proprietates, et operationes proprias eius, quia instrumentum habet *esse* distinctum ab *esse* artificis. Puta, quisquis dicere posset, *ego moveo musculos*, *ego scamnum infringo*, ceteraque eiusmodi, sed dicere non posset, *ego ex ossibus, et musculis consto*, *ego nutrior*, *ego augesco*, ceteraque id genus, perinde ac artifex potest dicere, *ego dolo lignum*, aut *marmor*, sed dicere nequit, *ego ex elementis ligni*, *aut marmoris consto*; *ego secor*, *aut dolor*, hisque similia. Itaque, quoniam populus illas locutiones frequentat, de unitate principii vitalis in homine ei persuasum esse debet [1].

151. Haec persuasio hominum vel plebeiorum de unitate principii vitalis ab assiduo testimonio conscientiae procul dubio originem ducit. Et sane, missa controversia, de qua inferius agemus, utrum, necne anima sit conscia operationum vitalium corporis, dubitari non potest, quin quilibet homo se tamquam unicum subiectum experiatur, quod intelligit, vult, aliasque operationes vitae, quas, ut diximus, exerit [2]. Atqui, si in homine aliud esset principium substantiale, quod intelligit, nempe anima rationalis, aliud vero principium substantiale, quod sentit, et vegetat, nempe principium vitale, profecto non posset in eo existere unum subiectum, quod se intelligere, velle, sentire, de loco in locum se movere, respirare, aliasque id genus operationes exercere experitur, quia unumquodque illorum principiorum substantialium operationes proprias, alterique haud communes haberet. Ergo ex conscientiae testimonio cuilibet compertum est unum esse in se principium substantiale, per quod intelligit, vult, sentit, de loco in locum se movet, operationesque vegetandi exercet.

152. Hoc praestituto, ad unitatem principii substantialis in homine demonstrandam tria argumenta Aquinatis afferemus, quorum unum e metaphysica, sive ontologia, alterum e logica, tertium deni-

---

1) « Tò *ego* vulgi, ait Gerdy (*Physiologie des sensations, et de l'intelligence*, p. 8, Paris 1846), est simul corpus, quod in tota eius superficie sentit, et intellectus, cuius conscientiam habet ».

2) Cf p. 9, et p. 89.

que e dynamilogia sanctus Doctor petivit. Revera primum a notionibus *entis*, et *unius* s. Doctor confecit hoc modo: Anima, et corpus, uti ostensum est, ita inter se copulantur, ut unicum *esse* completum hominis efficiant, alioquin quilibet homo non esset unus, sed multiplex [1]. Atqui, si in homine non esset unum principium substantiale, seu formale, quod intelligit, sentit, et vegetat, sed vel tria, nempe intellectivum, sensitivum, et vegetativum, vel duo, ut ii volunt, qui vim sentiendi principio intellectivo, aut vegetativo adscribunt, unum non foret *esse* completum hominis. Ergo unum debet esse in homine principium substantiale, proindeque una anima, seu unum principium vitae. Assumptio ex iis, quae in Ontologia statuimus, facile declaratur. Nam, quandoquidem ens, et unum inter se convertuntur, consequens est quamlibet rem *ab eodem*, ut verba s. Thomae usurpemus, habere, *quod sit ens*, *et quod sit una*; atqui quaelibet res per formam habet, quod sit ens; ergo quaelibet res per formam quoque habet, quod sit *una*. Iam, si quaelibet res a forma habet esse *unam* eo ipso, quod ab ea habet *esse*, liquet rem non esse per se, seu *simpliciter* unam, nisi per unam formam; et si quando ipsa e pluribus formis denominetur, unam esse oportere formam, per quam est una simpliciter. Puta, *homo albus* non denotat quidquam unum *simpliciter*, quia homo est unus simpliciter per humanitatem, sed *secundum quid*, quia forma albedinis per accidens homini iam constituto advenit [2]. « Si igitur, concludit Aquinas, homo ab alia forma haberet, quod sit vivum, scilicet ab anima vegetabili, et ab alia forma, quod sit animal, scilicet ab anima sensibili, et ab alia, quod sit homo, scilicet ab anima rationali, sequeretur, quod homo non esset unum simpliciter [3] ».

---

1) Id omnes Vitalistae, si fortasse perpaucos antiquos exceperis, saltem verbo fatentur. Nec aliter sentire illi dicendi sunt, qui hominem cum Buffono duplicant; hi enim unitatem hominis non negant, sed dumtaxat duplex esse in eo principium operationum sibi volunt.

2) « Animal non esset simpliciter unum, cuius essent animae plures; nihil enim est simpliciter unum, nisi per formam unam, per quam habet res esse; ab eodem enim habet res, quod sit ens, et quod sit una; et ideo ea, quae denominantur a diversis formis, non sunt unum simpliciter, sicut homo albus »; I, q. LXXVI, a. 3 c. Cf p. 51, not. 1, et vol. II, *Cosmol.*, c. IV, art. 3, p. 369-370.

3) *Op. cit.*, ibid. Cf *Contr. Gent.*, lib. II, c. 58, n. 2. Ex quo vides hominem, si essent in eo plures animae, non unum vivens, sed coacervationem viventium fore. Vnde homo, prout defensores trichotomiae ipsum effingunt, non immerito dictus est a Scaligero « non verus homo, sed verus Geryon, veraque Chymaera » (*Op. cit.*, *Exercit.* 307, n. 5); deinceps a Sal-

153. Idem ex eo comprobatur, quod idem Aquinas advertit, si plures animae unum hominem constituerent, oporteret esse in homine aliquid, quod ipsas unit; alioquin ipsae non se ad sese invicem haberent, uti actus ad potentiam, cum qua actus unum per se, ac immediate[1] efficit, sed omnes essent actus[2]. Atqui istud vinculum nec corpus, nec alia anima diversa ab illis esse potest. Non quidem corpus, quia corpus non continet animam, sed anima corpus continet, eiusque unitatem efficit[3]. Non alia anima diversa ab illis, quia ipsa ad animas, quas unit, sese haberet veluti forma ad materiam, seu potentia ad actum, proindeque cum animabus, quas unit, unam animam in homine re ipsa efficeret. Ergo, si plures essent in homine animae, homo non foret aliquid simpliciter unum, quale, ipsis Vitalistis docentibus, revera est[4]. Hinc Aristoteles ab illis, qui plures animas in homine admittebant, iure, meritoque expostulabat, ut vinculum illarum sibi indicarent[5], meritoque nonnulli recentes observarunt, eis, qui tres animas in homine esse autumant, quartam effingendam esse, quae illas continet, atque ad unitatem adducit[6].

---

masio «ipso Geryone horribilior», quia Geryonem non solum tres animas, sed etiam tria corpora habere fabulantur (*Dissert.* cit., ibid.); nuperrime a Bouilliero (*Op. cit.*, c. 20, p. 317, et 318) similis monstro virgiliano, « Nascenti, cui tres animas Feronia Mater, Horrendum dictu ! dederat»; *Aeneid.*, lib. VIII, vv. 564, et 565.—1) Vid. p. 41.

2) Vid. s. Thomae locum ex lib. II *Contr. Gent.*, c. 58, n. 5, quem citavimus p. 84.

3) « Et non potest dici, quod uniantur per corporis unitatem, quia magis anima continet corpus, et facit ipsum esse unum, quam e converso »; I, q. LXXVI, a. 3 c. Idem docuerat B. Albertus M. hoc in loco: « Et non potest dici, quod uniens illud sit corpus : quia corpus non continet, et unit animam, sed e converso anima est, quae unit, et haec continet corpus: cuius signum est, quia, anima egrediente per mortem de corpore, statim incipit deperdere unionem, et continuitatem suam»; *De Anim.*, lib. I, tract. II, c. 15. Cf loca s. Augustini, quae excripsimus ex lib. *De quant. anim.*, et ex lib. *Retract.*, p. 84, not. 5, et p. 88, not. 2.

4) *Contr. Gent.* ibid. « Ex pluribus actu existentibus non fit unum simpliciter, nisi sit aliquid uniens, et aliquo modo ligans ea ad invicem. Sic ergo, si secundum diversas formas Sortes esset animal, et rationale, indigerent haec duo ad hoc, quod unirentur simpliciter aliquo, quod faceret ea unum. Vnde cum hoc non sit assignare, remanebit, quod homo non erit unum, nisi aggregatione, sicut acervus, qui est secundum quid unum, et simpliciter multa; et ita etiam non erit homo ens simpliciter, quia unumquodque in tantum est ens, in quantum est unum »; *Qq. dispp.*, q. un. *De Anim.*, a. 11 c.

5) *De Anim.*, lib. I, c. 6, § 24.

6) Vid. Salmasium, *Nott. ad Epictet.*, p. 135, ed. cit. Id mentem Lucre-

154. Nos equidem non latet Vitalistas in hac sententia versari, quod unitas hominis ex duorum, vel, ut alii volunt, trium principiorum consociatione efficitur, cum principia ab se invicem pendeant [1]. At consociatio principiorum, quocumque modo fieri dicatur, et quocumque nomine designetur, hominem per se, et simpliciter unum efficere nequit. Namque consociatio plurium principiorum substantialium, seu formarum non aliam, quam ordinis, unitatem producit, quia plura principia substantialia non aliter inter sese consociari possunt, quam quod unum habet ordinem ad alterum. Atqui unitas ordinis, ut s. Thomas scite advertit, est *minima unitatum* [2], proindeque mere accidentalis. Ergo, si plures animae in homine esse dicantur, unitas hominis ex illarum consociatione effici nequit.

155. Alterum argumentum, quod theoria logica de modo praedicationis Aquinati suppeditavit, huc redit: Si homo ex duobus principiis formalibus, nempe intellectivo, et sensitivo, constare dicatur, alterutrum horum sumi debet, nempe vel illa principia nullum ordinem inter se habere, vel aliquo ordine inter sese contineri, ita ut unum alteri subiiciatur. Prioris exemplum est, *dulce est album*; quia *albedo* et *dulcedo* ordinem ad se invicem non habent, cum aliquid possit esse dulce, nec tamen album, aut esse album, nec tamen dulce. Posterioris vero exemplum est, *quod habet superficiem, est coloratum*; quia, cum superficies requiratur ad colorem, id, quod superficiem habet, colorato continetur. Iam liquet, si duo illa principia ex quibus homo constare dicitur, nullum ordinem inter sese habent, ea de se nonnisi per accidens invicem posse praedicari; quia, cum cuiuslibet formae sit proprium *esse*, propriumque *operari*, id, quod est proprium unius, de altera per se praedicari nequit. Puta, ut allatum exemplum urgeamus, dulce de albo, et album de dulci praedicari possunt *per accidens*, quia evenire potest, et re ipsa quandoque evenit, ut id, quod est album, sit quoque dulce, et id, quod est dulce, sit quoque album, sed *per se*, nempe simpliciter praedicari

---

tii non fugit; unde, cum duas animas in homine agnosceret, agnovit quoque in eo tertium principium tenuius ipsis, quod est ambarum essentia, et quasi anima; qua de re vid. lib. III, v. 281, et 282.

[1]) Ita, e. g., sensit Jouffroy, *Mém.* cit., p. 181. Ante hunc, aliosque Van Helmont consociationem suorum archeorum *unitatem coniugalem*, *parilitatem coniugii*, multisque id genus modis vocavit, quos videsis in eius op., *Hortus medicinae*, passim, ed. cit.

[2]) « Nec ad unitatem hominis ordo formarum sufficiet, quia esse unum secundum ordinem, non est esse unum simpliciter, cum unitas ordinis sit minima unitatum »; *Contr. Gent.*, lib. II, c. 58, n. 2.

non possunt, quia alia est essentia, sive, ut aiunt, notio albedinis, alia autem notio dulcedinis. Sin illorum principiorum unum alteri subiiciatur, unum de altero per se praedicari quit, dummodo illud, quod officio subiecti fungitur, continetur altero, quod fungitur officio praedicati. Ita in eodem exemplo coloratum de eo, quod habet superficiem, praedicatur per se, quia id, quod superficiem habet, quodque est enunciationis subiectum, continetur colorato, quod est praedicatum. Qua de re, si homo ex duobus principiis formalibus, nempe intellectivo, et sensitivo, constaret, consequens foret, cum homo esse animal dicitur, vel animal de homine, seu de principio intellectivo, quod hic officium subiecti obit, *per accidens* praedicari, ita ut ad essentiam hominis non pertineat esse animal; vel notionem hominis, seu principii intellectivi, notione animalis contineri, ita ut ad essentiam animalis spectet esse intellectu praeditum, nempe hominem. Atqui utrumque est absurdum. Nam, cum dicitur, *Homo est animal*, ipsis adversariis non diffitentibus, 1° animal praedicatur de homine *per se*, non vero *per accidens*; quia « homo secundum quod est homo, est animal, et secundum quod est animal, est vivum »; 2° animal ponitur in definitione hominis, non vero homo in definitione animalis. Ergo ex modo, quo animal de homine, ipsis adversariis fatentibus, praedicatur, patescit principium, quod in homine sentit, et vegetat, esse illud ipsum, quod in eo intelligit; unde est, aiente s. Thoma, « aliquid ab eodem principio animal, homo, et vivum [1] ».

---

[1]) I, q. LXXVI, a. 3 c.; cf *Contr. Gent.*, lib. II, c. 58, n. 1. « Ex diversis, alibi ait, actu existentibus, non fit aliquid unum per se; quia, si de aliquo subiecto praedicentur aliqua secundum diversas formas per se, unum illorum praedicaretur de altero per accidens; sicut de Sorte dicitur album secundum albedinem, et musicum secundum musicam; unde musicum de albo secundum accidens praedicatur. Si igitur Sortes dicatur homo, et animal secundum aliam, et aliam formam, sequeretur quod haec propositio, *homo est animal*, sit per accidens, et quod homo non sit vere id, quod est animal. Contingit tamen secundum diversas formas fieri praedicationem per se, quando habent ordinem ad invicem, ut si dicatur quod habens superficiem est coloratum; nam color est in substantia mediante superficie. Sed hic modus praedicandi per se non est, quia praedicatum ponatur in definitione subiecti, sed magis e converso; superficies enim ponitur in definitione coloris, sicut numerus in definitione partis. Si ergo hoc modo esset praedicatio per se hominis, et animalis, cum anima sensibilis quasi materialiter ordinetur ad rationem, si diversae sint, sequeretur quod animal non praedicabitur per se de homine, sed magis e contrario »; (*Qq. dispp.* q. un. *De Anim.*, a. 11 c.) Sanctus Doctor in loco cit. *Summae* hanc doctrinam evolvens dixit animal non praedicari de homine *per accidens*, aut per se *se-*

156. Tertium argumentum Aquinas noster a mutuo actionum vitalium influxu petivit. Enimvero, si in homine essent duae animae, vel, uti alii volunt, tres nempe *rationalis*, *sensitiva*, et *vegetativa*, vires, seu facultates unius a facultatibus alterius in suis actionibus impediri non possent, quippe quod diversae potentiae, quae ab eodem principio non promanant, non possunt sibi invicem impedimento esse, nisi cum ipsarum actiones sibi invicem adversantur: actiones autem intelligendi, sentiendi, et vegetandi non adversantur sibi invicem [1]. Iamvero exploratum omnibus est diversas vires, seu facultates hominis in suis actionibus sibi invicem impedimento esse, quia quo magis una intenditur, eo magis altera remittitur [2]. «Oportet igitur, concludit sanctus Doctor, quod istae actiones, et vires, quae sunt earum proxima principia, reducuntur in unum principium [3] », hoc est, in unicam animam, quae est principium proximum illarum virium, seu facultatum, et remotum illarum actionum, quas ipsae exerunt [4].

---

cundo modo, sed per se *primo modo*, quia aliquid dicitur praedicari per se *primo modo*, cum praedicatum ponitur in definitione subiecti, et *secundo modo*, cum subiectum ponitur in definitione praedicati.

[1]) « Diversae, ait sanctus Doctor, vires, quae non radicantur in uno principio, non impediunt se invicem in agendo, nisi forte earum actiones essent contrariae, quod in proposito non contingit »; *Contr. Gent.*, lib. II, c. 58, n. 7.

[2]) Cf vol. I, *Dynam.*, c. I, art. 5, p. 225, et alibi passim.

[3]) *Contr. Gent.*, loc. cit. Brevius alibi: « Tertio apparet hoc esse impossibile per hoc, quod una operatio animae, cum fuerit intensa, impedit aliam quod nullo modo contingeret, nisi principium actionum esset per essentiam unum »; I, q. LXXVI, a. 3 c. Nos non latet Materialistas in ea sententia versari, quod unicum hocce principium est corpus; sed s. Thomas advertit id fieri non posse « tum quia aliqua actio est in qua non communicat corpus, scilicet intelligere; tum quia, si principium harum virium, et actionum esset corpus, inquantum huiusmodi, invenirentur in omnibus corporibus: quod patet esse falsum »; *Contr. Gent.*, ibid.

[4]) Advertendum est cum Aquinate nostro actionum animae alias sibi invicem impedimento esse *per se*, alias vero *per accidens*. « Per se quidem, ait, impediunt se in invicem intellectivae, et sensitivae operationes, tum per hoc, quod in utrisque operationibus oportet intentionem esse, tum etiam quia intellectus quodammodo sensibilibus operationibus admiscetur, cum a phantasmatibus accipiat, et ita ex sensibilibus operationibus quodammodo intellectus puritas inquinatur » (*Qq. dispp. De Ver.*, q. XIII, a. 4 c.). Operationes vero intellectivae, et vegetativae tantum per accidens sibi impedimento esse possunt. « Operationes enim huius partis (*vegetativae*) animae sunt quasi naturales. . . . Vnde nec rationi, sive voluntati obediunt, ut patet in I Ethic (cap. ult.). Et sic patet, quod ad huiusmodi actiones non requiritur intentio. . . similiter nec operatio intellectiva aliquo modo huiusmodi operationibus admiscetur, cum neque ab eis accipiat, propter hoc, quod non sunt cognoscitivae, neque instrumento aliquo corporeo utatur intellectus, quod oportet per operationes animae vegetabilis sustentari, sicut accidit de orga-

157. His argumentis s. Thomae aliud adiicere e re est, quod a physiologia nobis suppeditat. Et sane, si duo principia substantialia distincta, et diversa in homine essent, nempe intellectivum, et vitale, actiones unius ad alterum pertinere non possent, quippe quod quaelibet substantia completa est unicum principium, et subiectum suarum operationum. Iamvero, admissa theoria de duplici principio, nempe intellectivo, et vitali, quaedam operationes tribuendae essent utrique, quaedam modo uni, modo alteri. Prioris generis, e. g., sunt *respiratio* et *nutritio*. Nam in respiratione operationi chymicae, qua aër cum sanguine componitur, praecedit operatio mechanica, qua aër aspiratur, atque in nutritione chylificationi, hoc est, transmutationi alimentorum in chylum, praecedunt prehendere alimentae, mandere, et deglutire, quae sunt operationes mechanicae. Iam manifestum est in hisce factis, si operationes chymicae a nutu voluntatis, quae facultas est animae rationalis, non pendent, ab ipso certo pendere operationes mechanicas, quia, cum voluntas aërem aspirare, alimentaque prehendere, mandere, et deglutire iubeat, huiusmodi operationes imperio voluntatis subduntur. Quare operationes complexae respirationis, et nutritionis, si in actibus propriis, qui chymici sunt, non subduntur imperio voluntatis, ab hoc certe pendent in actibus mechanicis, qui ad chymicos exerendos requiruntur [1]. Ex quo vides, si aliud in homine esset principium intellectivum, aliud vero vitale, functiones respirationis, et nutritionis partim illi, partim huic tribuen-

---

nis potentiarum sensitivarum: et sic puritati intellectus nihil praeiudicatur per operationes animae vegetabilis. Vnde patet, quod per se loquendo operatio animae vegetabilis, et operatio animae intellectivae non se impediunt. Per accidens tamen potest ex altera alteri impedimentum provenire, in quantum scilicet intellectus accipit a phantasmatibus, quae sunt in organis corporalibus, quae oportet per actum vegetabilis animae nutriri, et conservari; et sic per actus nutritivae potentiae eorum dispositio variatur, et per consequens operatio potentiae sensitivae, a qua intellectus accipit; et ita per accidens ipsius intellectus operatio impeditur, sicut patet in somno, et post cibum; et e converso per hunc modum operatio intellectus impedit operationem animae vegetabilis, in quantum ad operationem intellectus requiritur operatio imaginativae virtutis, ad cuius vehementiam oportet caloris, et spiritum concursum fieri; et sic impeditur actus virtutis nutritivae per vehementiam contemplationis »; *Ibid.*

[1]) « Nutritiva, s. Thomas ait, et generativa moventur a voluntate, quantum ad aliquos earum exteriores actus »; *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. XXV, a. 4 c. Alibi: « Potentiae animae vegetabilis in actibus propriis non obediunt rationi, sed quidam actus sunt sensitivae partis, vel motivae ordinati ad actus vegetativae, et isti actus subiacent rationis imperio »; *In lib. II Sent.*, Dist. XX, q. I, a. 2 ad 3.

das esse, quia anima aërem aspiraret, et principium vitale illum cum sanguine combinaret, itemque anima alimenta prehenderet, manderet, et deglutiret, ac principium vitale ea in chylum transmutaret. Ad posterius genus, e. g., pertinent ipsae aspiratio, et deglutio, quae, ut modo vidimus, functionibus respirationis praecedunt. Illae enim in homine infante fiunt ex instinctu, atque in homine adulto ex nutu voluntatis; quapropter, admissa theoria Vitalistarum, seu Dyodynamistarum, in homine infante principio vitali, atque in eodem homine adulto principio intellectivo tribuendae essent. Quin etiam nonnullae actiones, quae, secundum systema Vitalistarum, sunt propriae principii vitalis, penes aliquos homines ad principium intellectivum pertinent. Nemo enim nescit quosdam homines, sive ob exercitationem, sive ob peculiarem corporis temperationem, eo pervenisse, ut ex nutu voluntatis dirigerent quasdam suas actiones, quae penes reliquos homines imperio voluntatis minime subduntur. Ne cuncta exempla afferamus, quae apud Physiologos occurrunt [1], certum est nonnullos homines extitisse, qui motus cordis, quoties eis collibuit, aliquamdiu suspendere potuère [2]. Eiusdem generis forent cunctae illae actiones, quas homo modo cum conscientia actuali, modo sine hac exerit. Et sane, Vitalistae, uti ex historia huius controversiae patet, inter operationes animae, et operationes principii vitalis hoc discrimen statuunt, quod illae cum conscientia, hae autem sine conscientia fiunt [3]; hinc, quoniam re ipsa sunt actiones, quae modo cum conscientia actuali, modo sine ipsa fiunt, istae actiones modo animae, modo principio vitali tribuendae forent.

158. Sed, si parumper demus Trichotomistis, seu Vitalistis in homine, praeter animam rationalem, et corpus, esse principium vitale, explicent nobis necesse est, cuiusnam naturae hoc sit, et num possit officiis suis fungi circa corpus, quod informat, et animam rationalem, cum qua unum hominem efficit.

159. Sunt inter Vitalistas, qui post Gassendum [4], Buffonum [5], Martinium [6], principium vitae materiale esse arbitrantur; sunt et

---

1) Vid. prae ceteris Müller, *Op. cit.*, t. II, c. 5, ed. cit.

2) Cf Sprengel, *Histoire de la médecine*, trad. par Jourdan, t. VI, c. 3, p. 238 sqq, Paris 1815, et *Dictionnaire des sciences médicales*, art. *Sthal.*

3) Vid. Tissot, *Deux grandes functions de l' âme, suivant qu' elle agit sans conscience, ni préméditation, ou avec conscience, intelligence, et volonté, in Reuve médicale française, et étrangère*, 15, et 30 Décemb. 1855, et 15 Fevr., et 15 Avril 1856.

4) *Op. cit.*, ibid.—5) *Op. cit.*, ibid.

6) Martin, *Op. cit.*, Part. 2, c. 29, p. 245.

qui illud immateriale esse volunt, iique praesertim Philosophi, puta Arbens [1], Vbaghs [2], Magalhaens [3], aliique, non pauci. Barthezius vero, qui primus fuit in hac postrema aetate instaurator *trichotomiae*, seu vitalismi, asseruit se de natura principii vitalis nihil habere, quod liquet [4], eiusque asseclae in Schola Monspelliensi, post multas tergiversationes, eo tandem pervenere, ut dubitationem ducis sui probarent [5]. Maine de Biran [6], et Jouffroy [7], aliique Philosophi Parisienses de natura principii vitalis, cuius existentiam vehementer propugnarunt, nihil asseruerunt, et Malgaigne in *Academia Medica* hanc quaestionem ad ontologiam, et theologiam amandavit [8].

160. Iam principio sibi, ni fallimur, non cohaerent, qui, dum existentiam principii vitalis in homine propugnant, eius naturam sese ignorare profitentur. Namque ipsi principium vitale in homine esse pro certo habent, quia in eo observare sibi videntur phaenomena, quae nec ab anima rationali, nec a corpore promanare possunt. At vero, si in homine phaenomena admittunt, quae nonnisi principium vitale, ab anima rationali, perinde ac a corpore distinctum, producere potest, natura huius principii latere eos non debet; nam, cum inter causam, et effectum proportio existere debeat, cognitis effectibus, natura causae, quae illos producit, facile explorari potest. Praeterea Physiologi, et Philosophi, queiscum hic disputamus, non modo rationes exhibent, ex quibus ad principium vitale in homine admittendum adducti sunt, sed etiam exponunt, quid principium vitale animae rationali, corporique praestet, ut unum cum ipsis hominem constituat. Atqui nemo non videt ipsos non posse haec omnia decernere, nisi quid sit principium vitale, cogno-

---

1) Hic principio vitali non modo sensibilitatem, sed quamdam conscientiam suarum operationum concedit; *Op. cit.*, ibid.

2) *Prècis d' anthrop.*, *Notions prèlim.*, § 4, n, 106, p. 32, Louvain 1843.

3) Hic vestigia Arhensii fere premit in *Op. cit.*, ibid.

4) Vid. *Op. cit.*, *Discours prèlim.*, c. 3, quod inscribitur, *Considèrations sceptiques sur la nature du principe vital de l' homme*, vol. I, p. 82 sqq, et not. 2, ed. cit.

5) Lordat principium vitae primo veluti immateriale habuit (*Rappel des principes doctrinaux*, p.514, ed. cit.); deinde ab obiectis p. Venturae pressus se naturam eius ignorare ingenue fassus est (*Rèponses à des object.*, p. 28, et 42, ed. cit.). Jaumes eius discipulus (vid. *Montpellier mèdical*, Juil. 1860) in eadem haesitatione versatus est. Lemoine (*Op. cit.*, c. 9, p. 171) sperat aliquando fore, ut natura principii vitalis detegatur.

6) Vid. Naville, *Oeuvr. inèdit. de Maine de Biran*, Introd.. t. I, ed. cit.

7) *De la legit.* etc. p. 178, ed. cit.

8) *Bullet. de l' Acad. de mèdec.*, 24 Juil. 1860.

scant. Nihil igitur sibi cohaerent ii, qui principium vitale in homine admittunt, nec tamen eius naturam cognoscere profitentur.

161. Neque hanc rem expedire facile possunt aut ii, qui principium vitae in homine esse materiale, aut ii, qui illud esse immateriale volunt. Namque ii, qui principium vitale veluti corporeum habent, ceteris omissis, in duos scopulos incidunt. Primus est, quod, cum materia sit vitae expers, ipsa vitam corpori in homine largiri nequit. Alter est, quod asserunt principium vitale, et animam rationalem per mutuam sui in sese actionem ita consociari, ut unum hominem efficiant; hoc autem haud possibile est; quia, praeterquam quod ex duarum rerum actione unitas vera, nempe substantialis effici nequit [1], corporeum non potest quidquam in incorporeum agere [2]. Iis vero, qui pro immaterialitate principii vitalis stant, admittere coguntur, dissoluto corpore, principium vitale manere, ipsumque non esse corruptioni obnoxium. Et sane, anima belluina, quamvis non sit aliquid corporeum, tamen una cum corpore interit, quia ipsa est principium intrinsecum, seu forma substantialis, quae virtutem corporis, quod informat, non excedit. At, si cum Vitalistis dicatur principium vitale esse diversum a principio, quo corpus hominis, vel cuiuslibet animalis in specie corporis constituitur, consequens est corpus hominis, vel cuiusque animalis posse dissolvi, quin principium vitale dissolvatur, immo non posse principium vitale cum dissolutione corporis dissolvi, quia *esse* unius ab *esse* alterius non pendet, atque illud operationes habet, quae huic, prout corpus est, non conveniunt.

ARTICVLVS QVINTVS

Quaestiones de modo, quo anima est principium operationum vitalium, resolvuntur

162. Quandoquidem vidimus animam rationalem esse unicum principium omnium actionum vitalium hominis, investigemus necesse est, utrum, necne homo operationes vitales corporis ratione producat, illarumque conscientia perfruatur, propterea quod fuere, uti vidimus, Animistae, qui animam rationalem ratione producere tum organismum corporis, tum actiones vitales illius opinati sunt.

163. Origo huius opinionis e philosophiae cartesianae placitis repetenda est. Nam Cartesius, uti ante vidimus [3], cum statuisset omnem

---

1) Vid. p. 37.—2) Vid. ibid., et p. 8.—3) P. 5, not. 3.

actionem animae esse cogitationem, inde confecit animam non esse causam eorum, quae in corpore fiunt [1], quia actiones corporis non sunt cogitationes [2]. Vitalistae ex hoc pronuntiato Cartesii facile confecere hoc argumentum: Anima non potest esse causa eorum, quorum conscia non est, quia omnis actio animae est cogitatio, et omnis cogitatio vi reflexiva pollet. Atqui exploratum cuique est animam non esse consciam operationum vitalium corporis. Ergo anima non est principium, quo homo operationes vitae exerit.

164. Iam Animistae, ut huic difficultati obviam irent, plures vias iniverunt. Perraultius, et Sthalius, admisso pronuntiato Cartesii, quod in argumentatione Vitalistarum est principium universale, seu *maior*, negarunt *factum*, quod *minor* statuit, Scaligerique vestigiis insistentes animam per rationem, et voluntatem non solum cunctas operationes vitales corporis, sed ipsum corpus condere, eiusque organa diversis suis usibus aptare contenderunt [3]. Scaligerus docuerat animam corpus regere « sine ratiocinatione quidem, id est, sine deductione argumentorum, sine ratione non [4] ». Perraultius non admisit peculiarem facultatem intelligendi, qua anima operationes vitales corporis exerit, sed sensit cognitionem operationum vitalium, quae in ipsa anima fiunt, a cognitione rerum exteriorum differre, quod haec est clara, et distincta, illa autem obscura, et confusa [5]. Sthalius vero, uti ante innuimus [6], distinctionem Scaligeri inter *ratiocinationem*, et *rationem* instaurans docuit facultatem, qua anima operationes vitales producit, et cognoscit, non esse λογισμόν, seu *rationem deductivam*, qua anima ab una veritate in aliam discurrit, sed λογόν, seu *rationem intuitivam*, qua anima res simplices, et instantaneas extra motum, et spatium positas in seipsis cognoscit [7]. Perraultius, et Sthalius rationem quoque reddere conati sunt, cur anima, dum operationes vitales corporis ratione producit, harum conscientia destituatur. Perraultius existimavit id ex *habitudine* enasci; haec enim efficit, ut operationes vitales, quae initio intelligentia, et voluntate fiunt, veluti in instinctus transmutentur [8]. Sthalius vero ad ipsam naturam τοῦ λογοῦ, nempe *rationis* intuitivae confugit; siquidem contendit animam, dum operationes vitales exercet, ipsarum consciam esse, sed hasce operationes, cum, perinde ac reliquae τοῦ λογοῦ, extra motum, et spatium versen-

---

1) *Traité des passions*, a. 4, *Oeuvr.* t. I, p. 344, et 345, ed. Garn.

2) Vid. p. 73.—3) Cf p. 75.—4) *Op. cit.*, ibid.

5) *Op. cit.*, *Des sens exterieurs*, vol. IV, p 31, ed. cit.—6) P. 75, not. 6.

7) *De scopo, et fine corporis*, p. 238; *Theor. med. ver.*, *Physiol.* sect. VI, *De motu locali*; *Negot. otios.*, p. 205, ed. cit.

8) *Op cit.*, *Traité du toucher*, vol. IV, p. 104, ed cit.

tur, nullamque figuram habeant, sub phantasiam non cadere, indeque fieri, ut earum oblivio mentem facile capiat [1].

165. Alii Animistae omnino negant animam, prout est rationalis, seu prout ratione operatur, esse causam sui organismi, et operationum organicarum, docentque ipsam ex instinctu, non vero ratione organismum sui corporis construere, operationesque producere, quae per organa fiunt. At vero pertendunt animam rationalem, etsi operationes vitales ratione non exerat, harum tamen consciam esse ope sensus interioris, quem *sensum vitae* vocant. Bouillierus, qui hanc sententiam mordicus tuetur, duo contra Maine de Biran, aliosque nuperos demonstrare conatur. Primo enim statuit, etiamsi concedatur animam non esse consciam operationum vitalium, inde concludendum non esse animam ipsas haud percipere [2], tum quod ob multitudinem sunt confusae, tum quod per habitudinem ex continua repetitione productam debiliores in dies evadunt, tum quod, cum ex instinctu fiant, attentionem mentis fere effugiunt [3]. Secundo, animam conscientia operationum vitalium corporis haud destitui docuit, propterea quod ipsa sensu interiori pollet, quo non modo corpus suum, operationesque vitales eius apprehendit, sed etiam se esse harum operationum causam cognoscit. Hunc autem sensum interiorem vitae putat esse valde debilem, et confusum, cum corpus in aequabili statu versatur, sed, cum corpus ob aliquam causam turbatur, vividum, distinctumque effici [4]. Advertendum est Bouillierum hanc doctrinam de sensu interiori vitae a Peisseo [5], Lemoineo [6], aliisque Vitalistis mutuatum esse, atque ab his solum dissentire, quod Vitalistae tribuunt sensum vitae principio vitali ab anima rationali, perinde ac a corpore, diverso, ipse autem animae ratio-

---

1) *Disquisitio de mechanismi et organismi vera diversitate*, § 90, ed. cit.

2) Leibnitius huius fuit sententiae, quippe qui ad Sthalium scripsit: « Eodem modo statuo ab anima percipi quidquid fit in corpore, etsi ob assiduitatem, tenoremque aequabilem non advertitur »; *Animadversiones contra theorias aliquas Theoriae medicae verae Cl. Sthalii*, Animad. V, *Opp.* t. II, Pars II, p. 137, ed. Dutens, Genevae 1768.

3) *Op. cit.*, c. 22, p. 541 sqq.

4) *Ibid.*, c. 23, p. 360 sqq. Bouillierus non immerito advertit hodiernos Phisiologos fere in eo consentire, quod quemdam sensum confusum vitae in homine admittunt. Cf *ibid.*, p. 365 373.

5) Peisse, *Rapport du physique et du moral*, in Ephem. *Libertè de penser*, 15 Mai 1848.

6) Lemoine, *Apologie des sens, par un Spiritualiste*, in Ephem. *Revue Europèenne*, 15 Nov. 1859. Huius theoriam magna ex parte nuperrime probavit Levèque, *Études de philosophie grecque et latine*, Étud. 1e, n. 2, p. 30 sqq, Paris 1864.

nali, quam esse unicum principium universae vitae hominis censet.

166. Sed aliter, ac recentes Animistae, de hac re s. Thomas, et reliqui Scholastici sensere. Quorum sententia cum nobis probetur, ipsam hic exponendam, et propugnandam suscipimus.

167. Quod ut facile assequamur, praemonendum est operationes vitales hominis non esse rationales, sed naturales, hoc est, similes operationibus naturae, seu rerum omnis cognitionis expertium, quae nomine *naturae* designantur. Namque operationes, quas anima in corpore edit, consentaneae esse debent naturae τοῦ *esse*, quod ipsa anima corpori largitur. Ast anima corpori non largitur *esse* suum, prout est rationalis, sed *esse formae inferioris*, nempe naturae vegetantis, quam, ut inferius dicemus, in se continet. Ergo operationes vitales, quas anima in corpore exercet, debent esse, quales sunt operationes vegetabilium, nempe naturales [1]. Hoc certe sibi voluit s. Basilius, cum dixit animam corpori vitam impertiri *suapte natura*, non vero *voluntate* [2], idemque post eum Guiliel. Alvernus, Episcopus Parisiensis, cum statuit *influentiam*, seu *redundantiam* vitae, quae fit ab anima in corpus, non esse *voluntariam* [3].

168. Ex his nullo negotio intelligitur in primis animam non esse, quemadmodum Perraultio, et Sthalio visum fuit, causam organismi sui corporis, operationumque vitalium ratione, hoc est, prout est rationalis. Nam, quoniam anima non largitur corpori *esse rationale*, sed quoddam *esse naturale*, cuiusmodi est vegetativum, et τῷ *esse* naturali repugnat cogitatio, inde patet animam nec ratione organismum corporis efficere, nec ratione edere operationes, quas per orga-

---

1) Audi s. Thomam: « . . . cum anima animali det non solum id, quod est proprium sibi, sed etiam id, quod est inferiorum formarum, ut ex dictis patet; sicut inferiores formae sunt principia naturalis motus in corporibus naturalibus, ita etiam anima in corpore animalis. Vnde . . . operationes animae distinguuntur in animales, et naturales, ut illae dicantur animales, quae sunt ab anima, secundum id, quod est proprium sibi, naturales autem, quae sunt ab anima, secundum quod facit effectum formarum naturalium. Secundum hoc ergo dicendum, quod . . . aliqua pars corporis animati, in qua primo invenitur motus, qui non est per apprehensionem, habet hunc motum naturaliter per animam »; *Qq. dispp.*, q. un. *De anim.*, a. 9 ad 6. Alias eiusdem rei rationes videsis apud eumdem, I, q. LXXVIII, a. 2 ad 1, et *Qq. dispp.*, *De Verit.*, q. XXVI, a. 3 ad 5.

2) Vid. loc. cit. p. 71, not. 1.

3) « . . . influentia vitae suae, et redundantia, quae est ab anima humana in corpus, quod vivificat, non est ei voluntaria »; *De Anima*, c. V, Pars XXV, *Opp.*, t. II, p. 152; Parisiis 1674. Omittimus alia loca eiusdem Doctoris, quia ea iam excripsit Javary in opusc., *Guilielmi Alverni Episc. Paris. psychologica doctrina*, Aureliae 1851.

na vitae corporeae exercet [1]. Quapropter, etsi anima, quae informat corpus, sit secundum essentiam suam rationalis; tamen operationes, quas in corpore producit, non sunt rationales, quia ipsa vim suam intelligendi cum corpore non communicat [2].

169. Perraultius et Sthalius ad suam theoriam evincendam argumentati sunt fere hoc modo: Organismus, quem anima in corpore producit, eiusmodi est, ut cuiuslibet organi sit quidam specialis finis, atque inter fines speciales omnium organorum mirabilis ordo existat. Atqui nullus finis, nullusque ordo inter fines sine intelligentia existere queunt. Ergo anima organismum sui corporis nonnisi ratione producere potest.

170. Resp. *Conc. mai.; dist. min.*, sine intelligentia causae vel *proximae*, et *immediatae*, vel *remotae*, et *mediatae*, *conc. min.*; sine intelligentia unius causae *proximae*, et *immediatae*, *neg. min.; neg. conseq.* Ratio distinctionis, quae argumentationem Perraultii, et Sthalii interimit, ex dictis in *Cosmologia* facile perspicitur. Re vera causae naturales, ut in *Cosmologia* [3] vidimus, quidquid operantur, ob aliquem finem operantur; sed, cum expertes omnis cognitionis sint, non cognoscunt fines, quorum gratia operantur, sed fines assequuntur, quos Deus ipsis praefixit, atque ordinem inter se efficiunt, quem Deus voluit. Atqui anima rationalis organismum producit, non prout est rationalis, sed prout est causa naturalis, nempe prout ex instinctu naturae operatur. Ergo ipsa organismum corporis producere potest, quin fines, rationesque singulorum organorum sibi praefigat. Adde his, futile, absurdumque esse decretum philosophiae cartesianae, quod Perraultium, et Sthalium ad rationem in operationibus vitalibus immiscendam permovit. Ipsi enim, cum sentirent, secundum Cartesium, omnes operationes animae esse cogitationes, inde deduxerunt operationes vitales non posse animae tribui, nisi ipsae esse cogitationes, seu cum ratione fieri dicantur; quare, si anima est causa suarum operationum vitalium, has ipsa cum ratione producere dicenda est. At nomen cogitationis quoad latissime sumatur, non alias operationes animae, aiente s. Thoma, significare

---

1) « Si aliqua, ait s. Thomas, substantia intelligens corpori uniatur, hoc non erit, in quantum est intelligens, sed secundum aliquid aliud »; *De Spirit. creat.*, a. 5 c.

2) « Licet, idem Aquinas scribit, anima sit forma corporis secundum essentiam animae intellectualis, non tamen secundum operationem intellectualem »; *De Anim.*, a. 9 ad 11. Cf I, q. LXXVII, a. 1 ad 3.

3) Cap. V, art. 3, p. 428 vol. II.

potest, quam quae circa cognitionem versantur [1], atque ipse Cartesius non alia ex causa docuit omnes operationes animae esse cogitationes, quam quod ad animam nonnisi operationes cognoscendi pertinere sentiebat. Iamvero operationes vitales hominis, ut modo vidimus, ad cognitionem nullo modo spectant. Ergo ab allato decreto cartesianae philosophiae fluit illud, quod ipse Cartesius, recentesque Vitalistae docuere, animam non esse causam operationum vitalium corporis, non vero illud, quod Perraultius, et Sthalius voluere, animam operationes vitales edere ratione, hoc est, prout est rationalis. Quamobrem animismus componi nequit cum dogmate cartesiano, quod cunctas operationes animae esse cogitationes statuit, proindeque aut negandum est omnes operationes animae esse cogitationes, aut vitalismus admittendus est.

171. Secundo, ex praemonitis conficitur quoque contra Bouillierum, aliosque recentes animam conscientia proprie sumta suarum operationum vitalium haud frui. Etenim in confesso apud omnes est non aliarum operationum conscientiam homini esse posse, quam quae vel per se sunt cognoscitivae, vel a cognitione proficiscuntur, quia anima tum conscia alicuius rei esse dicitur, cum ipsam cognoscere cognoscit. Atqui operationes vitales neutrius generis sunt, quia ipsae, uti ostensum est, similes sunt operationibus naturae, nempe rerum, quae omni cognitione destituuntur [2]. Ergo anima humana conscientiam proprie dictam operationum vitalium habere nequit. Idem confirmare lubet hoc altero argumento: Si anima operationes vitales in se cognosceret, id vel per sensum communem, vel per intellectum assequi deberet, quia non plures his duabus viis, ut vi-

---

[1]) Cogitatio, si stricte sumatur, non aliam, s. Augustino monente, cognitionem, nisi intellectivam significat; verum, ut s. Thomas advertit, sumi quoque late potest ad quamlibet cognitionem, nempe cum quae ad intellectum, tum quae ad sensum pertinet. En pauca verba Aquinatis « . . . sub cogitatione comprehendi possunt et perceptiones sensuum ad cognoscendum aliquos effectus, et imaginationes, et discursus rationis circa diversa signa, vel quaecumque perducentia in cognitionem veritatis intentae. Quamvis secundum Aug. XIV *De Trin.*, c. 7, cognitio dici possit omnis actualis operatio intellectus »; 2ª 2ae, q. 180, a. 3 ad 1.

[2]) « Ad huiusmodi actiones, s. Thomas inquit, non requiritur intentio » (*Qq. dispp.*, *De Verit.*, q. XIII, a. 4 c.). Hinc idem sanctus Doctor docuit in homine, praeter appetitum rationalem, et appetitum sensitivum, inveniri quoque appetitum naturalem, quia vis appetitiva animae humanae non in intellectu, et in sensu tantum sistit, sed ad facultates quoque vegetandi porrigitur. « Est, ait, in homine . . appetitus . . naturalis, secundum quod vis appetitiva pertinet ad animam vegetabilem, sicut et vis digestiva, et expulsiva, et retentiva »; *Quodlib.* IV, a. 21 c.

dimus, homini ad se, suasque operationes cognoscendas suppetunt. Atqui homo nec per sensum communem, nec per intellectum operationes vitales in se cognoscere potest, quippe quod operationes vitales, cum ex instinctu naturae fiant, non sunt obiectum sensus, aut intellectus. Ergo rursus patet operationes vitales non esse eiusmodi, ut anima illarum conscientia gaudere possit.

172. Tertio, apparet absurda esse momenta, quorum ope Perraultius, et Sthalius explicare conati sunt, cur anima, etsi operationes vitales ratione producat, harum tamen conscientia destituatur. Quod ad Perraultium attinet, falsum est habitudinem in causa esse, cur anima operationum vitalium non sit conscia. Et sane, habitudo, quemadmodum in *Dynamilogia* diximus, efficit quidem, ut operationes aequali, et constanti ratione fiant, sed efficere nequit, ut ipsae naturam suam mutent. Ast habitudo, secundum Perraultium, naturam operationum vitalium mutat, quia operationes, quae ratione, et voluntate fiunt, in instinctus convertit, cum actiones rationales, et voluntariae ab instinctivis natura differant. Caeterum ex iis, quae tum in *Dynamil.*, tum paulo ante statuimus, perspicitur habitudinem operationibus vitalibus non posse convenire; siquidem in *Dynam.* [1] ostendimus habitudinem esse propriam facultatum intelligendi, et paulo ante vidimus operationes vitales hominis esse omnis cognitionis expertes [2]. Ratio autem, quam Sthalius adduxit, si quidquam valeret, animam ne intellectionum quidem suarum conscientiam habere posse demonstraret, quia actiones intellectivae, cum circa res a conditionibus materiae seiunctas versentur, extra motum, et spatium sunt, nullamque figuram admittunt.

173. Illud postremo loco omissum nolumus, si pronuntiatum Cartesii, quod non modo Vitalistas, sed etiam aliquos Animistas decepit, parumper admittatur, non paucas operationes intellectivas negandas animae esse, quia sunt non paucae operationes, quas intellectus non voluntate, sed suapte natura, et sponte edit. Enimvero, quandoquidem inter quamlibet facultatem animae, eiusque obiectum necessaria relatio existit, consequitur naturales esse oportere cuilibet facultati illas operationes, quibus ipsa ad obiectum sibi proprium spectat, quippe quod hae naturam eius necessario, et immediate consequuntur. Ita, quemadmodum ex iis, quae in *Dynamil.* diximus, perspicitur, intellectui naturalis est actio, qua intellectus

---

1) C. VI, art. 2, p. 433-434 vol. I.

2) Ad rem s. Thomas : « Vires nutritivae partis non sunt natae obedire imperio rationis; et ideo non sunt in eis aliqui habitus »; 1ª 2ae, q. L, a.3 ad 1.

agens phantasmata illuminat, atque ab eis species intelligibiles abstrahit, naturalisque actio, qua intellectus possibilis specie intelligibili informatus apprehendit essentiam, quam species repraesentat; item naturalis est animae actio, qua voluntas ad bonum universale fertur. Accedit, quod reflexio, cum sit actio libera animae, cum ipsis etiam actionibus voluntariis, et liberis animae necessario non coniungitur; unde non solum operationes naturales intellectus, sed interdum voluntariae quoque sine conscientia ab anima fiunt. Iam, quoniam Vitalistae, et Animistae, contra quos hic pugnamus, non negant, immo tuentur animam esse causam omnium operationum intellectivarum, nullo iure argumentantur animam non esse causam operationum vitalium corporis, eo quod harum conscia non est.

174. Anima, quamvis operationes vitales sui corporis non producat ratione, ideoque harum proprie dicta conscientia haud fruatur; tamen ipsas quodammodo cognoscere debet, propterea quod secundum essentiam suam capax est cognitionis. Re vera, quisquis animum suum vel parumper excusserit, haud aegre assentietur s. Thomae asserenti, atque inculcanti animam nostram experimentalem cognitionem sui, suarumque operationum habere. « Vnusquisque, subdit, in se ipso experitur se animam habere, et actus animae sibi inesse [1]». Iam inter operationes, quarum cognitionem anima in se ipsa assequitur, idem Aquinas operationes vitales manifeste numeravit, idque sapienter praestitit, quia, cum anima sit principium operationum vitae, non potest, quin per ipsas cognoscat se vivere, proindeque esse causam omnium operationum, quas prout vivens est, exerit. En brevem locum sancti Doctoris: « Illa, quae sunt per sui essentiam in anima, cognoscuntur experimentali cognitione, in quantum homo experitur . . . vitam . . . in operibus vitae [2] ».

175. At, si indubium, manifestumque est animam nostram quadam experimentali, cognitione suarum operationum gaudere, haud facile est definire, quomodo huiusmodi cognitio ab ea adquiratur, et quousque se porrigat. Ad solutionem huius subdifficilis quaestionis, quam recentes Scholastici, quantum scimus, neglexere, nonnulla loca s. Thomae plana via nos ducunt. Quae ut probe intelligantur, praemonendum censemus, modum, quo anima operationes suas vitales cognoscit, ex modo, quo ipsa corpus suum cognoscit, investigandum esse. Nam, cum operationes vitales, eodem sancto Doctore monente, homini insint ratione corporis [3], liquet, perspecta ratione, qua anima

---

1) *Qq. dispp.*, *De Verit.*, q. X, a. 8 ad 8.—2) I^a 2ae, q. CXII, a. 5 ad 1.
3) Huius rei rationem discito a s. Thoma: « Dicendum quod eorum, quae

corpus suum sentit, facile posse etiam perspici, quomodo anima operationes edat, quae ex parte corporis ei conveniunt.

176. Principio certum nobis videtur animam cognitionem habitualem suarum operationum vitalium ex eo assequi, quod corpori suo perenniter adest. Et sane, dubitari non potest, quin anima cognitionem habitualem corporis sui habeat, quia, cum ipsa sibi perenniter praesens sit, perenni cognitione sui ipsius frui debet. Iamvero anima, cum se ipsam cognoscit, non aliter se cognoscere debet, quam qualis in se est; atqui anima cuidam corpori copulatur, cum quo commune *esse* habet; ergo anima se ipsam corpori copulatam perenniter cognoscere debet. Cum autem haec cognitio ea sit, quae *habitualis* vocatur, animam cognitione habituali sui corporis frui concludendum est. Haec habitualis cognitio per sensum tactus passivi, qua anima pollet, clarior, vividiorque fit. Nam, cum tactus passivus per totum corpus diffundatur [1], anima per ipsum cognoscere debet omnia principia, ex quibus corpus componitur. Atqui tactus passivus sine ullis immutationibus nunquam existit [2]. Ergo anima per tactum passivum corpus perenniter cognoscere debet. Diximus autem cognitionem corporis, quam anima hoc posteriori modo habet, esse clariorem illa, quam habet priori modo, quia priori modo anima corpus cognoscit per solam coniunctionem sui cum ipso, posteriori autem per immutationes, quas in ipso corpore continenter experitur.

177. Iam anima ex his ipsis causis, propter quas corpus suum habitualiter cognoscit, quamdam cognitionem habitualem suarum operationum vitalium habere nobis videtur. Enimvero, 1° quandoquidem anima ex eo quod corpori suo perenniter praesens est, perennem cognitionem eius habet, necesse est, ut ipsa ex eo etiam,

---

sunt coniuncti, quaedam insunt toti ratione animae, ut sentire, et huiusmodi; et haec attribuuntur animae eo modo loquendi, quo dicitur calor calefacere, quia est principium calefaciendi. Quaedam autem insunt toti ratione corporis, ut dormire, et huiusmodi; et haec attribuuntur corpori, et non animae »; *In lib. III Sent.*, Dist. XV, *Expos. text.*

1) Vid. vol. I, *Dynam.*, c. II, p. 226, not. 2.

2) « Tactus, sanctus Doctor ait, est cognoscitivus eorum, ex quibus necesse est componi corpus animalis . . . unde impossibile est, quod organum tactus omnino sit denudatum a genere sui sensibilis »; *Qq. dispp.*, *De Anim*, a. 8 c. Cf *Qq. dispp.*, *De Verit.*, q. XXVI, a. 3 c., et 2ª 2ae, q. CXLI, a. 5 ad 1. Secundum hanc theoriam alibi dixit hominem per tactum habere, cognitionem experimentalem cuiuslibet vitii, quo corpus laeditur. « Experimentalis, inquit, perceptio laesionis ad sensum tactus pertinet »; *Qq. dispp. De Verit.*, q. XXVI, a. 9 c.

quod perenniter sibi praesens est, perenni cognitione fruatur operationum, quas per organa corporis exercet. 2° Cum anima corpus suum per tactum passivum perenniter sentiat, perenniter sentire quoque debet quidquid corpus perenniter immutat. Atqui operationes vitales corpus, quamdiu anima cum ipso coniungitur, perenniter immutant, quia corpus, statim ac cunctae operationes vitales in eo cessant, fit *cadaver*, seu corpus mortuum. Ergo anima operationes suas vitales per tactum passivum perenniter sentire debet.

178. Praeterea, anima per tactum passivum operationes vitales *actu*, ni fallimur, etiam cognoscit. Anima enim procul dubio corpus suum *actu* cognoscit, quoties sive res exteriores, sive affectiones interiores corporis tactum passivum immutant. Atqui, si anima corpus suum per tactum passivum *actu* cognoscit, operationes vitales per eumdem tactum quoque cognoscere debet; siquidem fieri nequit, ut anima, dum corpus suum *actu* cognoscit, non cognoscat *actu* operationes,a quibus ipse tactus immutatur. Ergo anima quemdam actualem sensum suarum operationum vitalium per tactum passivum *actu* habet.

179. Nemini autem negotium facessat, quod anima non cognoscit modum, seu actus illos speciales, quibus singulas operationes vitae exercet. Namque ad cognoscendam existentiam alicuius operationis necesse non est, uti alibi vidimus, cognoscere, quomodo illa operatio fit, quia cognitio existentiae alicuius rei, cum sit *directa*, non solum intellectui, sed etiam sensui convenit, sed cognitio modi, quo fit, cum sit *reflexa*, propria intellectus est. Qua de re nihil repugnat animam habere quamdam cognitionem cuiusdam operationis vitalis, puta nutritionis, quin cognoscat speciales actus, quibus nutritio perficitur.

180. Cum anima per tactum passivum quamdam cognitionem suarum operationum vitalium assequatur, Peisseus,aliique post eum peculiarem facultatem sentiendi a quinque sensibus diversam sub *sensus vitae* nomine perperam confinxerunt;quia non est admittenda, uti in *Dynam. gener.* ostendimus, specialis facultas pro operationibus, quae ad aliquam facultatem iam compertam revocantur [1]. Re vera, si anima per sensum vitae operationes vitales corporis cognoscit, sensus vitae debet animae inesse, prout haec est cognoscens. Atqui si sensus vitae inest animae, prout haec est cognoscens, ipse non potest esse facultas diversa a facultatibus cognoscendi, quas in *Dynamilogia* enumeravimus, sed ad aliquam illarum revocandus est.

---

[1]) C. I, art. 3, p. 220.

Ergo sensus vitae, veluti specialis facultas ad operationum vitalium cognitionem assequendam necessaria, admittendus non est.

ARTICVLVS SEXTVS

Argumenta directa Vitalistarum contra unitatem formae substantialis, seu principii vitalis in homine solvuntur

181. Postquam demonstravimus animam rationalem esse unicam formam substantialem hominis, proindeque ipsam esse in homine principium non modo intelligendi, sed etiam sentiendi et vegetandi, necesse est, ut argumenta adversariorum, quemadmodum initio nobis proposuimus, accurate solvamus. Quo in opere hunc ordinem adhibendum nobis esse arbitramur, ut primum proponamus argumenta *directa*, hoc est, ea, quae Vitalistae ab ipsis principiis animismi petunt, deinde argumenta *indirecta*, hoc est, ea, quibus animismum veluti ad absurdas conclusiones ducentem traducunt.

182. Obii. 1° post Ockamum [1] Gassendus [2], ceterique osores animismi: Vnum, idemque principium effectus naturae omnino diversae producere nequit. Atqui operationes vegetativae, sensitivae, atque intellectivae ab se natura differunt. Ergo haud possibile est unum in homine esse principium, quod operationes vegetativas, sensitivas, atque intellectivas producit [3].

183. Resp. *Dist.*, *mai.* Si non habeat plures potentias operandi, sed operetur *per se*, seu *immediate*, *conc. mai.;* secus, *neg. mai.; conc. min.; neg. conseq.* Ad huius rei intelligentiam mente recolendum est cum s. Thoma, 1° in qualibet actione duo spectanda esse, nempe subiectum, quod effectum producit, et vim, seu virtutem, qua subiectum producit effectum [4]; 2° subiectum esse principium *remotum*, et virtutem esse principium *proximum* [5]. Iam si suppositum unica vi, seu virtute operandi pollet, nonnisi unius naturae effectus producere potest; sed si plures vires, seu facultates operandi habet, nihil prohibet, quin effectus diversae naturae producat. Ratio huius discriminis in eo posita est, quod species, seu natura cuiusque rei a cau-

---

1) *Quodl.* cit., ibid. — 2) *Op. cit.*, ibid.

3) Jouffroy inter Vitalistas hoc argumentum esse futile fassus est, quia unam, eamdemque rem diversos effectus producere posse scite vidit ». Cf *Mém.* cit., p. 187.

4) « In qualibet actione est duo considerare, scilicet suppositum agens, et virtutem, qua agit »; I, q. XXXVI, a. 3 ad 1.

5) Vid. *Dynam.*, c. I, art. 1, vol. I, p. 213.

sis eius proximis, non vero remotis derivatur [1]. Quapropter, si suppositum plures, diversasque facultates operandi habet, potest producere effectus diversae naturae, quia diversae facultates, per quas effectus suos producit, sunt diversa principia proxima operationum; at si suppositum unica virtute operandi gaudet, effectus diversae naturae producere nequit, quia unicum est principium proximum, quo omnes effectus suos producit [2].

184. Iam ex his nullo negotio intelligitur animam humanam, quemadmodum Albertus M. advertit, a causis naturalibus in eo potissimum discriminari, quod istae, cum unica vi operandi polleant, nonnisi eiusdem naturae effectus producere valeant, illa autem, cum plures facultates operandi habeat, effectus diversae naturae producit [3]. Enimvero anima, cum sit forma, *capacitatem materiae*, quam informat, supergrediens, non habet solum vires, quae ab ea in corpus effluunt, proindeque facultates, quas cum corpore exercet, sed etiam vires, quae in ipsa manent, atque idcirco facultates, quas sine organis corporis exercet [4]. Iam quoniam facultates vegetandi, et

---

[1]) « . . . res non habet speciem, neque denominationem, nisi a causis proximis »; *In lib. II Sent.*, Dist. XLIII, q. I, a. 1 ad 2. Brevius alibi: « Effectus sequitur conditionem causae proximae »; *In lib. I Sent.*, Dist. XXXIX, q. II, a. 2 ad 2.

[2]) En effata ontologica, quibus haec theoria innititur. « Impossibile est, ait Albertus M., una essentia, et eadem potentia plura facere, quia scimus, quia idem eodem modo se habens non facit per se diversa »; *De Anim.*, lib. I, tract. II, c. 15. Verum « nihil prohibet, inquit s. Thomas, idem secundum diversa esse causam contrariorum »; 1ª 2ae, q. XXXII, a. 3 ad 2. Advertendum vero est unica virtute, seu facultate operandi posse produci effectus diversae naturae, qui ad unicum obiectum formale eius revocantur. « Contingit, Aquinas scribit, quod per unam suam virtutem res aliqua potest inducere diversos effectus, sicut ignis per suum calorem liquefacit, et coagulat, et mollificat, et indurat, et comburit, et denigrat. Et homo per virtutem rationis adquirit diversas scientias, et operatur diversarum artium opera »; *De Pot.*, q. VII, a. 1 ad 1.

[3]) En verba B. Doctoris: « . . . in hoc solo differt anima ab alia forma naturali, quod ipsa una in se existens per diversas potentias agit diversa in eo, cuius est perfectio. . . Ceterae autem formae naturales essentialiter, et per se non faciunt, nisi unum »; *Op. cit.*, ibid. Quem secutus s. Thomas ait: « Impossibile est, ut idem secundum idem sit naturaliter principium plurium, et diversorum numero, immo quasi oppositorum. Anima autem secundum diversas potentias invenitur esse principium actuum diversorum secundum species, et quasi oppositorum »; *Qq. dispp.*, q. un. *De Anim.*, a. 2 ad 10.

[4]) Audiamus s. Thomam: « . . . ab anima humana, in quantum unitur corpori, effluunt vires affixae organis; in quantum excedit sua virtute corporis

sentiendi, quas anima cum corpore exercet, natura differunt a facultatibus intelligendi, quas exercet sine organis corporeis; naturae animae non modo non repugnat, sed convenit esse principium diversarum operationum, quia diversae facultates sunt principia diversarum operationum.

185. Nec quemquam movere debet, quod ab una, eademque anima facultates diversae, immo oppositae dimanent. Namque hae sibi invicem non opponuntur eo modo, ut una alteram excludat, sed eo modo, quo una est altera perfectior. Atqui nihil prohibet, quin ea, quae posteriori modo sibi opponuntur, ab eodem subiecto promanent, quippe quod minus perfecta a magis perfectis originem ducunt [1]. Ergo nihil prohibet, quin ab una, eademque anima promanent diversae facultates [2].

186. Obii. 2° post Platonem [3], Galenum [4], et Ockamum [5] omnes recentes Vitalistae: « Nihil sibi potest adversari [6] ». Atqui in homine appetitus rationales cum appetitibus sensitivis pugnant. Ergo in homine non est admittendum unum principium operationum, sed duplex, sive, ut Buffonus ait, *duplex homo* [7].

187. Resp. *Dist. mai.* Nihil sibi adversari potest *secundum idem*, *conc. mai.*, *secundum diversa*, *neg. mai.*; *conc.*, *et neg. min. sub eadem dist.*; *neg. conseq.* Pugna, quae inter actus appetitus sensitivi, ac intellectivi in homine quandoque existit, non solum non oppo-

---

capacitatem, effluunt ab ea vires non affixae organis »; *Qq. dispp.*, q. un. *De Anim.*, a. 11 ad 17. Atque *ibid.* (a. 2 c.): « Cum anima humana sit quaedam forma unita corpori, ita tamen quod non sit a corpore totaliter comprehensa quasi ei immersa, sicut aliae formae materiales, sed excedat capacitatem totius materiae corporalis; quantum ad hoc, in quo excedit materiam corporalem, inest ei potentia ad intelligibilia . . . ; secundum vero quod unitur corpori, habet operationes, et vires, in quibus communicat ei corpus, sicut sunt vires partis nutritivae, et sensitivae ».

1) Puta, quamvis pentagonum, quadratum, et triangulus sint figurae diversae, tamen pentagono quadratum, et triangulus continentur, ab eoque quadratum, et triangulus per quadratum promanant, quia pentagonum est figura perfectior quadrato, et triangulo, et quadratum perfectius triangulo.

2) « . . . potentiae animae, Aquinas ait, opponuntur ad invicem oppositione perfecti, et imperfecti; sicut etiam species numerorum, et figurarum. Haec oppositio non impedit originem unius ab alio: quia imperfecta naturaliter a perfectis procedunt »; I, q. LXXVII, a. 7 ad 3.

3) *De Republ.*, lib. IV.

4) *De decret. Hipp.* etc., lib. V, c. 7. — 5) *Quodlib. cit.*, ibid.

6) *Op. cit.*, ibid.

7) De hac obiectione Vitalistarum videsis Guilielmum Alvernum, *Op. cit.*, c. IV, pars I, p. 104, et 105.

nitur animismo, sed huic favet. Primo, ipsam animismo non opponi probatur hoc modo: «Opposita, s. Thomas scribit, praedicari de eodem secundum idem est impossibile: sed secundum diversa nihil prohibet [1] », quippe quod ratio verae oppositionis, ut diximus [2], expostulat, ut non solum idem de eodem, sed etiam secundum idem praedicetur. Iamvero actus appetitus rationalis, et actus appetitus sensitivi sibi non opponuntur *secundum idem*, sed *secundum diversa*, hoc est, secundum diversos modos, quibus obiectum apprehendimus. Namque experientia compertum cuique est actus appetitus sensitivi cum actibus appetitus rationalis pugnare, quoties aut sensus apprehendit veluti delectabile illud, quod ratio vetat, vel apprehendit, veluti triste, illud, quod ratio praecipit [3]. Nihil igitur vetat, quominus appetitus sensitivus, et rationalis eidem subiecto inhaereant, eorumque actus eidem subiecto, nempe animae, tribuantur.

188. Accedit, quod haec ipsa oppositio, quam inter actus appetitus sensitivi, et actus appetitus rationalis existere diximus, non est substantialis, sed mere accidentalis. Et sane, actus appetitus sensitivi, cum ordinem ad actus appetitus rationalis, seu voluntatis natura sua habeant, non solum, ut in *Dynamilogia* vidimus, rationi subduntur, sed etiam libertatis voluntatis quodammodo participes sunt. Verum nobis in memoria revocandum est diversos actus animae, quemadmodum in eadem *Dynamilogia* diximus, sibi impedimento interdum esse, idque maxime evenire, quoties actus unius potentiae sunt vehementiores, quam esse solent; quia, « cum, aiente s. Thoma, unius potentiae operatio fuerit intensa, alterius operatio debilitetur [4] ». Hinc mirum non est actus appetitus sensitivi adversari actibus appetitus rationalis, quoties ipsi sunt adeo vehementes, ut in ipso appetitu non sistant, sed rationem ad se trahere conentur [5]. Iam, quandoquidem accidens actus humani est esse magis, minusve intensum, oppositio, quae ob hanc causam inter ipsas exurgit, merum accidens est.

189. Secundo, pugna inter actus appetitus sensitivi, atque actus appetitus rationalis animismo favet, quia ipsa existere non posset, nisi uterque appetitus eidem subiecto inesset. Re vera, cum appetitus sensitivus in homine contra rationem insurgit, homo sive secundum ipsum, sive contra ipsum agat, unum actum humanum exerit, qui

---

[1]) 3, q. XVI, a. 4 ad 1.—[2]) Vol. I, *Log.* p. I, c. II, art. 5, p. 65.

[3]) I, q. LXXXI, a. 3 ad 2.—[4]) 3, q. XV, a. 9 ad 3.

[5]) « In nobis quandoque huiusmodi motus non sistunt in appetitu sensitivo, sed trahunt rationem »; *Ibid.*, a. 4 c.

« principium habet in ipso appetitu, et terminum in ratione [1] », isque actus dicitur virtuosus, si fit secundum rationem, et vitiosus, si fit contra rationem. Atqui non posset unus actus humanus ex utroque appetitu exurgere, nisi unicum esset utriusque subiectum, quippe quod, si aliud esset subiectum appetitus sensitivi, aliud vero appetitus rationalis, unus appetitus posset quidem aliquid in alterum agere, sed ambo appetitus unum actum exerere non possent. Ergo pugna, quae inter actus utriusque appetitus in homine conspicitur, unitatem principii vitalis in homine arguit; tantum abest, ut ipsi adversetur. Quare sapienter s. Augustinus: « Ista controversia in corde meo nonnisi de meipso adversus meipsum [2] »; atque alibi: « In te ex teipso est flagellum tuum; sit rixa tua tecum [3] ».

190. Haec omnia ex eo magis declarantur, quod si appetitus rationalis, et appetitus sensitivus diversis subiectis inessent, multa, omnibus ethices sive naturalis, sive revelatae tractatoribus explorata, explicari non possent. Huiusmodi, e. g., sunt 1° homines ob diversas corporis temperationes, sive, ut recentes aiunt, *complexiones*, ad aliquas virtutes esse magis, minusve natura sua comparatos [4]; eosque repugnare « passionibus, quae complexionem sequuntur [5] »; 2° virtutem fortitudinis in homine eo magis elucescere, quo magis obsistit stimulis concupiscentiae [6]; 3° quo maiores homo progressus in virtute facit, eo debiliorem in eo concupiscentiam fieri [7]; 4° temperantiam, et fortitudinem eiusmodi esse, ut illa appetitum concupiscibilem, atque haec appetitum irascibilem rationi subiiciant [8]. Iam haec omnia ethices decreta pro absurdis habenda forent, si in homine principium vegetandi, et principium sentiendi non essent idem ac principium intelligendi. Etenim fortitudo, temperantia, mansuetudo, aliaeque id genus virtutes, dum sunt in anima, prout est subiectum intelligens, circa operationes appetitus sensitivi versantur, et temperatio, seu complexio a vi corporis vegetativa efficitur [9].

---

[1]) S. Thom. 1ª 2ae, q. LIX, a. 1 c.
[2]) *Confess.* lib. VIII, c. 11, n. 27.
[3]) *Enarrat. in Psal. LXXV*, n. 4.—[4]) 1ª 2ae, q. LXIII, a. 1 c.
[5]) *Contr. Gent.*, lib. II, c. 3.—[6]) 3, q. XV, a. 2 ad 3.
[7]) 3, q. XV, a. 2 c.—[8]) *Ibid.*
[9]) Quod attinet ad locum s. Pauli *Ad Galat.* (c. V, v. 17), quo Vitalistae abutuntur, omnes Scholastici post ss. Patres monent Apostolum nomine *carnis* designasse partem sensitivam, et nomine *spiritus* partem *intellectivam* hominis, ita tamen, ut idem homo dicatur *carnalis*, prout ad cupiditates sensus convertitur, et *spiritualis*, prout ipsis obsistit. Qua de re, cum caro adversus spiritum concupiscit, et vicissim, homo, aiente s. Bonaventura, seipsum tentat; quia « idem homo, secundum quod carnalis est, et

191. Obi. 3° Flourens [1]: Tot diversa principia operationum animalis admittenda sunt, quot sunt diversa organa, per quae animal operatur. Atqui innumeris bestiarum sectionibus exploratum est, aliud esse organum vitae, aliud vero organum intelligentiae. Ergo aliud est principium vitae in homine, aliud vero principium intelligentiae.

192. Resp. *Neg. suppositum.* Flourensius in tota hac argumentatione pro concesso sumit cunctas facultates, quibus homo pollet, residere in organis sibi propriis, ita ut homo non solum operationes vegetandi, et sentiendi, sed etiam operationes intelligendi in organis corporeis exerceat. Quandoquidem autem persuasum, uti diximus [2], habuit brutis, praeter vires vegetandi, et sentiendi, quamdam vim intelligendi inesse, in eo diu, multumque adlaboravit, ut organa corporis humani, eorumque functiones ab inspectione organorum belluarum, anatomes ope, cognosceret [3]. Iam ipse compe-

---

ad carnem conversus, seipsum tentat, prout spiritualis est, et Divinae Legi subiectus » (*In lib. II Sent.*, Dist. XXI, a. 2, q. I *ad arg*; Cf ibid. Dist. XXIV, Pars II, dub. 1, et s. Thom., *Qq. dispp.*, q. un. *De Anim.*, a. 2 ad 16). Pugnam autem inter carnem, et spiritum non pertinere ad statum primitivum hominis, sed esse poenam peccati originalis s. Augustinus, secundum Ecclesiae Catholicae doctrinam, saepe monuit. Lubet prae caeteris exscribere hunc locum, quippe qui ad unitatem principii vitalis patefaciendam spectat: « Quare autem permittit, ut diu contra te litiges, donec absorbeantur cupiditates malae? Vt intelligas in te poenam tuam. In te ex teipso est flagellum tuum; sit rixa tua tecum. Sic vindicatur in rebellem adversus Deum, ut ipse sibi sit bellum, qui pacem noluit habere cum Deo »; *Enarr. in Psal. LXXV*, n. 4.

[1]) Huic cl. Physiologo, Academiae Parisiensis a secretis, nullum certum locum in historia controversiae dedimus, quia in opere saepe citato, quod hac de re exaravit, sententiam suam nunquam aperte declaravit. Re vera, dum ab Organicistis longe abhorrere videtur (part. 2, c. 7, § 3, p. 87, ed. cit.), Barthezio (*ibid.*, § 2, p. 87), perinde ac Sthalio (*ibid.*, § 4, p. 93) succenset, eorumque opiniones reprehendit. Hoc, quod eius opus legenti facile patescit, comprobari potest iudicio Charlesii, Tissoti, et Bouillieri, qui hanc incertitudinem, et obscuritatem Flourensio obiecerunt. Vid. Charles, *Op. cit.*, c. 2, § 3, p. 62; Tissot, *La vie dans l'homme*, part. I, lib. IV, c. 2, § 2, p. 536 sqq ed. cit., et Bouillier, *Op. cit.*, c. 24, p. 387, et 388, ed. cit.

[2]) Vol. II, *Cosmol.*, c. IV, art. 1, p. 354, not. 8.

[3]) Ipse sibi persuasit se facile deprehendere posse quo munere quodlibet organum corporis fungatur, si, eo sublato, investigaret quaenam opera in animali cessant. Quapropter in avibus, et quadrupedibus, ossium compage diffissa, modo cerebrum, modo cerebellum, modo aliquas partes cerebri, modo medullam vertebris inclusam aut laesit, aut secavit, aut omnino sustulit, et vitae animalis quam maxime consulens, quid in eo eveniret, solerter

risse sibi visus est medullam oblongatam esse organum vitae, et ambos lobos, sive hemisphaeria, cerebri esse organum intelligentiae [1]. Recentes Animistae hocce argumentum, quod Flourensius ad animismum expugnandum urget, solvere volentes, ei reponunt, organa corporis non esse subiecta facultatum, sed dumtaxat instrumenta, quibus omnes facultates exercentur; et, quoniam nihil vetat unicum principium actuosum pluribus instrumentis ad operandum uti, ex diversitate organorum corporeorum, quae in corpore animato observantur, pluralitatem, et diversitatem principiorum operandi non posse deduci [2].

193. Ast hac in re non modo Flourensius, sed Animistae quoque eius adversarii, uti ex dictis in *Dynam.* patescit, oppido decipiuntur. Certe decipitur Flourensius, quia organa non sunt, uti ostendimus, subiecta ullarum facultatum, sed instrumenta, quorum ope anima nonnullas facultates exercet; unde anima est verum principium, verumque subiectum omnium facultatum, quae homini insunt vel sola, uti facultatum intelligendi, quas sine organis exercet, vel simul cum corpore, uti facultatum sentiendi, et vegetandi, quas sine organis exercere non potest. Decipiuntur et recentes Animistae, quia organa corporis, ut quoque vidimus, sunt instrumenta operationum sentiendi, et vegetandi, non vero intelligendi. Et sane, quandoquidem anima non unitur corpori secundum suam virtutem intelligendi, organis corporis non indiget, ut suam intelligendi facultatem exerceat [3]. Quare argumentum Flourensii in primis peccat, quia theo-

---

observavit. Iam illud opus animi, aut corporis, quod cessare in animali comperit, ad organum, vel partem eius ablatam retulit, atque ea, quae diversis organis evenire vidit, diversae naturae esse statuit.

[1]) *De la vie* etc., Préf. p. 5-7, Part. I, passim. Hoc in libro Auctor paucis ea coëgit, quae fuse exposuerat in suis operibus, *Recherches expérimentales sur les propriétés et les functions du système nerveux*, Paris 1842, *et Théorie expérimentales sur la formation des os*, Paris 1847.

[2]) Vid. Charles, *Op. cit.*, c. 2, § 3, p. 61; Tissot, *Op.cit.*, lib IV, part.I, c. 7, p. 506, et 507; Bouillier, *Op. cit.*, ibid.

[3]) «Nec essentia animae ita corpori unitur, quod tot aliter corporis conditionem sequatur, sicut aliae formae materiales, quae sunt omnino in materia quasi submersae, in tantum quod nulla virtus, aut actio ex eis prodire potest, nisi materialis. Ab essentia vero animae non solum procedunt quaedam vires, seu potentiae, quae sunt quodammodo corporales, utpote corporeorum organorum actus existentes, scilicet vires sensitivae, et vegetativae; sed vires intellectivae, quae sunt penitus immateriales, nullius corporis aut partis corporis actus existentes, ut probatur in III *De Anima.* Vnde patet quod vires intellectivae non procedunt ex essentia animae ex illa parte, qua est corpori unita; sed magis secundum hoc, quod remanet a cor-

riam absurdam, atque, ut inferius dicemus, materialismo geminam, veluti certum fundamentum, sumit [1].

194. Praeterea *facta*, quae Flourensius per sectionem belluarum vivarum comperisse contendit, non adeo certa sunt,ut ex illis theoria anthropologiae rationalis construi queat; propterea quod ipsimet Physiologi, quibus aliquod organum intelligentiae in corpore esse oportere persuasum est, in eo, aliarumque facultatum organis assignandis mirifice dissentiunt. Quare, etiamsi placita Flourensii de distinctione facultatum admitterentur, theoria de distinctione vitae, et intelligentiae, quam statuit, veluti certa, explorataque haberi non posset. Sed, missa hac quaestione physiologica, illud certum nobis est, methodum, quam cl. Vir in suis observationibus instituendis adhibuit, esse omnino absurdam. Etenim, praeterquam quod bruta vi intelligendi carent, hominis intelligentia, et intelligentia, quam post alios ipse Flourensius belluis tribuit, immane quantum inter se distant; quare, si non omnino futilis, qualis re vera est, certe valde infirma est analogia, cui praeclarus Physiologus theoriam suam superstruxit [2].

195. Inst. Flourens: Multis experimentis compertum est, sublatis ambobus hemisphaeriis cerebri,tolli dumtaxat intelligentiam, sed, sublata medulla oblongata, tolli omnino vitam. Atqui haec certe non aliunde evenire possunt, quam ex eo, quod hemisphaeria cerebri sunt sedes intelligentiae, et medulla oblongata est sedes vitae, proindeque vita, et intelligentia sunt diversa. Ergo etc.

196. Resp. *Conc. mai.; neg. min.; neg. conseq.* In primis obser-

---

pore libera, utpote ei non totaliter subiugata »; *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. XIII, a. 4 c. Cf vol. I, *Dynam.*, c. III, p. 271 272.

[1]) Mirum nemini esse debet Flourensium haec, aliaque tradere, cum ipse intelligentiam inter vires systematis nervei recenseat. « Proprietates, scribit, seu vires systematis nervei sunt quinque, eaeque sunt *sensibilitas*, *motricitas*, *principium vitae*, *reductio motuum de loco in locum*, atque *intelligentia* » (*Op. cit.*, Part. 2, c. 1, p. 27). Hinc saepe dixit solum cerebrum percipere, cerebrum cogitare, et medullam oblongatam sentire (Part. 1, sect. II, c. 8, § 4, p. 46-48), aliaque huiusmodi permulta (Part. 1, passim), quae purus, putusque materialismus sunt.

[2]) Quis non succenseret Flourensio voluntatem a motu in homine ex eo distinguenti, quod columbi, gallinae, et maxime canes, et cuniculi, si cerebrum ab eis tollatur, voluntatis inveniuntur expertes, non vero motus? (*De la vie* etc., sect. II, c. 8, § 2, p. 45; cf *Recherches experiment.* etc., p. 32 sqq, ed. cit.) Quis eum aequo animo ferret, lobos cerebri esse in homine sedem intelligentiae ex eo deducentem, quod belluis, recisis in eis lobis cerebri, quasi obstupefacta manent? Vid. *De la vie* etc., Part. I, passim, et *Recherches* etc., p. 123 sqq.

vandum est, hoc argumentum Flourensii posse contra eius theoriam retorqueri hoc modo: Sublata medulla oblongata, non solum vita, sed etiam intelligentia, docente Flourensio, pereunt. Atqui, si aliud esset organum vitae, aliud vero organum intelligentiae, atque diversitas organorum diversitatem principiorum operandi argueret, sublata medulla oblongata, sola vita evanescere deberet, quia intelligentia aliud organum, ac vita, nempe duo hemisphaeria cerebri habet. Ergo aut falsum est organa vitae, et intelligentiae esse diversa, aut dicendum est ex diversitate organorum diversitatem principiorum operandi argui non posse; quorum quodcumque sumatur, theoria Flourensii, tota quanta est, corruit.

197. Itaque, omissa hac absurda theoria Flourensii, explicandum nobis est, quare homo interdum, dum adhuc vivit, usum intelligentiae amittat. Quandoquidem anima, uti ostensum est, ex eo quod corpus informat, vitam ipsi largitur, consequens est hominem vivere, quamdiu anima cum corpore coniungitur, et mori, cum anima a corpore separatur [1]. Atqui « anima, aiente Aquinate, non unitur corpori ut forma mediantibus suis potentiis, sed per essentiam suam [2] ». Ergo nihil vetat animam cum corpore uniri, atque hominem ob hanc unionem vivere, quin usum alicuius suae facultatis habeat. Alicuius facultatis, inquimus, non vero omnium, quia, cum viventia non sint, nisi *quae se agunt ad operationem* [3], homo, quamdiu vivit, usu omnium suarum facultatum carere nequit.

198. Iam nullo negotio perspicere licet, hominem posse usu intelligentiae carere, quin vitam amittat. Certe, homo usum intelligentiae amittere potest; nam, cum intellectus sine phantasmatis in hac vita nihil intelligere possit, imaginatione, aliisque facultatibus, quae intelligentiae inserviunt, turbatis, usus intelligentiae vel minuitur, vel omnino cessat [4]. At, cessante usu intelligentiae, non idcirco cessat vita, quia cessatio intelligentiae secum non fert cessationem facultatum vegetandi, per quas vita animalis existit. Et sane, perturbato, vel prorsus cessante usu alicuius faculta-

---

[1]) « Mors, s. Thomas inquit, hominis, vel animalis provenit ex separatione animae, quae complet rationem animalis, vel hominis »; 3, q. L, a. 4 c.

[2]) *Qq. dispp.*, *De Verit.*, q. XIII, a. 4 c.—[3]) I, q. XVIII, a. 1 c.

[4]) « Licet, s. Thomas ait, intellectus non sit virtus corporea, tamen in nobis intellectus operatio compleri non potest sine operatione virtutum corporearum, quae sunt imaginatio, et vis memorativa, et cogitativa; et inde est quod, impeditis harum virtutum operationibus per aliquam indispositionem corporis, impeditur operatio intellectus, sicut patet in phraeneticis, et lethargicis, et aliis huiusmodi »; *Contr. Gent.*, lib. III, c. 84. Cf vol. I, *Dynam.*, c. III, art. 1, p. 275 276.

tis, non aliae facultates inde perturbantur, aut cessant, quam quae sine illa actiones suas exerere nequeunt. Atqui facultates vegetandi, quae ad vitam animalis pertinent, ut paulo ante diximus, sine usu intelligendi operationes suas exerere possunt. Ergo, cessante usu intelligentiae, necesse non est, ut vita quoque cesset.

199. Obii.4° post Hallerum [1] Barthezius, ceterique Vitalistae [2], cum quibus Flourensius consentit [3]: Notum omnibus est in cadavere animalis, si qua scintilla electrica extremas partes nervorum percellit, motus contractilitatis in musculis produci, ac in capitibus recisis, vel membris amputatis motus contractilitatis aliquamdiu perdurare. Atqui huiusmodi motus in cadavere, et in membris corporis amputatis evenire non possent, si anima esset principium vitae corporis, quippe quod illi motus sunt vitales, in membris autem amputatis, et in cadavere anima non est. Ergo anima non est principium operationum vitalium corporis.

200. Resp. *Conc. mai.; neg. min.; neg. conseq.* Falsum est motus contractilitatis, qui in cadavere, et in membris corporis recisis, aut amputatis observantur, esse actus vitales. Primo, nihil vetat, quin aliquod principium actuosum physicum, aut chymicum in musculis corporis nonnullos motus producat illis similes, quos, dum animal vivit, anima, seu principium vitale nervis insidens in ipsis producit, propterea quod organa in cadavere non corrumpuntur illico, sed integra aliquamdiu perdurant. Verum illi motus non sunt actus vitae, sed operationes mere physicae, quia non proficiscuntur a principio ipsi cadaveri insito, sed in cadavere a principio, quod positum extra ipsum est, excitantur. Secundo, motus contractilitatis, qui in membris corporis recisis, aut in cadavere animalis violenta, subitaque morte perculsi observantur, non ab alia causa repetendi sunt, nisi ab actione, quam principium vitae ante mortem animalis in musculis exeruit. Nam, quoties animal morte violenta afficitur, aut aliquo membro per violentiam privatur, necesse est in cadavere, aut in membro reciso motus, quos anima iam in musculis produxerat, non illico cessare, perinde ac chorda pollice icta, digito amoto, non continuo vibrare desistit. Quapropter ne hi quidem motus contractilitatis sunt veri actus vitae.

---

1) *Elementa physiologiae*, t. IV, p. 440, Lausanniae 1776, et *Mém. sur la nature sensible* etc., t. IV, p. 121, ed. cit.

2) Ne Barthezii, aliorumque loca recitemus, satis est legere Lordat, *Rappel des principes doctrinaux* etc., p. 396 sqq, ed. cit., eiusque discipulum Jaumes, *De l' âme, et du principe vital*, p. 43, ed. cit.

3) *Op. cit.*, Part. 2, c. 6, § 3, p. 77, et 78, ed. cit.

201. Illud vero hic omittendum non est, quod Bouillierus scite observavit [1], hac obiectione Vitalistarum animismum non refelli, sed magis, magisque confirmari. Sane, si principium vitae, hoc est anima in cadavere, aut in membris recisis vel parumper remaneret, in ipsis omnes effectus producere deberet, quos natura sua producere valet. Atqui tam in cadavere animalis, quam in membris eius recisis, aut amputatis nonnisi quidam motus contractilitatis, Vitalistis docentibus, observantur. Ergo nec in cadavere, nec in aliquo membro corporis reciso remanet principium vitae, quod motus contractilitatis producit.

202. Obii. 5° Lordat: Si anima rationalis esset principium vitale corporis, intelligentia animae, ac vita corporis in homine easdem vices subirent. Atqui experientia nobis testis est, quo magis vita corporis ob senectutem labascit, eo magis vigere intelligentiam animae. Ergo anima rationalis non est principium vitale corporis [2].

203. Resp. *Neg. mai.; dist. min.*, aliquando, *conc. min.*, semper, *neg. min.; neg. conseq.* Propositio huius argumenti est falsa, propterea quod, cum anima non det corpori vitam, prout est rationalis, intelligentia in ea easdem vices, ac vita in corpore, subire haud debet. Quod ad assumptionem attinet, certe non desunt exempla hominum, in quibus intelligentia usque ad ultimam senectam in dies magis, magisque viguit. Verum res plerumque aliter se habet; siquidem, cum homines ad senectutem pervenirent, vires mentis in eis simul cum viribus corporis deficere solent. Quod quidem adeo frequens est, ut, veteres, recentesque Materialistae, animam, quemadmodum cum corpore senescit, item cum corpore perire inde perperam confecerint; sed de hac re uberius, ubi de animae natura disseremus. Quod cum ita sit, ratio a Lordato, aliisque Monspelliensibus adducta, si valet quidquam, certe non vitalismo, sed animismo favet. Nam, quoniam intelligentia animae, et vita corporis easdem vices plerumque subeunt, inde coniicere licet unicum esse principium intellectionum animae, et motuum vitalium corporis, et si quando intelligentia in effoeto et languido corpore adhuc vigere conspicitur, id ob aliquam causam accidentalem evenire.

204. Obii. 6° idem Lordat: Si in homine idem esset principium operationum intellectivarum, atque operationum vitalium corporis

---

1) *Op. cit.*, c. 24, p. 397, et 398, ed. cit.

2) *De l' insénescence du sens intime*, leç. VII, p. 97 sqq, Montpellier 1844.

filii parentibus et secundum physicas qualitates corporis, et secundum qualitates intellectuales, et morales animi similes forent. Atqui filios a suis parentibus qualitates physicas corporis, non vero virtutes morum, et ingenii, veluti haereditatem, accipere quotidiana experientia compertum est. Ergo etc. [1].

205. Resp. *Neg. mai.; dist. min.*, aliquando, *conc. min.*, semper, *neg. min.; neg. conseq.* Tam principium, quam *factum*, quae praemissis huius argumenti continentur, falsa sunt. Falsum est principium. Primo enim a parentibus in filios, quemadmodum infra dicemus, corpus, non vero anima rationalis, quae corpus informat, traducitur; hinc, quoniam intellectus operationes suas sine organis corporeis exercet, necesse non est, ut filii una cum qualitatibus corporis virtutem ingenii a parentibus accipiant. Secundo, quamvis homines ad quasdam virtutes vel vitia, ob temperationem corporis, naturaliter inclinent; tamen ipsi ad bene, vel male operandum utuntur voluntatis arbitrio, quae sine organo corporeo actus suos exerit [2]. Falsum quoque est *factum*. Nam non semper qualitates corporis a parentibus in filios traducuntur, et, si filii non semper, saepe procul dubio virtutibus ingenii, et morum sunt parentibus similes. Supervacaneum foret exempla ad hanc rem adducere, cum et innumera ex historia suppetant, et non pauca cuique propria experientia comperta sint [3]; unde factum est, ut similitudo filiorum cum parentibus in proloquio apud homines semper fuerit [4].

206. Obii. 7° Lesegueus, aliique post eum: Theoria, quae dignitatem naturae humanae immane quantum laedit, veluti absurda, immo impia habenda est. Atqui huiusmodi est theoria animismi. Ergo etc.

207. Resp. *Conc. mai.; neg. min.; neg. conseq.* Prob. *min.* Si anima rationalis principium operationum vitalium, sive, ut Scholae

---

1) *Cours de physiologie*, leç. 1e, Montpellier 1841, et 1842. In hac lectione A. quaerit, « num leges haereditatis physiologicae sint, necne eaedem apud homines, et belluas ».

2) Hinc scite s. Thomas hoc in universum statuit: « Non oportet quod genitum simiIetur generanti quantum ad conditiones individuales, sed quantum ad naturalem speciei »; *Qq. dispp.*, *de Pot.*, q. II, a. 3 ad 5. Cf *ibid.*, q. IX, a. 5 ad 18.

3) Audiatur rursus s. Thomas: « Si natura sit fortis, etiam aliqua accidentia individualia propagantur in filios, pertinentia ad dispositionem naturae; sicut velocitas corporis, bonitas ingenii, et alia huiusmodi; nullo autem modo ea, quae sunt pure personalia »; 1a 2ae, q. LXXXI, a. 2 c.

4) Plurima egregia de hac re habet Prosper Lucas in op. *Traitè philosophique et physiologique de l' hérédité naturelle dans les ètats de santé*, *et de maladie du système nerveux*, Paris 1847.

aiunt, forma substantialis corporis esse dicatur, dicendum quoque est ipsam exequi cuncta opera servilia, quae in corpore fiunt [1], simulque cunctas ferre molestas affectiones corporis; puta segregare urinam, quemadmodum cerebrum cogitationem segregare a Materialistis dicitur [2], aut in se cataplasma suscipere, quod corpori applicatur, atque ob haemorrohides, aut retentionem urinae laborare [3]. Atqui nihil his vilius, nihil fastidiosius, nihil ridiculius pro dignitate naturae humanae fingi, et dici potest. Ergo etc.

208. Resp. *Dist. mai.*; prout est rationalis, *neg. mai.*, prout est principium, quo corpus vivit, *conc. mai.*; *neg. min.*; *neg. conseq.* Principio indignum non est natura alicuius rei id, quod naturam eius necessario consequitur. Iamvero exequi, et pati omnia, quae in obiectione ad irridendum animismum dicta sunt, aliaque eiusdem generis,consequuntur naturam animae rationalis [4],non certe, ut saepe diximus, prout est rationalis, sed prout est principium, quo corpus vivit. Namque anima, quaemadmodum non semel innuimus, et inferius ostendemus, non est substantia mere spiritualis, sive, uti Angelus, intellectualis, sed ad corpus informandum natura sua destinatur. Quoniam autem anima est forma substantialis corporis,consequitur ipsam esse simul cum corpore principium, et subiectum omnium operationum vitalium corporis , quia forma substantialis est principium, quo res est, et operatur. Ast anima rationalis, dum operationes vitales corporis una cum corpore exerit, e dignitate sua non excidit; quia ipsa, prout est rationalis,sine corporis organis operatur,ita ut secundum veri animismi placita operationes intellectivae animae humanae cum operationibus vitalibus haud confundantur [5].Insulsum porro est,quod in obiectione asseritur,cum cataplasma corpori apponitur,secundum animismi theoriam,animae rationali apponi. Etenim cataplasma afficit corpus, prout est corpus, hoc est,

---

[1]) Lesègue, *De Sthal, et de l' animisme*, p. 22, Paris 1846, et Trousseau, *Bulletin de l' Acad. de médec.*, 10 juill. 1860.

[2]) Amad. Latour, *Revue médicale*, 31 août 1860.

[3]) Pidoux, *De la nécessité du spiritualisme pour régénérer les sciences médicales*, p. 70, Paris 1857.

[4]) Hinc s. Augustinus: « Cum supersunt, ait, ingesta , et ex eorum onere nascitur difficultas operandi, neque hoc sine attentione fit . . . Attente etiam operatur (anima), cum eiicit superfluum ; si leniter, cum voluptate; si aspere , cum dolore. Morbidam quoque perturbationem corporis attente agit, succurrere appetens labenti, atque diffluenti » ; *De Music.*, lib. VI, c. 5, n. 9.

[5]) « Vnio animae ad corpus non pertingit usque ad operationem intellectus, ut possit eius puritatem impedire »; *Qq.dispp.*, *De Ver.*, q.XIII, a.4 c.

*

materialiter sumtum, non vero corpus, prout est animatum, cum corporeum, uti ex s. Thoma diximus, non possit agere nisi in corporeum; sed hae passiones corporis sunt vitales ex eo, quod corpus ab anima informatur. Ceterum Vitalistae, seu Dyodynamistae, cum a fabulosa theoria Platonicorum abhorreant, non diffitentur animam cum corpore re ipsa coniungi, ut ex utraque substantia unus homo efficiatur. At,si animam, quae spiritualis est,ut unum hominem cum corpore efficiat, non dedecet adeo cum substantia corporea coniungi, ne dedecere quidem debet ad corporis operationes veluti principium formale concurrere.

209. Inst. Quoniam Animistae animam rationalem causam operationum vitalium faciunt, ei essentiam, operationesque belluarum tribuunt. Atqui id humanae naturae excellentiam tollit. Ergo theoria animismi absurda, immo impia est.

210. Resp. *Dist. mai.*, essentiam, operationesque belluarum tribuunt animae rationali, prout est rationalis,*neg.mai.*,prout corpori vitam largitur, *conc. mai.*; *neg. min.*, *neg. conseq.* Quandoquidem anima rationalis est forma perfectior animabus sensitiva,et vegetativa,ipsa,praeter rationem,quam *actu* habet, perfectiones animae sensitivae, atque animae vegetativae in se *virtute* continere debet, quia series rerum,ex quibus mundus componitur,quemadmodum in *Cosmol.* diximus[1], ita comparata est,ut natura inferior superiori natura *virtute*, seu *potestate* contineatur. Hinc,quandoquidem anima rationalis perfectiones belluarum,et plantarum *virtute* in se continet,naturaliter fit, ut, ipsa, cum materiam informat, ei largiatur *esse sensitivum*, et *esse vegetativum*, quorum primum materiae dat forma belluae, alterum forma plantae. Iam id essentiam, operationesque hominis cum belluis, et plantis communes non facit, quia homo, praeter sensum, et vitam, pollet ratione, quae belluis, et plantis longe praestat [2]. Qua de re dignitas naturae humanae a ss. Patribus, uti diximus, ex eo commendata est, quod homo est *parvus mundus* (μικροκοσμος), scilicet quod perfectiones omnium rerum aspectabilium in se complectitur [3].

---

1) C. IV, art. 3, p. 371, 372, not. 3, et c. V, art. 1, p. 390 sqq vol. II.

2) Ex hoc, quod ipsa anima rationalis dat corpori *esse* sensitivum, sequitur, monente s. Thoma, *esse* sensitivum in homine, et brutorum ad eamdem speciem referri non posse: « Quamvis homo, et equus in hoc conveniant, quod est sensibile, non tamen oportet quod anima sensibilis sit unius rationis in homine, et in equo, quia homo, et equus non sunt animal in specie»; *In lib. II Sent.*, Dist. XVIII, q. II, a. 3 ad 4.

3) Cf p. 1.

ARTICVLVS SEXTVS

Refutantur argumenta indirecta Vitalistárum contra eamdem unitatem principii vitalis

211. Obii. 1° post Ockamum [1] Leibnitius [2], ceterique Vitalistae [3]: Si anima rationalis esset forma substantialis corporis, seu principium, quo corpus constituitur, ipsa, perinde ac corpus, foret extensa, et divisibilis. Atqui id, quod est extensum, et divisibile, est materiale. Ergo animismus, qui animam esse formam substantialem corporis statuit, animam materialem facit.

212. Resp. *Neg. mai.; conc. min.; neg. conseq.* Maior est falsa. Namque a nobis iam ostensum est omnem formam substantialem esse per se aliquid simplex, ac indivisibile, nihilque huic rei obstare, quod ipsa sit extensa in corporibus inanimis, et divisibilis in plantis, ac animalibus imperfectis conspiciatur, quia in illis non est extensa, et divisibilis per se, sed prout concreta est in materia, et in his est divisibilis per accidens [4]. Iam, si hoc verum est de formis rerum, quae sunt inferiores forma hominis, nempe anima humana, potiori iure verum esse debet de anima humana, quae non solum non est forma concreta in materia, sed secundum rationem naturam materiae longe supergreditur, operationesque habet, quas sine materiae ope exercet [5].

---

[1]) *Op. cit.*, ibid.

[2]) Leibnitius theoriam Sthalii materialismi accusavit primo in suis citt. *Animadvers. contra theorias* etc., Animadv. XXI, *Opp.* ed. Dutens, t. II, pars II, p. 141, deinde in *Respp. ad Sthalii Observationes*, Resp. XXIV, ibid. p. 143, et 144. Sthalius cum *Animadversiones*, tum *Responsiones* Leibnitii confutavit, immo ut significaret se pauci ipsas facere, opus, in quo lucubratiunculas Leibnitii, et suas, amicorum hortatu, simul evulgavit, *Negotium otiosum*, et *σκιαμαχίαν*, *pugnam cum umbris* (vid. p. 31, not. 8) inscripsit.

[3]) Recentes, Leibnitii auctoritate, hanc notam materialismi animismo inusserunt, licet non omnes eadem, ac Leibnitius, rationis momenta ad illam accusationem fulciendam adduxerint. Vid. prae caeteris Madin, *Diction des sciences mèdicales*, art. *Sthalianisme*; Lesègue, *Op. cit.*, p. 22; Lordat, *Rappel des principes doctrinaux* etc., p. 473 sqq; Lemoine, *Op. cit.*, c. 9, p. 174; Jamues, *Introd. à la philos. mèdic.*, in Ephem. *Revue mèdicale*, Montpellier, juill. 1860; Barth. Saint Hilaire, *Prèf. cit.*, ibid.

[4]) Cf vol. II, *Cosmol.*, c. I, art. 6, p. 278, 279, not. 3, et c. IV, art. 3, p. 373, et p. 377 378.

[5]) « Anima, inquit B. Albertus M., non est forma corporea, quae distendatur quantitate corporis »; *De Anim.*, lib. II, tract. II, c. 16. Cf p. 8, not. 1.

213. Prob. *mai.* Anima non potest stomachum ad alimenta digerenda determinare, aliasque vegetandi operationes in corpore efficere, nisi cum corpore sese commisceat, et cum eo extendatur, et dividatur, proindeque unum, idemque cum ipso fiat. Ergo, si anima esse dicatur forma substantialis corporis, seu principium, quo corpus operationes vegetandi exequitur, ipsa extensa, et divisibilis simul dicenda est.

214. Resp. *Neg. antec.*, *et conseq.* Anima humana, ut saepe diximus, est forma corporis *secundum essentiam suam*, non vero *secundum rationem* [1], quia ipsa organismum sui corporis non producit ratione, sed instinctu [2], eamque ob causam operationes vegetandi ex instinctu etiam, non autem ratione exerit. Enimvero anima humana corpus informare non potest, prout est rationalis, quia ipsa, prout est rationalis, naturam materiae longe supergreditur; verum, quandoquidem est forma perfectior formis sensitiva, et vegetativa, potest corpori, ad quod informandum naturaliter destinatur, vires sentiendi, et vegetandi largiri, quippe quod quaelibet forma perfectiones formarum, quae ipsa inferiores sunt, in se continet. Ex his patescit animam rationalem, ex eo quod corpus informat, cum ipso non commisceri, ita ut, perinde ac ipsum, extendatur, et dividatur. Namque ad mixtionem veri nominis efficiendam necesse est substantias *alterari*, ita ut unica inde substantia fiat, quae neutra illarum est [3]. Iam anima, secundum placita animismi aristotelico-scholastici, quem tuemus, non informat substantiam corpoream, seu corpus iam constitutum, sed materiam omni forma denudatam, atque ex eo, quod hanc materiam informat, corpus sibi construit. Atqui mixtio veri nominis, uti ex dictis patet, inter sub-

---

[1]) « Licet anima sit forma corporis secundum essentiam animae intellectualis, non tamen secundum operationem intellectualem »: *Qq. dispp.*, q. un., *De Anim.*, a. 7 ad 11. Cf p. 8, not. 2; p. 112, 113, et p. 125.

[2]) Cf p. 111 sqq. Quomodo anima sui corporis causa efficiens sit, ab Aquinate Doctore ita explicatur: « Anima habet se ad corpus non solum in habitudine formae, et finis, sed etiam in habitudine causae efficientis: est enim comparatio animae ad corpus, sicut est comparatio artis ad artificiatum. Quidquid autem explicite in artificiato ostenditur, hoc totum implicite, et originaliter in ipsa arte continetur: et similiter quidquid in partibus corporis apparet, totum originaliter, et quodammodo implicite in anima continetur. Sicut ergo artis opus non esset perfectum, si artificiato aliquid deesset eorum, quae ars continet; ita nec homo posset esse perfectus, nisi totum, quod in anima implicite continetur, exterius in corpore explicetur; nec etiam corpus ad plenum proportionaliter responderet animae »; *In lib. IV Sent.*, Dist. XLIV, q. I, a. 2, *sol.* 1 c.

[3]) Cf s. Thom. *Contr. Gent.*, lib. II, c. 56, n. 1.

stantias iam *actu* constitutas efficitur, ita ut ex ipsis unica fiat. Ergo anima ex eo, quod corpus informat, cum corpore commisceri dicenda non est. Praeterea, anima cum corpore commisceretur, atque extensa fieret, si ex eo quod corpus informat *esse* suum amitteret, ac *esse* corporis adquireret. Atqui anima, ut saepe diximus, cum materiam informat, non accipit *esse* corporis, sed e contrario *esse* suum, prout vires vegetandi, et sentiendi in se continet, cum materia communicat [1], atque ex eo quod *esse* suum cum corpore communicat, corpus sentiendi, et vegetandi capax efficit. Ergo rursus patet animam rationalem non esse dicendam extensam, et divisam eo quod corpus, secundum Aristotelis, et Scholasticorum doctrinam, informat.

215. Neminem vero illud Leibnitii, et nuperorum Vitalistarum movere debet, quod anima *esse* suum cum corpore communicare non potest, nisi unum, idemque cum ipso fiat. Namque anima humana spectanda est tum in se, nempe prout est rationalis, tum prout corpus informat, seu prout est principium, quo corpus vivit [2], quia ipsa non est, uti Angelus, forma mere intellectualis, sed est forma rationalis, quae ad aliquod corpus informandum natura sui destinatur. Iam, si priori modo spectetur, ipsa, dum corpus informat, separata a materia corporis manet, quia *esse* suum intellectivum cum corpore non communicat [3]. Cuius rei illustre argumentum illud est, quod actiones intelligendi sine organis corporeis exercet [4]. Sin spectetur posteriori modo, ipsa fit unum, idemque cum corpore, non prout est corpus, sive aliquid materiale, sed quemadmodum est corpus animatum, nempe prout est principium, quo materia fit corpus vivum. Iam anima ne hoc quidem modo considerata, quo unum cum corpore est, extensa, et divisibilis dici potest, propterea quod, si ma-

---

[1]) Cf p. 44, not. 2.

[2]) « In quantum attingitur a corpore, est forma; in quantum vero superexcedit corporis proportionem, dicitur spiritus, vel spiritualis substantia »; *Qq. dispp.*, q. un. *De Sp. cr.*, a. 2 ad 4.

[3]) «Sed hominum genus, ad rem inquit B. Alb M., specialem habet in hoc proprietatem eo quod, ut diximus supra, anima eius, quae sibi est propria, separata est, et non communicat corpori per seipsam, sed per aliam potentiam corpori communicantem. Propter quod etiam non dividitur anima hominis, divisa a corpore, sed abstrahitur, cum non habet, in quo operetur »; *De Anim.*, loc. cit.

[4]) « Separata quidem est (*anima*) secundum virtutem intellectivam; quia virtus intellectiva non est virtus alicuius organi corporalis, sicut virtus visiva est actus oculi. Intelligere enim est actus, qui non potest exerceri per organum corporale, sicut exercetur visio. Sed in materia est, in quantum ipsa anima, cuius est haec virtus, est corporis forma »; I, q. LXXVI, a. 1 ad 1.

teria corporis vivi est extensa, et divisibilis, principium, quo ipsa fit corpus vivum, non potest esse, uti diximus, nisi aliquid simplex, et indivisibile.

216. Obii. 2° Si anima, secundum doctrinam Aristotelis, et Scholasticorum, dicatur principium, quo corpus constituitur, seu forma substantialis eius, dicendum quoque est animam esse eiusdem, ac corpus, naturae, quia ex ipsa, et corpore unum per se fit. Atqui corpus est extensum, et divisibile. Ergo etc.

217. Resp. *Neg. mai.*; *conc. min.; neg. conseq.* Praemonendum est cum Aquinate nostro duplicem convenientiam inter res inveniri, unam naturae, quae inter res eiusdem naturae intercedit, alteram proportionis, quae est inter potentiam, et actum eius. Haec posterior convenientia a priori differt. Nam, quandoquidem potentia, et actus non sunt naturae completae, sed partes, et principia unius naturae [1], non repugnat potentiam, et actum, dum sunt diversae naturae, ad unam naturam completam efficiendam, veluti principia, et partes, concurrere [2]. Quae cum ita sint, liquet Scholasticos non facere animam materialem ex eo quod ipsam esse formam substantialem corporis docent; quia, cum forma substantialis se habeat ad materiam, veluti actus ad potentiam, inter animam et corpus convenientia proportionis, non vero naturae, intercedere debet. Quae quidem convenientia animae cum corpore, monente s. Thoma, maior est convenientia naturae, quae inter duas animas intercedit, propterea quod duae animae, seu duo spiritus, sunt duae formae, seu duo actus, proindeque duo, quorum unum ad alterum non refertur; anima autem cum corpore, ad quod informandum destinatur, veluti actus cum potentia, unum efficit [3].

---

1) Cf p. 9, not. 1.

2) « Sciendum quod convenientia aliquorum potest attendi dupliciter, aut secundum proprietates naturae, et sic anima, et corpus multum distant; aut secundum proportionem potentiae ad actum, et sic anima, et corpus maxime conveniunt. Et ista convenientia exigitur ad hoc, ut aliquid uniatur alteri immediate, ut forma; alias nec accidens subiecto, nec aliqua forma materiae uniretur; cum accidens, et subiectum etiam sint in diversis generibus, et materia sit potentia, et forma sit actus »; *In lib. II Sent.*, Dist. I, q. II, a. 4 ad 3. Cf *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. XXV, a. 1 ad 7. Vid. p. 57, not. 4, et not. 1 p. 58. Quapropter sanctus Doctor ita concludit: « Sic igitur substantia intellectualis, et corpus, quae seorsum existentia, essent diversorum generum species, prout uniuntur, sunt unius generis, ut principia »; *Contr. Gent.*, lib. II, c. 69.

3) « Dicendum quod spiritus magis convenit cum spiritu, quam cum corpore convenientia naturae; sed convenientia proportionis, quae requiritur inter formam, et materiam, magis convenit spiritus cum corpore, quam spi-

218. Obii. 3° Anima humana secundum Animistas operationes materiales corporis producit. Atqui effectus materiales causam materialem arguunt. Ergo anima secundum animismi placita materialis dicenda est.

219. Resp., *Dist. mai.*, prout est rationalis, *neg. mai.*; prout est principium vitale corporis, et per organa corporis operatur, *subdist. mai.*, producit operationes corporis, prout sunt mere materiales, et corporeae, *neg. mai.*, prout sunt *vitales*, *conc. mai.*; *conc. min.*; *neg. conseq.* Hae distinctiones ex iis, quae dicta sunt, adeo patescunt, ut illas explicare fere supervacaneum sit. Enimvero 1° anima ad operationes corporis concurrere debet secundum illud ipsum, quo est forma corporis; atqui anima humana non est forma corporis, prout est rationalis, sed prout *esse* suum vegetativum, quod in se habet, cum corpore communicat; ergo anima ad operationes corporis non concurrit, prout est rationalis [1]. 2° Anima ad operationes corporis concurrit ex eo, quod vitam corpori largiens corpus operationum vitalium capax reddit. Atqui principium vitale, uti ostendimus, est aliquid simplex, et incorporeum; ergo anima, prout quoque ad operationes vitales corporis concurrit, est simplex.

220. Ad quam rem iuvat magis, magisque declarare duo, quae saepe innuimus, scilicet quomodo anima, cum sit forma corporis, operationes intelligendi exerat; 2° quomodo, etsi sit natura sua intelligens, tamen operationes corporeas exerat.

221. Quod ad primum attinet, anima non solum est principium, quo corpus vivit, sed etiam rationem habet, qua supra omnem materiam extollitur. Quapropter ipsa cum corpore ita coniungitur, ut vires eius superet, eisque dominetur. « Omne autem, ut s. Thomas inquit, quod unitur alteri ut vincens, et dominans, super illud habet effectum non solum secundum coniunctionem sui ad alterum, sed etiam per se absolute, in quantum non dependet ad illud, cui unitur. . . Vnde quaedam vires ab anima provenire possunt, quae sunt corporis actus, et quaedam sunt ab organis corporalibus absolutae [2]».

---

ritus cum spiritu, cum duo spiritus sint duo actus, corpus autem comparetur ad animam, sicut potentia ad actum »; *Qq. dispp.*, q. un. *De spirit. creat.*, a. 2 ad 10. « Magis, inquit etiam s. Bonaventura, est anima unibilis corpori, quam sit una anima unibilis alteri »; *In lib. III Sent.*, Dist. I, a. 1, q. 1 *ad arg.*

[1]) Hinc s. Thomas ait: « Secundum essentiam quidem suam (*anima intellectiva*) dat esse corpori; secundum potentiam vero operationes proprias efficit »; *Contr. Gent.*, lib. II, c. 69.

[2]) *In lib. II Sent.*, Dist. I, q. II, a. 4 ad 4.

Quod sanctus Doctor, ne plurima loca exscribamus, luculenter constabilivit his verbis: « Non est autem necessarium, si anima secundum suam substantiam est forma corporis, quod omnis eius operatio sit per corpus . . . iam enim ostensum est, quod anima humana non sit talis forma, quae sit totaliter immersa materiae, sed est inter omnes alias formas maxime supra materiam elevata; unde et operationem producere potest absque corpore, idest, quasi non dependens a corpore in operando: quia nec etiam in essendo dependet a corpore [1]».

222. Quod ad alterum attinet, anima humana, quippe quae perfectior est ceteris naturis huius mundi aspectabilis [2], praeter vim intelligendi sibi propriam, qua ceteras res excellit, habet in se perfectiones ceterarum rerum. Quare ipsa, cum materiam informat, ei largitur *esse*, quod corpori inanimato convenit, *vegetare*, quo planta super corpus inanimatum extollitur, et *sentire*, quo brutum plantae excellit, nihilque aliud sibi proprium retinet, nisi vim intelligendi, quam cum materia communicare non potest [3]. Praeterea, cum anima humana perfectiones ceterarum rerum mundi aspectabilis adunatas in uno principio contineat, ipsa sola per se praestat ea omnia, quae tum forma corporis inanimati, tum animae vegetabilis, et belluina praestant: ex quo consequitur unicam esse hominis animam, sive unicum principium intelligendi, sentiendi, ac vegetandi [4].

223. Ad hoc illustrandum exempla numerorum, et figurarum optimo consilio afferuntur. Etenim numeri variantur per additionem, aut subtractionem unitatis, ita quidem, ut numerus superior numerum inferiorem contineat, insuperque unitate ipsum excedat. Diversae quoque species figurarum ita inter se comparantur, ut una alteram contineat, puta, pentagonum continet tetragonum, et

---

1) *Contr. Gent.*, lib. II, c. 69; cf I, q. LXXVI, a. I ad 4. Audiatur etiam B. Albertus M. . . « una secundum substantiam est anima in corpore uno, et quod illa potestatibus aliquibus affigitur corpori, et non est necesse, quod secundum omnes corpori affigatur »; *Op. cit.*, ibid.

2) « Rationalis creatura, aiebat s. Anselmus, eminet in omnibus creaturis »; *Monol.*, c. LXX, *Opp.* p. 26, ed. Gerberon, Lutetiae Parisiorum 1721.

3) « Forma perfectior dat materiae quidquid dabat forma inferior, et adhuc amplius. Vnde anima rationalis dat corpori humano quidquid dat anima sensibilis brutis, vegetabilis, plantis et ulterius aliquid »; *Qq. dispp.*, q. un. *De Anim.*, a. 11 c.

4) « Perfectior forma facit per unum omnia, quae inferiores faciunt per diversa, et adhuc amplius: puta, si forma corporis inanimati dat materiae esse, et esse corpus, et forma plantae dabit ei hoc, et insuper vivere; anima vero sensitiva et hoc, insuper et sensibile esse; anima vero rationalis et hoc, et insuper rationale esse »; *Qq. dispp.*, q unic. *De spirit. creat.*, a. 3 c.

tetragonum, trigonum. Iam, quandoquidem numerus superior, puta denarius, non per alium numerum est novenarius, aut octavus, et per alium denarius, atque pentagonus non per aliam figuram est tetragonus, per aliam trigonus, et per aliam pentagonus; ita homo non habet per aliam animam *esse* rationale, per aliam *esse* sensitivum, per aliam *esse* vegetativum, sed his omnibus per unicam animam gaudet [1].

224. Obiic. 4°: Si anima esset forma substantialis corporis, tamdiu existeret, quamdiu cum corpore coniungeretur. Atqui hoc destruit animae immortalitatem. Ergo.

225. Resp. *Neg. mai.; conc. min.; neg. cons.* Re quidem vera, anima, ut iam innuimus [2], et alibi fusius ostendemus, ita est forma substantialis corporis, ut a corpore non omnino pendeat. Iam natura huiusmodi formae illud quidem expostulat, ut ad coniunctionem cum corpore ordinem semper retineat, non vero, ut sine actuali cum corpore coniunctione in suo *esse* perdurare nequeat. « Dicendum, inquit noster Aquinas, quod secundum se convenit animae corpori uniri; sicut secundum se convenit corpori levi esse sursum. Et sicut corpus leve manet quidem leve, cum a loco proprio fuerit separatum, cum aptitudine tamen, et inclinatione ad proprium locum; ita anima humana manet in suo esse, cum fuerit a corpore separata, habens aptitudinem, et inclinationem naturalem ad corporis unionem [3] ».

---

1) Audiatur idem Aquinas: « Propter quod species comparantur numeris, ut dicitur in *8 Met.*, quorum species per additionem, et subtractionem unitatis variantur. Vnde etiam Aristoteles in *2 De Anim.* dicit, quod vegetativum est in sensitivo, sicut trigonum in tetragono, et tetragonum in pentagono; pentagonum enim virtute continet tetragonum, habet enim hoc, et adhuc amplius; non autem quod seorsum in pentagono sit id, quod est tetragoni, et id, quod est pentagoni proprium, tanquam duae figurae. Sic etiam anima intellectiva virtute continet sensitivam, quia habet hoc, et adhuc amplius, non tamen ita quod sint duae animae »; *Qq. dispp.*, q. un. *De spir. creat.*, a. 3 c. Atque alibi, postquam eamdem doctrinam exposuit, conclusit: « Sicut ergo superficies, quae habet figuram pentagonam, non per aliam figuram est tetragona, et per aliam pentagona; quia superflueret figura tetragona, ex quo in pentagona continetur; ita nec per aliam animam Socrates est homo, et per aliam animal, sed per unam, et eamdem »; I, q. LXXVI, a. 3 c.

2) P. 44.

3) I, q. LXXVI, a. 1 ad 6. « Corrupto corpore, alibi ait, non perit ab anima natura, secundum quam competit ei, ut sit forma; licet non perficiat materiam actu, ut sit forma »; *Qq. dispp.*, q. un. *De Anim.*, a. 1 ad 10.

CAPVT QVARTVM

De sede animae

226. Quae de coniunctione animae cum corpore superius iuxta Scholasticorum doctrinam disseruimus, ea illud consectarium sibi vindicant, animae sedem, et locum esse in toto corpore [1]. At quoniam de re maximi momenti agitur, et recentiores ut aliud ex alio eadem fere peccant, nostra refert Patrum, et Scholasticorum sententiam aperire, et adversariorum obiecta diluere.

ARTICVLVS PRIMVS

Philosophorum diversae opiniones recensentur

227. Principio mirum quot veteres protulerint hac de re sententias, ut revera de illis dixeris illud Terentii, *quot homines, tot sententiae* [2]. Illas omnes enumerare nostri instituti non est [3]; praecipuas recensemus. Atque animae sedem Platonem in capite locasse omnes consentiunt [4]; hancque animam illam esse, quam idem ille summus vir το λογιστικὸν μέρος, *partem rationalem*, appellat, omnes ad unum fatentur. Verum, quia supra diximus [5] statuisse eumdem animam *irascibilem*, θυμικόν, in pectore, et *concupiscibilem*. επυθυμητικον, subter praecordia, ne quae docuimus dedocere videamur, idcirco advertendum putamus, si nos illam sententiam probamus, quae tenet has tres animas nonnisi tres esse potentias eiusdem animae, profecto iuxta

---

[1]) « Veritas huius quaestionis, inquit s.Thomas, ex praecedentibus dependet »; *Qq. dispp.*, q. un. *De spir. creat.*, a. 4 c.

[2]) Sextus Empiricus, qui pro scepticismo vere nodum in scirpo quaerit, ex tot philosophorum sententiis illud infert, animam non posse seipsam comprehendere, cum non comprehendat locum, in quo est; *Adv. Log.*, lib. VII, sect. 313, ed. Fabr.

[3]) Quas quidem si quis nosse cupiat, conferat Cic., *Qq Tusc.*, lib. I, c.9; Plut., *De plac. phil.*, lib. IV, c. 5; Tertull., *De Anim.*, c. 15.

[4]) *Tim.*, *Opp.* ed. Bekk, part. 3, vol. II, p. 49, 97, et 98. Cf etiam Plut., et Tertull., ll. cit. Nisi quod nescimus quid in mentem venerit Cudwortho, cum de Platone loquens, scribit: « Nemo vero ineptius Platone, qui, quod Tertullianus prodidit, perridicule inter supercilia domicilium esse dixit animae » (*Syst. intell.*, c. IV, § 34, p. 622, ed. cit.). Nam neque Plato umquam id tenuit, neque Tertullianus id testatus est de Platone, secundum quem, inquiens, anima concluditur in capite. Cf laudatum cap. 15 *de Anim.*

[5]) Cf p. 64-65.

mentem Platonis est docere caput esse sedem animae [1]; sin vero cordi est alteram sequi sententiam de anima triplici, ne doctrinam quidem eius depravabimus, si iuxta veteres, et recentiores Timaei interpretes caput, secundum Platonem, esse locum animae dicemus. Nam a graecis philosophis illa pars corporis dicebatur sedes animae, quae contineret μερος ἡγεμονικον, ανωτατον, κυριευον, aut uno verbo, ἡγεμονικον [2].

228. Quam vero sententiam Aristoteles hac de re tenuerit, haud difficile dictu est; siquidem et animam εντελεχειαν corporis appellat, eamque tam arcto nexu singulis corporis partibus coniungit, ut statim ac ipsa a corpore fuerit seiuncta, hoc nonnisi nomine tantum, ομωνυμως, pars compositi humani dicatur [3]. Quae duo quam magni sint facienda ex inferius dicendis abunde patebit. At silentio haud est praetereundum Iulium Pollucem [4], et Theodoritum [5] inter veteres, atque inter recentiores Henricum Martinium [6] illius fuisse opinionis, Aristotelem in determinata parte corporis collocasse animam. Verum, ut perspiciatur, unde totus iste error natus sit, theoriam Aristotelis de officio sanguinis, et cordis, quae sunt duo degendae vitae praesidia, breviter explicabimus. Atque in primis, ut nihil de calore dicam, qui certe partes non leves agit in animantium conser-

---

[1]) Cf Cic., *Qq. Tuscul.*, lib. I, c. 10; Diog. Laert., lib. III, segm. 67, p. 205, Amstelod. 1692; Galen., *De Hipp. et Plat. placit.*, lib. VI, c. 2, et inter recentes, Martin, *Études sur le Tim.*, t. II, not. 39, p. 148. Platonem autem hac in re Pythagoram secutum fuisse nulli dubium, cum et hic humanam animam trifariam, vel saltem bifariam sit partitus, et φρενας, seu λογον mentem, vel partem rationalem in cerebro posuerit. Vid. Laert., lib. VIII, segm. 30, p. 513; Plut., *De placit. philos.*, lib. IV, c. 5; Meiners, *Hist. du progrès*, liv. III, c. 4, t. II, p. 266, ed. cit.

[2]) Cf Suidam in hanc vocem Ηγεμονικον, t. II, p. 42, ed. cit., quamvis et hic non excripserit nisi quae leguntur apud Laertium, lib. VII, seg. 159, p. 467, ed. cit. Latini Scriptores diversis verbis hanc vocem verterunt. « *Principatum*, id dico, inquit Tullius, quod Graeci ἡγεμονικον, quo nihil in quoque genere nec potest, nec debet esse perfectius » (*De nat. Deor.*, lib. II). Apuleius vocat « rationalem animi partem »; (*Apolog.*, p. 62, ed. Causab. 1594), et Seneca vertit *principale* (*Epist.* 92). Denique Tertullianus et hac eadem Senecae voce est usus, et « summum in anima gradum » appellat (*De Anim.*, c. 15). Itali autem vocant *parte principale*; Salv., *Pros. Tosc.*, t. II, p. 306, Firenz. 1715.

[3]) *De Anim.*, lib. II, c. 1, § 3, et sqq, p. 444-45, ed. Didot.

[4]) Iul. Polluc., *Onomasticon*, lib. II, c. 4, sect. 47, Amst. 1706, *περὶ το αἷμα, in sanguine*. At Sebery adnotat cod. ms. habere εν καρδία, c. 16, n. 14.

[5]) *Serm. V de natura hominis, την καρδιαν, in corde*, p. 546, t. IV, ed. Lutet. Par. 1642.

[6]) *Étud.* etc., t. II, n. 136, p. 296, *in corde*: atque utitur testimonio a lib. *de iuvent. et senect.* petito cap. III, et IV, cui potest addi Trendel. in suo comm. *De Anim.*, p. 161-62, Ienae 1833.

vatione [1], illud certum est sanguinem inter partes, uti vocat ομοιομερη, similares corporis praecipuo officio fungi, cum adeps, et medulla, quin et ipsa caro ab eo procreentur [2], atque partes ανομοιομερη dissimilares a similaribus componi. Iamvero, quoniam cor est membrum illud, a quo sanguis conficitur, nihil mirum, si ab ipso Stagirita cor uti αρχη principium omnium partium ομοιομερων και ανομοιομερων similarium, et dissimilarium habeatur; idque tum argumentis a ratione petitis, tum ab ipsa experientia in animantium generatione confirmat [3]. Quin imo et omnes sensus, quibus nos ad sentiendum utimur, a corde derivari docet [4]. Nam et principium sensus est, a quo est principium motus [5], et venae omnes ab eodem corde oriri manifestum est [6]. At haec omnia in causa non sunt, quamobrem Aristotelem in sanguine, vel in corde animam locasse opinemur. Revera, ne hac in re longiores, quam par est, simus, hoc unum observandum putamus, Aristotelem animam dixisse εντελεχειαν corporis physici organici [7]. Iam vero, cum corpus organicum paucioribus, vel pluribus organis constet, prout inferiori vel nobiliori anima informatur, atque haec organa eisdem officiis haud potiantur, sequitur animam

---

1) *De Anim.*, lib. II, c. IV, § 16; *De anim. gener.*, lib. II, c. IV, p. 358; *De Respir.*, c. XXI, *Opp.* t. III, p. 550, ed. cit.

2) *De part. Anim.*, lib. II, c. V, et sqq.

3) *Ibid.*, lib. II, c. 1; *De Respir.*, c. VIII; *De animal. gener.*, lib. II, c. IV, p. 556 sqq, ed. cit.

4) *De Somn.*, c. 2; *De Part. Animal.*, lib. III, c. 4. Ipse tamen Aristoteles duos sensus visus, et olfactus a cerebro oriri putavit (*De sensu*, *et sensato*, c. 2, p. 479, t. III, ed. cit.). Verum haec, aliaque, etsi inter se pugnare videantur, secum convenire perspiciemus, si consideremus 1° cerebrum esse ἀντιστρεφον oppositum calori cordis, ita ut sua frigiditate temperet calorem venarum a corde (*De Anim. gener.*, lib. II, c. 6, p. 362), ipsumque nullam cum sensilibus partibus continuitatem habere (*De part. Anim.*, lib. II, c. 7, p. 238); 2° cum iuxta Aristotelem pars oculi videndo apta ex aquā constet, olfactus autem ex igne, profecto et oculos cerebro colligari per meatus, itidemque olfactum existimavit Philosophus, ut illi humidum, ac frigidum, hic frigidum, quo sit potentia calidus, repeterent, neutiquam ut ab eo ortum sumerent. (Cf *De sensu, et sensili*, c. 2.) Quod cum ita sit, haud veremur, ut ista cum corde principio omnium sensuum conveniant. Quae quidem ratio cum late pateat, miramur Trendelenburgium in operibus Aristotelis apprime subactum in hac quaestione haesisse dubium. Cf eiusdem *Comm. De Anima*, p. 162 sqq, ed. cit.

5) *De Somn. et vig.*, c. 2, p. 503.

6) *De part. Anim.*, lib. III, c. 4, p. 258. Cf Henr. Mart., *Étud.* etc., n. 140, t. II, p. 301 sqq, qui plura habet de hac sententia Aristotelis.

7) Haec est definitio apud eumdem; εντελεχεια πρωτη σωματος φυσικου οργανικου; *De Anim.*, lib. II, c. 1. Quid οργανα sint, docet Aristoteles, *De part. anim.*, lib. I, *De incessu animal.*, lib 4, c. 3.

per organa diversimode operari, atque in hac, vel illa parte prae aliis esse hoc tantum modo dici, prout illa corporis pars potentiae principaliori deservit [1].

229. De Stoicis hanc unam rem explicabimus, quomodo animam in corde locaverint, et quid ipsi in Platone reprehenderint, quoniam de eorum sententia circa animae naturam, eiusque facultatum alias diximus. Itaque Zeno Citticus ita contra Platonem caput esse sedem animae negat. « Vox, inquit, per fauces emittitur. At si per encephalum effunderetur, numquam per fauces id fieret. Quare et sermo, et vox illinc emittitur. Sermo autem ab anima rationali est; ergo numquam in encephalo anima rationalis est [2] ». Tum Chrysippus ab ipsa natura vult indicari mentis vim esse in corde; quoniam homines, cum de se loquuntur, *ego* pronuntiantes, manum cordi admovent, labia inferiora ad pectus demittunt. At quidquid sit de his argumentationibus, quae certe nonnullorum veterum pueritiam redolent, illud profecto certum est, Stoicos animam rationalem [3] in corde collocasse [4], ut exinde animae calidae facilis via pateret, qua per reliquas corporis partes se protenderet, prout cirri, seu flagella polypodis [5].

---

1) De tota hac re, praeter Aristotelem (*De somn. et vigil.*, c. 3, et 4), vadem dabimus s. Thomam, *Contr. Gent.*, lib. II, c. 72; I, q. LXXVI, a. 8 ad 5. Cf p. 90, not. 3.

2) Apud Galenum, *De Hippoc. et Plat. plac.*, lib. II, c. 5.

3) Cf Galen., *ibid.*, lib. II, c. 2.

4) Diog. Laert., lib. VII, segm. 159; quamvis aliquis maluerit esse in capite; Cf Plut., *De plac. phil.*, lib. IV, c. 21, et lib. V, c. 24. Ad hanc sententiam Stoicorum Empedocles accessisse videtur iuxta versum illum a Porphyrio citatum: *αιμα γαρ ανθρωποις περικαρδιον εστι νοημα*, seu, ut Chalcidius vertit, sanguine cordis enim noster viget intellectus. Vid. Rigalt in Tertull. *De Anim.*, c. XV, et Stob., *Ecl. Phys.*, t. I, p. 1026, ed Heeren. Quae vero Cicero de Empedocle refert (*Tusc. qq.*, l. I, c. 9), quomodo cum hac interpretatione conveniant, videsis Kühner in h.l., p.68, Ienae 1835.

5) Verba sunt Plutarchi: *καθάπερ αι απο του πολυποδος πλεκται*, *De plac. phil.*, lib. IV, c. 21. Similia leguntur apud Stob., *Ecl. Phys.*, p. 876, t. I, ed. cit. Quod sane mirum non est, cum anima iuxta illos sit spiritus calidus, *θερμον πνεῦμα*, seu quod cum corporibus est permixtum, *συγκεκραμενον τοῖς σωμασι*. Cf Stob. *Op.cit.*, loc.cit.p.796,870, ed. cit. Hic, quoniam de Stoicorum sententia verba fecimus, abs re non erit adnotare Rigaltium apud Tertullianum, Menagium apud Diogenem Laertium, et Fabricium apud Sext. Emp. testimoniis ss. Scripturarum, et Patrum maxime abuti, cum sententiam Christianorum huic stoicae simillimam probant. Fabricius autem, qui testimonia veterum Iudaeorum persequitur, Philonis Iudaei auctoritate permotus, eo dementiae devenit, ut asserere non dubitet Deum prohibuisse Iudaeis sibi corda animantium sacrificare, quoniam, cum cor sit animi sedes,

230. Nemo autem est, qui negat Epicurum animam posuisse in pectore, seu, ut Tertullianus inquit, in tota *lorica pectoris*. Quamvis enim ille animam totam ex quatuor rebus composuerit [1], in duas tamen partes divisit, atque irrationalem αλογον in reliquo corpore dispersam, rationalem λογικον in pectore sedem habere dixit. Tum id manifestum putat ex metu, et gaudio [2].

231. Quod spectat ad Ecclesiae Patres ferme omnes Aristotelem hac in re sequuntur, atque ita eius sententiam complectuntur, ut verba illius verbis reddant. Audiatur prae ceteris s. Augustinus: « Anima, inquit, non modo universae moli corporis sui, sed etiam unicuique particulae illius tota simul adest [3] ». Et alibi: « Non mole diffunditur per spatium loci, sed in unoquoque corpore et in toto tota est, et in qualibet eius parte tota est [4] ». Et post eum Nemesius eadem verba exscribens, ait: « Anima vero, quod corporis est expers, neque loco definitur; tota per totum, et lumen suum, et corpus per-

---

etiam virtutum est, et vitiorum, Deo autem tantum pura offerenda. Verum, ut ss. Patrum sententiam missam nunc faciamus, dum de ea inferius sermo erit, audax negotium, ne dicamus impudens, cum ita pro lubitu quae ss. Scripturae de corde affirmant, tamquam affectuum sede, atque principio, ea ad animae sedem significandam ab istis sint detorta. Nam quid cum hac sede animae illis verbis rei est, sive quae leguntur *ad Rom.*, c. 10, v. 10, « corde enim creditur ad iustitiam », sive quae *Act.*, c. 1, v. 24, et c. 15, v. 8, de Deo cordium scrutatore, et quae alibi similia sunt, nemo umquam earumdem Scripturarum interpres vidit, nec videre poterat; quoniam haec, aliaque ad internos animi sensus, affectionesque significandas dicta fuisse cuique perlegenti faciliter occurrit. Quod quidem luculentius fiet ex illis, quae ad ss. Patrum sententiam explanandam inferius in subiecta nota adiiciemus. Philonis autem Iudaei auctoritas tanti non est, ut quemque movere possit ad haec inania admodum, et futilia admittenda; nam nemo unus est sacrae Archaeologiae peritus, qui id adnotavit, et Philonem Iudaeorum hortos aquis Platonicis, et Stoicis irrigasse res est in propatulo. Cf Mosh., *Ad Cudw. syst. intell.*, t. I, p. 641, ed. cit., et Bruck., *Hist. phil.*, t. II, p. 801 sqq.

1) Stob., *Op. cit.*, p. 799, ed. cit.

2) Diog. Laert., lib. X, segm. 66; Lucret., *De rer. nat.*, lib. III, v. 137, et quae ibi adnotavit Tho. Crech. Atque Epicurum hac in re Democriti scrinia compilasse liquet ex illis, quae Plutarchus testatur de Democrito, lib. IV, c. 4.

3) *De imm. an.*, c. 16, n. 25.

4) *De Trin.*, lib. VI, c. 6, n. 8. « Per totum quippe corpus, inquit etiam, quod animat, non locali diffusione, sed quadam vitali intentione porrigitur. Nam per omnes eius particulas tota simul adest, nec minor in minoribus, et in maioribus maior; sed alicubi intentius, alicubi remissius, et in omnibus tota, et in singulis tota est »; *Epist.* CLXVI, c. 2, n. 4.

meat: neque est pars ulla, quae ab illa illustretur, in qua tota non adsit [1] ».

232. Quam quidem s. Augustini, Nemesii, aliorumque Patrum sententiam Doctores scholasticos explicasse, et pro virili parte defendisse inter omnes constat. Siquidem cum anima iuxta sapientes illos forma substantialis corporis sit, nec nisi una forma substantialis in corpore uno esse queat, profecto illam esse in toto corpore, et in singulis eius partibus docere necesse fuit; quodque tum argumentis directis, tum indirectis, denique auctoritate Patrum, et Philosophorum confirmasse nemo, nisi sit plane hospes in legendis illorum libris, ignorat. Ad haec, quoniam anima hominum una est essentia, multiplex virtute, illam in toto corpore, et in singulis eius partibus, licet tenuissimis, reperiri totalitate essentiae, non *totalitate virtutis* contendunt: nam in singulis corporis partibus non easdem operationes peragit anima, sed in aliquibus vegetat, sentit in aliis, quod et exemplis, et argumentis tuitos fuisse inferius videbimus [2].

233. At si haec theoria de sede animae est corollarium, uti iam

---

1) *De nat. hominis*, c. III, p. 35, text. lat., et p. 134, text. graec., ed. Frid. Matthaei, Halae Magd. 1802. His adde s. Ambrosium: « Anima in suo corpore ubique tota viget, non in maioribus corporis membris maior, in minoribus minor »; *De dign. condit. hum.*, c. 2. Nos non latet Clementem Alex. (*Strom.*, lib. V, p. 703, Venet. 1757), Tertullianum (*De anim.*, c. 15), Lactantium (*De Opif. Dei*, c. 15), docuisse animae sedem esse in capite, vel in corde, atque hos, aliosque ita ab historicis commemorari. Verum non magnopere laboramus, quid hi, aliique Apologetae hac de re docuerint: quoniam scimus illos potius aliorum, quam suam sententiam protulisse; tum sine ulla affirmatione, dubitanter hoc dixisse. Cf prae aliis Tertull., *De resurrect. carnis*, c. 15, et Lactant., *loc. cit.*) Ceterum illud sedulo animadvertendum putamus non idcirco Ecclesiae Patres in sententiam Stoicorum frequentiores ivisse, ut cor esse animi sedem pro suis opibus defenderent, sed ut Platoni obviam irent, qui omnes animi affectus a cerebro oriri senserat, atque eam hac de re opinionem tuerentur, quae manifestissimis ss. Scripturarum testimoniis propius accederet. Atque hanc revera esse verborum vim, quibus Patres utuntur, ut inde colligatur non de sede animi, sed de principio affectuum esse locutos, deducimus tum ab ἡγεμονικοῦ definitione per Suidam data (loc. sup. laud.), tum a verbis, quae s. Hieronymus adhibet, nempe, « est principale non secundum Platonem in cerebro, sed iuxta Christum in corde »; *Comm. in Ev. Matth.*, lib. II, c. 15, v. 17, 20. Quare non dubitamus ita esse intelligendos Origenem (*Hom.* IX *in Exod.*), Nyssenum (*Orat.* I *De Resurr. Christi*), et Theodor., Serm. III *de Prov.*

2) Cf B. Alb. M., Lib. *De quatuor coaevis*, c. VIII; s. Thom. *In lib. I Sent.*, Dist. VIII, q. V, art. 3; *Qq. dispp.*, *De spir. cr.*, art. 4; *ibid.*, *De Anim.*, a. 10; *Contr. Gent.*, lib. II, c. 72; I, q. LXXVI, art. 8; et s. Bonav., *In lib. I Sent.*, Dist. VIII, p. II, art. 1, q. 3, et *In lib. II*, Dist. XXXVI, p. I, art. 2, q. I.

a principio diximus, alterius de forma substantiali, nil mirum, si et easdem cum hac vicissitudines experta sit. Nam post renatas litteras, et post internecivum illud bellum, quo tota scholarum doctrina depopulata, et poene intermortua fuit, nonnisi pro deridiculo, et delectamento forma substantialis, et sedes animi in toto corpore audita fuit [1]. Quocirca neque mirum, si a Renato Cartesio, cui scholasticam disciplinam calumniis lacessere solemne fuit, altera doctrina de sede animae in certa quadam, et distincta corporis parte in scenam reducta fuerit; ob idque eadem anima collocata fuerit in conario, vel glandula pineali, ut in propria sede [2]. Est autem glandula pinealis in superiore parte cerebri, iuxta Cartesium, una et simplex, cum reliquas cerebri partes duplices, et compositas sit expertus; puta duplicem ventriculum, prominentiam duplicem; ab ipsa etiam nervi omnes originem ducunt, ac utpote facillime mobilis impressiones tum spirituum, tum corporum facillime erit receptura. Et quoniam illa pars corporis sedes animae est, quae eius simplicitati respondet, et per quam eadem anima omnes sensationes sentire queat, sequitur hanc glandulam esse sedem animi [3]. Nostri instituti non est historiam cartesianam persequi, ut quid de hac re ii ipsi, qui ex eius schola sunt, senserint, internoscamus. Vnum profecto advertimus, ferme omnes ab praeceptoris sententia discessisse, quoniam tum argumenta rationalia, tum experimenta hanc provinciam glandulae pinealii non posse concedi demonstrant.

234. Porro Malebranchius occasionalismi strenuus propugnator animam in cerebro posuit [4]. Leibnitius autem, etsi pro harmonia praestabilita cominus, eminusque pugnaverit, cum tamen in Scholasticorum doctrinam a puero fuerit receptus, ea docuit, quae Scholae doctrinae propria dixeris. Nam 1° non putavit « convenire, ut animas tanquam in *punctis* consideremus »; 2° Addit « fortasse aliquis diceret eas non esse in loco, nisi per operationem, nempe lo-

---

1) Cf Bouillier, *Histoire* etc., t. I, c. I, ed. cit.

2) *De pass. Anim.*, *Opp.* t. I, p. 31, Amstelod. 1692-1701.

3) *Ibid.*, p. 32, 34, et t. II, c. 36, p. 144, *Epist.* 38, p. 161, *Epist.* 50, p. 196. Atque haec, quamvis ingeniose, et fortasse clare admodum Cartesius excogitaverit, ita ut nullus veterum, teste Bouillierio, antehac, eo modo, quo ille, cerebrum uti sedem animae determinaverit; tamen ex multis Cartesii locis inter se collatis haud liquet quid ipse docuerit de modo, quo et anima per glandulam corpus regit, et vicissim corpus in animam reagit; ut propterea et ipsum Malebranchio, et Leibnitio in suis hypothesibus stabiliendis favisse philosophiae cartesianae historici testentur. Cf Bouillier, *Op. cit.*, t. I, p. 123 sqq, et Ritter, *Histoir. de la philos. mod.*, t. I, *Descartes*, p. 65, Paris 1861. — 4) *De inquir. verit.*, lib. 10, c. 3.

quendo secundum vetus systema influxus, vel potius secundum novum systema harmoniae praestabilitae esse in loco per *corresponsionem*, atque ita esse in toto corpore organico quod animant. Non nego interim unionem quamdam realem metaphysicam inter animam, et corpus organicum, . . . secundum quam dici possit animam vere esse in corpore. Sed quia ea res ex phaenomenis explicari non potest. . . ideo in quo formaliter consistat, ultra distincte explicare non possum. Sufficit *corresponsioni esse alligatam* [1] ». Ergo nos subiungimus, fortasse dici potest, illas animas esse in toto corpore, quod animant. Propius nihil est factum, quam, deleto illo *fortasse*, scholasticam doctrinam tueretur.

235. Eadem vestigia pressit Ab. Rosminius, qui propter simplicitatem, sive, ut ipse ait, inextensionem animae, nullam putat inesse sententiam in illa quaestione, in quanam corporis parte anima residet. Atque exinde factum ipse subiungit, ut philosophi hac de re in diversas sententias abierint, nullum quaestioni exitum invenientes. Revera, si Cartesius tenuit animam esse in glandula pineali, Lancisius, De-la-Peyronius, Tecchmeyerius in corpore callosocollocarunt; Digbyus hanc sedem in septo lucido constituit; Drelencurtius cerebello adsignavit; Willisius corporibus striatis, Cattius meringibus, Vieussensius in medulla cerebri admiserunt. Atque id nequaquam factum fuisset, si illud persensissent, animam, utpote simplicem, nullum occupare locum, neque illi sedem hanc magis, quam aliam convenire. Quocirca in diversis corporis partibus effectus, sive vestigia operationum experimur, at animam simplicem nusquam esse putamus [2]. Quae prope scholastica esse quisque ex se videt.

ARTICVLVS SECVNDVS

Veritas sententiae Scholasticorum demonstratur

236. Scholastici, ut supra diximus, ss. Patrum vestigiis insistentes, duo haec de animi sede docuerunt: 1° Animam esse totam in toto corpore, et totam in qualibet eius parte; 2° illam in toto corpore, et in qualibet parte esse totam *totalitate*, quam dicunt essentiae,

---

[1]) Epist. ad Rndum Patrem *des Bossès*, *Epist.* XII, *Opp.* t. II, p. I, p.280 sqq ed. Dutens; p. 457 ed. Erdmann.

[2]) *Antrop. in serv. della scienza morale*, lib. II, c. 7, a. 1, § 3, Coroll. II, p. 74-5, Novara 1847.

at non virtutis. Iamvero, ut illorum sententiam, quantum in nobis erit, probemus: 1° argumentis tum *a priori*, tum *a posteriori* demonstrabimus animam esse in toto corpore, et in qualibet eius parte; deinde modum, quo anima simplex in toto corpore, et in qualibet parte eius esse possit, explicabimus.

237. Atque a primo capite et ab argumentis *a priori* exordientes, illud primum in medium venit, quod a natura animae, prout forma substantialis corporis est, petitur. Revera anima humana est forma substantialis totius corporis, seu, ne invidia verbi formae substantialis labefactetur argumentum, est principium illud unicum, quo totum corpus humanum vivit, et operatur, uno verbo, est proprius actus totius corporis organici, et non unius partis tantum. Atqui proprium actum in proprio perfectibili esse necesse est. Ergo et animam in toto corpore esse necesse est [1]. De veritate maioris propositionis satis superque dictum est in praec. cap. Quoad minorem, illud in memoriam revocandum, proprium actum alicuius materiae, et materiam ipsam immediate inter se uniri, ita ut nullum sit vinculum medium, quo unus alteri coniungatur; hinc si tota materia subest huic actui proprio, seu est usquequaque perficienda, et hic in tota materia tanquam in proprio perfectibili sit oportet. Quoniam autem anima humana proprius actus corporis est, illique immediate unitur [2], illam in toto corpore esse fatendum est. Quod autem qui negant, atque animam uni parti corpus ponunt, id et una ponere debent, unam animam in uno corpore non esse [3], prout revera ab illis factitatum novimus, qui triplex principium, vel triplicem animam in homine admittunt. Quocirca concludendum est animam esse in toto corpore.

---

[1]) « Oportet proprium actum in proprio perfectibili esse. Anima autem est actus corporis organici, non unius organi tantum. Est igitur in toto corpore »; *Contr. Gent.*, lib. II, c. 72.

[2]) Hoc argumentum sub nomine formae substantialis, quam significat proprius actus, ita a s. Thoma affertur: « Vnio formae, et materiae non est per aliquod vinculum medium, immo per se unum alteri unitur, alias non esset unio essentialis, sed accidentalis. Anima autem forma corporis est. Vnde oportet, ut ipsa anima uniatur per essentiam suam immediate corpori, ut ex ea, et corpore efficiatur unum, sicut ex cera, et sigillo »; *In lib. II Sent.*, Dist. XXXI, q. II, a. I *sol.* Cf p. 46.

[3]) « Corpus organicum est constitutum ex diversis organis. Si ergo anima esset in una parte tantum ut forma, non esset actus corporis organici, sed actus unius organi tantum, puta cordis, aut alicuius alterius, et reliquae partes essent perfectae per alias formas; et sic totum non esset unum quid naturaliter, sed compositione tantum »; *Qq. dispp.*, q. un. *De Anim.*, a. 10 c.

238. Atqui anima est in qualibet corporis parte. Nam, ut verbis D. Thomae loquamur, « sic autem anima est forma totius corporis, quod est etiam forma singularum partium [1]». Et re vera in primis principium illud, quod perficit totum, et non partes, forma accidentalis est, uti res se habet in forma domus, quae est forma totius, et non singularum partium; praeterea nemo est, qui negat partes corporis ab anima speciem sortiri, humanasque appellari [2]; quod sane fieri non posset, nisi forma substantialis singularum partium anima esset. Atqui actus, seu forma est in eo, cuius est actus; anima igitur in qualibet corporis parte est [3].

239. Argumenta a *posteriori*, sive ab effectibus, quo faciliora, eo illustriora sunt ad rem evincendam. Atque illud hic in antecessum memoramus, nobis non licere locum spiritibus praefinire, nisi ab illorum operationibus; atque id, praeterquam quod est illorum naturae consonum [4], nostrae mentis aciei apprime convenire videmus, quae nonnisi ab effectibus illorum vel maxime percellitur. Iamvero anima operatur in toto corpore, atque in singulis eius partibus, etiam hoc amplius immediate. Ergo animа toti corpori praeesse non dubitamus [5]. Assumptio ita potest probari. Missis ope-

---

1) *Contr. Gent.*, loc. cit.

2) « Non, inquit s. Augustinus, nisi anima manente, corpus per eam fit »; *De quant. anim.*, c. 15, n. 24. Cf alia loca, quae exscripsimus p. 84, not. 5. « Cum anima separatur, verba sunt s. Bonaventurae, est in singulis partibus resolutio »; *In lib. I Sent.*, Dist. VIII, p. II, a. 1, q. 3 *resol.*

3) « Substantialis forma non solum est perfectio totius, sed cuiuslibet partis. Cum enim totum consistat ex partibus, forma totius, quae non dat esse singulis partibus, est forma, quae est compositio, et ordo; sicut forma domus: et talis forma est accidentalis. Anima vero est forma substantialis. Vnde oportet, quod sit forma, et actus, non solum totius, sed cuiuslibet partis. . . . Actus autem est in eo, cuius est actus. Vnde oportet, animam esse in toto corpore, et in qualibet eius parte »; I, q. LXXVI, a. 8 c. Et alibi: « Non est possibile, quod aliquid recipiat esse, et speciem ab aliquo separato, sicut a forma . . . ; sed oportet quod forma sit aliquid eius, cui dat esse. Nam forma, et materia sunt principia intrinsecus constituentia essentiam rei. Vnde oportet, quod si anima dat esse, et speciem, ut forma, cuilibet parti corporis secundum sententiam Aristotelis, sit in qualibet parte corporis »; *Qq. dispp.*, q. un. *De Anim.*, a. 10 c.

4) « Incorporalia, inquit Angelicus Doctor, non sunt in loco per contactum quantitatis dimensivae, sicut corpora, sed per contactum virtutis »; I, q. VIII, a. 2 ad 1. Cf vol. II, *Ontol.*, c. VI, art. 1, p. 189.

5) Hoc argumentum s. Thomas ex Damasceno ita protulit: « Damascenus dicit quod Angelus ibi est, ubi operatur. Pari ergo ratione et anima. Sed anima operatur in qualibet parte corporis, quia quaelibet pars corporis a-

rationibus vegetabilibus, non quod ab illis id certo scire non possimus, sed quod a sensitivis facilior coniectura erit; unusquisque sensationes in toto corpore experitur, atque in illo puncto corporis fieri, cui revera accidunt ab obiectis sensilibus [1]. Puta si quis manum igni admoveat, profecto et caloris sensationem in manu sentit, quin totum brachium, minusque cerebrum, vel alia corporis pars, sedes animi, sit adusta [2]. At totum hoc esset falsum, si concipiatur anima uni parti praeesse, ab illaque motus in corpore ciere. Ergo anima revera totum corpus animat [3].

240. Nos non latet, quid hic obtrudant adversarii, rudem esse, ac vulgarem opinionem, ab infantiae praeiudiciis exortam, quod dolor in manu, vel pede sentiatur. At faciunt nae isti intelligendo, ut nihil intelligant, qui ita sibi ignoti sunt, ut inter praeiudicatas opiniones amandant, quod natura ipsa omnibus testatur, sensationes nempe in manu, vel pede sentiri; quin imo et ipsi suam conscientiam produnt, cum quod in aliqua determinata parte corporis accidit, in cerebro fieri obganniunt. Certe post hominum memoriam nemo unquam id affirmare est ausus, nisi si mente captorum tecto sit receptus [4]. Sed de hac re fusius in obiectionibus.

---

tritur, augetur, et sentit. Ergo anima est in qualibet parte corporis »; *Qq. dispp.*, q. un. *De sp. cr.*, a. 4, *sed contra.*

[1]) « Dolet, s. Augustinus inquit, anima cum corpore in eo loco eius, ubi aliquid contingit, ut doleat »; *De Civ. Dei*, lib. 21, c. 3, n. 2. « Cum digito, scribit etiam Eusebius, dolere homo dicitur, dolor quidem haeret in digito »; *Praep. Evang.*, lib. XV, c. 22, n. 830, p. 1365, ed. Migne.

[2]) « Cum exiguo puncto, ait idem Afer Doctor, in carne viva aliquid tangitur, quamvis locus ille non solum totius corporis non sit, sed vix in corpore videatur, animam tamen totam non latet; neque id, quod sentitur, per corporis cuncta discurrit, sed ibi tantum sentitur, ubi fit »; *Epist.* CLXVI, c. 2, n. 4. Cf *De Trin.*, lib. VI, c. 6, n. 8.

[3]) « Tota igitur, ita hoc argumentum a s. Augustino conficitur, singulis partibus simul adest, quae tota simul sentit in singulis »; *De Immort. anim.*, c. 16, n. 25.

[4]) Eduard. Corsini (*Op. cit.*, t. IV, *Phys. part.*, tract. II, Disp. III, c. IV, p. 123, ed. cit.), qui hanc sententiam tuetur, pro illa stetisse putat Ciceronem, *Qq. Tusc.* lib. I, c. 20, et s. Augustinum, *De Civ. Dei*, lib. XIV, c. 15. At eum memoria fefellit. Nostrum autem est, ut ei suggeramus, Epicharmum fuisse inter veteres, qui hanc rem defendit, animam per se sentire, quin nullo corporis ministerio utatur, « in quo, ut verbis Tullii utamur, nullus sensus est, sed viae quaedam sunt ad oculos, ad aures, ad nares a sede animi perforatae ». En verba Epicharmi *νοῦς ὁρᾳ καὶ νοῦς ἀκούει· τἆλλα κωφὰ καὶ τυφλά* « animus videt, et animus audit; surda alia, et caeca »;

241. Interea velimus dicerent oppositae scholae magistri, qui animam collocant in capite, vel in corde; qui fit ut in arce hac circumsepta et dolorem in manu, vel pede distinctum sentiat, et suo corpori speciem communicet. Scimus illos docuisse id accidere, vel quod spiritus animales a manu, e. g., ad cerebrum celerrime diffundantur, vel quia nervorum fibrae, chordarum instar tensae, vix in extrema parte concutiuntur, quin motum alteri parti cerebro appensae repente communicent. At perridicule admodum hi ista commenti sunt, scilicet spiritus animalis itque reditque viam toties, at non proficit hilum: nam in primis spiritus animalis utpote nuntius non sentiens nunquam ibit relatum dolores pedis, vel manus; tum si sentiens percurreret perforatas vias, et passio curreret per continuationem molis; denique neque naturaliter, nec longa consuetudine erudita unquam posset anima, ubi fit dolor, persentire, quin potius, ubi non fit, sentiret. Atque haec eadem dicta habeto de concussione fibrillarum nervi, aliisque iamdudum intra fabulas amandatis. « Non enim, inquit ad rem s. Augustinus, nuntio aliquo credibile est fieri, non sentiente, quod nuntiat: quia passio, quae fit, non currit per continuationem molis..., sed illud tota sentit anima, quod in particula fit pedis, et ibi tantum sentit, ubi fit [1] ». Quod vero adversarii nullo

---

Cf W. P. Kruseman. *Epich. fragm.*, v. II, Harl. 1834. At futilem hanc, commenticiamque sententiam duobus argumentis evertit Lucretius:

Dicere porro oculos nullam rem cernere posse :
Sed per eos animum ut foribus spectare reclusis,
Desipere est, contra cum sensus dicat eorum:
Sensus enim trahit, atque acies detrudit ad ipsas.
Fulgida praesertim cum cernere saepe nequimus,
Lumina luminibus quia nobis praepediuntur:
Quod foribus non fit: neque enim, qua cernimus ipsi,
Ostia suscipiunt ullum reclusa laborem.
Praeterea, si pro foribus sunt lumina nostra,
Iam magis exemptis oculis debere videtur
Cernere res Animus sublatis postibus ipsis.

(*De rerum natura*, lib. III, v. 360). Nempe si oculi essent tantum fores, seu media ad sentiendum insensibilia, qui fit, ut tantum laborem suscipiant a fulgidis obiectis, et ipsa anima, exemptis oculis, magis cernere res non debeat? Quae autem a Cicerone, et s. Augustino in laudatis locis afferuntur, ab ista Epicharmi opinione quam distent, cuique perlegenti patebit.

[1]) *De Imm. anim.*, loc. cit. Et alibi: « Cum tangitur digitus, non per totum corpus sentit »; *Contr. Epist. Fundam.*, c. 16, n. 20. Praestat hac de re audire etiam Eusebium: « Dum alia quaedam pars laborat, sentit interea spiritus vis illa princeps, idemque patitur animus ipse totus. Id ergo quemadmodum evenit? Propagatione quadam, inquient, dum animalis primum di-

modo queant naturam specificam partium corporis explicare, ex alibi dictis abunde patet.

242. Alterum argumentum sic se habet. Quandoquidem, anima recedente, nec corpus totum, nec pars eius speciem retinent, « cuius signum est, inquit Aquinas noster, quod nulla pars corporis habet proprium opus, anima recedente; cum tamen omne, quod retinet speciem, retineat operationem speciei [1] »; sequitur, animam in toto corpore, et in singulis partibus esse. Nam principium specificum alicuius rei est ita illi intrinsecum, ut nihil supra; proinde quin huiusmodi principium rei, cuius est principium, praesens sit, potius unam, eamdemque completam substantiam esse cum illa est dicendum [2]. Atqui, uti paulo superius diximus, defectus operationum, recedente anima, demonstrant corpus totum, et partes speciem sortiri ab ipsa anima; animam igitur in toto corpore, et in singulis partibus esse consequitur [3].

243. Denique coronidis loco liceat argumento, quod dicunt *ad hominem*, adversarios impetere. Pars corporis, cui anima est alligata, est punctum indivisibile, et inextensum, aut pars extensa. Haud opinamur posse fieri, ut isti, qui Cartesii scrinia compilant, punctum indivisibile intelligant; tum quia nulla pars materiae est, et esse potest, quae extensione indigeat, tum quia paria illa nervorum, fibrillaeque, quae erudita admodum descriptione cerebro appendunt, nunquam puncto indivisibili tremulas concussiones distincte referrent. Concedant igitur pro suo bono esse hanc partem, sedem animi, extensam. Atqui iuxta adversarios diffundi per extensum vix, aut ne vix quidem erit animae sentienti, numquam intellectivae consentaneum. Consentaneum est igitur aut animam extra hanc sedem ablegare, aut animam in toto corpore constituere.

---

giti spiritus dolet, mox suum hunc dolorem cum sequente, isque deinceps cum alio communicat, donec principem ad facultatem usque pervenerit. Necesse igitur est, si pars illa prima dolorem senserit, uti alius secundae sensus existat, si modo propagatione sensus iste fiat, itemque alius tertiae: adeoque complures, et infiniti quidam ex uno, eodemque dolore sensus oriantur, quos deinde omnes princeps consequatur facultas, quae suum praeter, illos proprie percipiat. Sic quidem ut eorum quilibet non illius vere sit doloris, quem digitus sentiat; sed ut digitum proxime consequens, palmae, tertiusque similiter partis alterius superioris dolorem percipiat, multique re ipsa dolores existant; ac vis ipsa princeps non iam ipsiusmet digitum, at suum tantummodo sentiat, aliisque omnibus facessere iussis, unum hunc tam cognoscat, ut ne digitum quidem ipsum dolere sciat »; Loc. cit., p. 1366.

1) I, q. LXXVI, art. 8 c.—2) Cf vol. II, *Cosm.*, c. I, art. 5, p. 260, n. 6.

3) Cf Arist., *De Anim.*, lib. II, c. I, § 9, et quae habet Trendelenb. in suo *Comm.*, p. 335-36.

ARTICVLVS TERTIVS

De modo, quo anima est in toto corpore

244. Modum, quo anima tota in toto corpore est, explicaturis, opus est, ut quotuplici pacto hoc nomen *totius* Scholastici acceperint, in antecessum aperiamus.

245. Atque « cum totum, aiente s. Thoma, dicatur per relationem ad partes, oportet totum diversimode accipi, sicut diversimode accipiuntur partes [1]». Partes autem, ut idem sanctus Doctor subiungit, vel quantitativae sunt, vel essentiae; uti, e. g., bicubitum est pars quantitativa tricubiti, atque forma, et materia partes essentiae appellantur. Ergo totum dicitur vel secundum quantitatem, vel secundum essentiae perfectionem [2].

246. Iamvero, qui naturam animae probe norit, totalitatem essentiae illi esse consentaneam utique noverit. Nam, praeterquam quod quantitativa totalitas nonnisi *per accidens* aliquibus formis imper-

---

1) *Contr. Gent*, lib. II, c. 72.

2) *Ibid.* Heic observare licet cum Francisco de Sylvestris Ferrariensi, interprete certe non poenitendo, totalitatem essentiae apud s. Thomam non significasse tantum essentiam illam, quae partes essentiales realiter distinctas, materiam nempe, et formam, sed vel partes rationis et definitionis, prout sunt genus, et differentia, vel totalitatem perfectionis. Atque horum primum patet et ab Angelici Doctoris verbis in ipsomet capite: « Albedo sicut secundum totam rationem albedinis est in toto corpore, ita in parte qualibet eius »; et ab illis, nos adiicimus, quae leguntur in *Qq. dispp.* (q. un. *De sp. cr.*, a. 4 c.): « Est in ea (anima) totalitas secundum essentiae rationem ». Alterum ex his aliis eius verbis (*Ibid.*, q. un. *De Anim.*, a. 10 c.): « Anima tota est in qualibet parte corporis secundum totalitatem perfectionis speciei ». Quod sane, ut ipse s. Thomas advertit (*In lib. I Sent.*, Dist. VIII, q. V, a. 3 ad 1) cum illo Aristotelis effato convenit, Ὅλον δὲ καὶ τέλειον ἢ τὸ αὐτὸ πάμπαν ἢ σύνεγγυς τῇ φύσει ἐστι, *Totum vero, et perfectum aut omnino idem sunt, aut natura inter se affinia* (*Nat. Ausc.*, lib. III, c. VI, p. 282, t. II, ed. Didot). Verum, nisi si interpretationis errore abripimur, hoc adiungendum putamus, substantiis spiritualibus, praeter unum Deum, itidem formam suam, materiamque convenire, licet non eodem certe modo, quo corporibus; scilicet intelligentes materiam, uti potentiam, et formam, uti actum, substantias spirituales materia, et forma constare affirmamus, quoniam actu, et potentia utique pollent (cf I, q. L, a. 2 ad 3, et *Qq. dispp.*, q. un., *De Anim.*, a. 6 c.). Hinc interim noscitur, cum s. Thomas totum essentiale discreverit in materiam, et formam, non aliud significasse, quam materiam, et formam large sumtam, potentiam nempe, et actum. Cf vol. II, *Cosmol.*, c. I, art. 5, p. 259, not. 1.

fectis convenit [1], praeterea haec nullo pacto de anima, aliisque id genus naturis dici apud omnes constat; siquidem a subiecto nullo pendent. Quocirca anima tota in toto corpore est totalitate essentiae. Atque, ut exemplo, quod sub aspectum, et tactum cadit, rem cônfirmemus, sicut albedo, forma scilicet, cui totalitas quantitativa per accidens convenit, secundum totam rationem albedinis est in qualibet parte eius, iure probe maiori animam secundum hanc essentiae totalitatem in toto corpore esse haud dubitamus [2].

247. Nisi quod, cum anima, licet simplex essentia, multiplex tamen virtute sit, quidni et in toto corpore multiplices has virtutes collocamus? At earumdem virtutum ergo id non possumus. Re quidem vera, virtutes intellectivas, operationesque a sensitivis, et vegetativis dividentes, illas, utpote nullo organo utentes, nusquam corporis esse tenemus [3]; has vero, per organa suo munere fungentes, alicubi, atque adeo animam secundum totam hanc virtutem in toto corpore esse non diffitemur. Verum et in singulis corporis partibus hoc idem fieri numquam putandum, quia diversae partes corporis conveniunt diversis operationibus animae. Vnde anima secundum illam potentiam tantum est in aliqua parte, quae respicit ad operationem, quae per illam partem corporis exercetur [4].

---

[1]) « Vni formae non competit totalitas numeri, nec magnitudinis, nisi forte per accidens, puta in formis, quae per accidens dividuntur divisione continui, sicut albedo per divisionem superficiei »; *Qq dispp.*, q. un. *De Anim.*, a. 4 c. Cf vol. II, *Cosmol.*, c. IV, art. 3, p. 377.

[2]) « Videmus, inquit s. Bonaventura, quod in animali perfecte sano est una sanitas in singulis partibus, nec maior in maiori, nec minor in minori. Si ergo hoc est in forma corporali, quanto magis in spirituali? » *In lib. 1 Sent.*, Dist. VIII, p. 2, a. 1, q. 3 *ad arg.*

[3]) « Intellectus, et voluntas, ad rem inquit s. Thomas, quae sunt in anima, secundum quod excedit totam capacitatem corporis, in nulla parte proprie esse dicuntur »; I, q. LXXVI, a. 8 ad 4. Et alibi: « Nec istae duae partes, scilicet intellectus, et voluntas, sunt cogitandae in anima, ut situaliter distinctae, sicut visus, et auditus, qui sunt actus organorum »; *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. X, a. 9 ad 3 *in contrar.* Quod iam innuit Nemesius, ubi ait: « Anima in seipsa est, dum ratiocinatur »; *Op. cit.*, loc. cit.

[4]) *Qq. dispp.*, q. un. *De Anim.*, a. 10 c. Et ibid. ad 13: « Licet, ait, omnes potentiae animae radicentur in essentia animae, tamen quaelibet pars corporis recipit animam secundum suum modum; et ideo in diversis partibus est secundum diversas potentias, neque oportet quod in unaquaque sit secundum omnes ». Quare anima est « secundum visum in oculis, secundum auditum in aure, et sic de aliis »; I, q. LXXVI, a. 8 c. Haec, quae postremo loco docuimus, illud profecto sibi vindicant, animas hominum, animalium perfectorum, imperfectorum, et ipsarum plantarum non posse uno modo secundum sui virtutem in corporibus collocari. Etenim anima hominis,

248. At ne extra modum prodire videamur, illud ad ultimum docendum, qui fieri possit, ut anima tota secundum essentiam in cunctis partibus corporis simul sit. Nobis haec animo volventibus illud Nemesii occurrit: « Anima, quod corporis est expers, neque loco definitur, tota per totum et lumen suum, et corpus permeat [1] ». Quod quanta sapientia dictum sit, quisque facile intelliget, dummodo advertat ex simplicitate, sive mavis spiritualitate fieri, ut anima in pluribus corporis partibus sit. Nam 1° simplicia, sive incorporalia in loco esse nequeunt per contactum proprie dictum, quippe quia hoc genus tactus nonnisi corporum est; « sunt enim tangentia, s. Thomas inquit, quorum ultima sunt simul, et puncta, vel lineae, aut superficies, quae sunt corporum ultima [2] ». 2° Substantiae simplices possunt corporibus uniri per virtutem, seu per contactum, quem vocant virtutis; « agunt enim, ad rem idem Angelicus Doctor, substantiae intellectuales in corpora, et movent ea, cum sint immateriales, et magis in actu existentes; hic autem tactus non est quantitatis, sed virtutis [3] ». Iamvero omnes norunt hoc ultimum genus tactus ab uno, vel pluribus locis non discriminari, prout haec quantitative differunt, verum ab ipsa virtute, qua substantiae simplices in corpora agunt, fieri ut ipsae in uno, vel pluribus locis simul sint, dummodo virtus ad ea porrigatur [4]. Quin et illud praeclare dictum putamus, plura loca, pluresve partes virtuti

---

quae intelligendi virtute pollet, neque in qualibet parte corporis, neque in toto corpore tota secundum virtutem dici potest. Animas aliorum animalium perfectorum, quas natura sentiendi tantum, et vegetandi facultate donavit, totas secundum virtutem toti corpori adesse, at non unicuique parti res indubia est. Animabus denique animalium imperfectorum, illorum nempe, quibus nihil admodum diversitatis in organis sit ad operandum, hoc certo convenit, ut eas secundum virtutem et in toto corpore, et in singulis partibus totas ponamus. De hac re videsis, quae a nobis dicta sunt in *Cosmol.*, c. IV, art. 3, p. 378 vol. II, et quae s. Thomas tradit *Contr. Gent.*, lib. II, c. 72.

1) *De nat. hom.*, c. III, p. 35, ed. cit. In graeco exemplari legitur ἡ δὲ ψυχὴ, ἀσώματος οὖσα καὶ μὴ περιγραφομένη τόπῳ; quod proprie significat, *anima, cum sit corporis expers, et non circumscripta loco*; ibid., p. 134, ed. cit. Huc spectat etiam illud s. Bonaventurae : « Quia simplex, non est secundum partem, et partem sui . . . ; non habet situm, et ideo nec est in puncto, nec in parte determinata »; *ibid.* in *resol.*

2) *Contr. Gent.*, lib. II, c. 56.

3) *Ibid.* A quibus potissimum causis sit, ut haec duo genera tactus inter se differant, idem sanctus Doctor in hoc eodem capite enucleate expendit.

4) « Secundum quod virtus sua se potest extendere ad unum, vel multa, ad parvum, vel magnum, secundum hoc est in uno, vel pluribus locis, et in loco parvo, vel magno »; I, q. VIII, a. 2 ad 2.

uni, ut unus locus, parsque una, respondere [1]. Nam illi unitati hae partes multiplices respondent, quae non est unitas puncti alicuius, sed extra genus omne continui constituitur. Cum ergo anima substantia simplex sit, seu, ut inquit Nemesius, ἀσώματος, *expers corporis*, necessario sequitur illam in toto corpore, et in pluribus corporis partibus totam esse posse [2].

249. Atque hic sacrilegium foret praeterire eam intercedere necessitudinem inter simplicitatem animae, et modum, quo a nobis in corpore ponitur, ut s. Augustinus ex animae simplicitate eam esse totam in toto corpore, et ab hoc postremo animae simplicitatem deducere non dubitaverit. « Moles quippe omnis, quae occupat locum, non est in singulis suis partibus tota, sed in omnibus. Quare alia pars eius alibi est, et alibi alia. Anima vero non modo universae moli corporis sui, sed etiam unicuique particulae illius tota simul adest [3]». Rursus, « Si corpus, ait, non est, nisi quod per loci spatium . . . ita sistitur, vel movetur, ut maiore sui parte maiorem locum occupet, et breviore breviorem, minusque sit in parte, quam in toto, non est corpus anima. Per totum quippe corpus, quod animat, non locali diffusione, sed quadam vitali intentione porrigitur. Nam per omnes eius particulas tota simul adest, nec minor in minoribus, et in maioribus maior [4] ».

250. Itaque a simplicitate animae oriri quod ipsa in toto corpore sit, non est, quod in dubium revocetur [5]. Verum et aliam cau-

---

1) « Totum corpus, inquit Seraphicus Doctor, comparatur ipsi animae, tamquam unus locus, et ideo in pluribus partibus non est, nisi in quantum in uno loco »; ibid. *ad arg.*

2) Mirifice id omne elucet ex s. Thomae testimonio: « Simplicitas animae et Angeli non est existimanda ad modum simplicitatis puncti, quod habet determinatum situm in continuo, et ideo quod simplex est, non potest esse simul in diversis partibus continui. Sed Angelus, et anima dicuntur simplicia per hoc, quod omnino carent quantitate, et ideo non applicantur ad continuum, nisi per contactum virtutis; unde totum illud, quod virtute Angeli contingitur, respondet Angelo, qui non unitur, ut forma, ut locus unus; et animae, quae unitur, ut forma, et perfectibile unum; et sicut Angelus est in qualibet parte sui loci totus, ita et anima in quolibet sui perfectibilis tota »; *Qq. dispp.*. q. un. *De Anim.*, a. 10 ad 18.

3) *De immort. an.*, c. 16.

4) *Epist.* CLXVI, c. 2, n. 4. Cf p. 144.

5) S. Thomas in saepe laudato cap. 72, lib. II *Contr. Gent.*, allatis argumentis pro hoc modo, quo anima est in corpore, statim subiungit: « Nec est hoc difficile apprehendere ei, qui intelligit animam non esse indivisibilem ut punctum, nec sic incorporeum corporeo coniungi, sicut corpora ad invicem coniunguntur ».

sam huiusce rei ex ipso Nemesio supra protulimus, quod nempe anima non sit circumscripta loco. Quod quidem licet cum simplicitate ita sit arcto coniuncta nexu, ut aliud ex alio sponte sua sequi omnes concedant; tamen, quoniam, quantum coniectura auguramur, proxima ratio, cur anima sit tota in singulis partibus corporis, in eo consistit, quod non est circumscripta loco, supervacaneum non erit de illa pauca delibare.

251. Atque in primis illud erit memoria repetendum, quod in *Ontologia* docuimus [1], quod nempe illud sit *circumscriptive* in loco, quod habet proportionem ad locum, proindeque a loco, in quo est, exaequatur, quodque, aiente s. Bonaventura, requirit ut « totum in toto, et pars in parte sit secundum commensurationem [2] ». Itaque, si pars in parte, et totum in toto est, consequitur, ea, quae a loco circumscribuntur, numquam in singulis partibus esse tota; atque e contrario, quaecumque loco non sunt circumscripta, singulis partibus tota simul adesse. Iam anima non ita corpori adiungitur, ut ab illo circumscribatur; « hoc enim convenit corpori locato, prout est quantum quantitate dimensiva [3] »; unde ipsa « est in corpore ut continens, et non ut contenta [4] ». Ergo anima in singulis partibus corporis tota reperiri intelligitur [5]. Praeterea, substantia creata, quae non est *circumscriptive* in loco, utique praesentiam loco illi praestat vel per operationem, vel per informationem, quod *definitive* [6] esse in loco Scholastici dicunt [7]; illud autem, quod hac ratione est in loco, « est in qualibet parte sui loci, vel in qualibet parte sui perfectibilis totum [8]. Atqui anima, ut iam diximus, non est *circumscriptive* in corpore. Ergo pronum exinde est colligere eam esse totam in singulis corporis partibus.

---

1) Cap. VI, art. 1, p. 188, vol. II.—2) *Ibid.*, n. 7.

3) I, q. LII, a. 1 c. « Quidquid, scribit etiam s. Augustinus, qualibet crassitudine est, non potest nisi minui per partes, habendo aliud hic, et aliud alibi. Animae vero natura nullo modo invenitur locorum spatiis aliqua mole diffundi »; *Contr. Epist. Man.*, c. 16, n. 20.

4) *Ibid.* « Anima, inquit etiam sanctus Damascenus, tota toti corpori devincta est, et non pars parti, nec eo continetur, sed ipsum continet »; *De Fide Orth.*, lib. I, c. 13, p. 150, ed. Lequien, Parisiis 1712.

5) « In omnibus simul, ad rem subdit s. Augustinus, et in singulis particulis corporis sui, tota simul esse non posset, si per illas ita diffunderetur, ut videmus corpora diffusa per spatia locorum, minoribus suis partibus minora occupare, et amplioribus ampliora »; *Epist.* CLXVI, c. 2, n. 4.

6) Scilicet « quod ita est in uno loco, quod non in alio »; I, q. LII, a. 2 c.

7) Cf *Ontol.*, ibid., p. 189.

8) *Qq. dispp.*, q. un. *De Anim.*, a. 10 ad 18.

ARTICVLVS QVARTVS

Adversariorum obiectiones diluuntur

252. Obiic. 1° Boerhaavio observante, « compressa, discussa, putrefacta medulla cerebri, omnis actio per nervos oriundos exerceri sueta, statim aboletur [1]»; et, quemadmodum animadvertit Hallerus, « cerebro laborante, vel nervo inter sensorium, et cerebrum, sensus omnis deletur [2]». Atqui haec demonstrant sensationes exerceri in cerebro, ac proinde animam non nisi in cerebro esse. Ergo.

253. Resp. *Neg. min.* quoad utramque partem. Re quidem vera, in primis ex allatis experimentis illud, quod iam ostendimus, sensationes nempe in singulis organis fieri, haud evertitur; opportuna enim eorum phoenomenorum ratio ex eo redditur, quod, cum cerebrum sit veluti centrum totius systematis nervei, quin immo principium, a quo nervi nascuntur omnes, qui sensationi inserviunt, profecto nulli dubium esse potest, nervos sensificos tunc propriam naturam retenturos, si et suam cerebrum retinuerit. Atqui compressa, discussa, putrefacta medulla cerebri, vel cerebro laborante, naturam sensiferam amittunt nervi. Ergo ipsi functionem sensationes referendi obire nequeunt [3]. Ceterum, quemadmodum, corrupto cerebro, sensatio deficit, ita et hanc, corruptis organis, deficere eadem experientia testatur. Quocirca, si inde, unde vellent adversarii, sensationes in cerebro perfici concluderemus, quidni et ab hac ultima testata experientia sensationes in organis fieri inferamus? Secundo adversarii plus aequo de his experimentis, quasi de parta victoria, gloriantur; quae sane si quid valerent, animam in cerebro secundum totam virtutem sensitivam esse demonstrarent; verum et inibi tantum animam residere nunquam probabunt. Nam praeter vim sentiendi, aliis virtutibus pollet anima, quas per alias corporis partes exerceri omnes norunt.

254. Porro alienum a veritate prorsus non est, animam esse in cerebro secundum totam virtutem sensitivam, non quod in cerebro omnia sensilium genera sentiat; verum quia, ut in *Dynamilogia* [4] docuimus, encephalum, sive systema cerebro-spinale est organum sensus

---

1) *Inst. med.*, c. 2, n. 284.
2) *In not. in Boerh.*, t. 4 *Inst. med. praelect.*, n. 568.
3) Cf vol. I, *Dynam.*, c. II, art. 6, p. 248.—4) *Ibid.*

communis, qui veluti fons aliquis totam virtutem sensitivam continet, ab eoque, tanquam rivuli, reliqui deducuntur sensus [1].

255. Obiic. 2° Anima est in eo corpore, cuius est actus, hoc est in corpore organico. Atqui quaelibet pars corporis non est corpus organicum. Ergo.

256. Resp. *Dist. mai.*, ita ut non sit in partibus corporis organici *primo*, et *per se*, *conc. mai.*, ita ut non sit in eis, prout ad totum referuntur, *neg. mai.* Eadem ratione *dist. min.*, quaelibet pars corporis non est corpus organicum, sed tamen ad illud ordinatur, *conc. min.*, secus, *neg. min. Neg. cons.* Anima humana quippe quae caeteris formis superior est, ea virtutis perfectione pollet, ut diversas exerere possit operationes ; et quoniam materia, quae quidem propter formam est, operationibus propriis formae respondeat oportet, consequitur corpus, nempe materiam ab anima informatam, diversis organis instructam esse debere, ut per haec ad diversas operationes exercendas idonea efficiatur [2]. Quapropter non nisi totum corpus, quod nempe ex diversis organis constituitur, est proprie, sive *principaliter*, et *per se* illud, quod ab anima informatur. At vero, quia partes ordinem ad totum habent, consequitur animam, quae est forma totius corporis, ac proinde est in toto corpore, esse etiam formam singularum partium, ideoque in his singulis residere. « Corpus organicum, s. Thomas inquit, est perfectibile

---

1) E re autem est hic illud monere, Scholasticos in assignando organo sensus communis cum Aristotele omnino non consentire. Hic enim, quoniam nervos omnes a corde tanquam ab radice eadem oriri putavit, in eo sensum communem posuit (*Hist. anim.*, lib. I, c. 14, lib. II, c. 1; *De part. anim.*, lib. III, c. 4 etc.). Contra ea, Albertus M., cui s. Thomas, aliique adhaeserunt, Aristoteli concessit cor esse radicem nervorum, sed contendit systema nerveum tum sentiendi vim adipisci, cum ad cerebrum pervenit; et quandoquidem nervi a cerebro ad organa specialia porriguntur, in his organis vim sentiendi inesse. Quamobrem et sensorium commune in cerebro esse, atque cerebrum esse organum sensus communis apertissime docuit »; *De anim.*, lib. I, c. 5.

2) « Cum materia sit propter formam , talem oportet esse materiam, ut competit formae. In istis rebus corruptibilibus formae imperfectiores, quae sunt debilioris virtutis , habent paucas operationes, ad quas non requiritur partium dissimilitudo, sicut patet in omnibus inanimatis corporibus. Anima vero, cum sit forma altioris, et maioris virtutis, potest esse principium diversarum operationum, ad quarum executionem requiruntur dissimiles partes corporis. Et ideo omnis anima requirit diversitatem organorum in partibus corporis, cuius est actus, et tanto maiorem diversitatem, quanto anima fuerit perfectior »; *Qq. dispp.*, q. un. *De sp. cr.*, a. 4 c.; cf vol. II, *Cosmol.*, c. IV, art. 3, p. 378.

ab anima primo, et per se, singula autem organa, et organorum partes in ordine ad totum [1]».

257. Exinde 1° facile intelligitur, etsi anima sit in qualibet corporis parte; tamen non singulas corporis partes esse animal. « Anima non est in qualibet parte corporis primo , et per se , sed in ordine ad totum, et ideo non quaelibet pars animalis est animal [2] ». 2° Illud, quod supra diximus [3], magis perspicuum fit, scilicet animam, cum sit in singulis corporis partibus, in pluribus locis non esse. Etenim eo modo anima est in singulis corporis partibus, quo ad eas veluti forma comparatur. Atqui in primis forma non comparatur ad materiam, tamquam ad locum, sed tamquam ad perfectibile [4]; deinde comparatur « ad partes per posterius, secundum quod partes habent ordinem ad totum [5]». Ergo ex eo, quod anima in singulis partibus sit, in pluribus locis eam esse perperam infertur.

258. Obiic. 3° Si anima est in qualibet corporis parte, cum una pars corporis movetur, altera quiescit, ipsa quoque anima moveretur simul, et quiesceret. Atqui id fieri non potest. Ergo.

259. Resp. *Dist. mai.*, moveretur simul, et quiesceret *per accidens*, *conc. mai.*, *per se*, *neg. mai.* Eadem *dist. conc.* , *et neg. min. Neg. cons.* Iam a nobis ostensum fuit motum non *per se*, sed dumtaxat *per accidens* animae attribui posse, ex eo nempe, quod movet corpus, ipsa per motum corporis quodammodo movetur [6]. At vero nulla repugnantia in eo est, quod simul *per accidens* moveatur, et quiescat. « Dicendum, ad rem s. Thomas inquit, quod anima, moto corpore, movetur per accidens, et non per se. Non est

---

1) *Op. cit.*, loc. cit. ad 13. Cf *ibid.*, q. un. *De Anim.* a. 10 ad 1. Breviter s. Bonaventura: « Omnes partes perficit in toto »; Ibid. in *resol.*

2) *Qq. dispp.*, q. un. *De sp. cr.*, ibid. ad 2. Cf *In lib. I Sent.*, Dist. VIII, q. V, a. 3 ad 2.—3) P. 155 156.

4) « Anima non est in corpore, vel in partibus corporis , sicut in loco; sed sicut forma in materia, et ideo non sequitur quod sit in pluribus locis »; *In lib. I Sent.*, loc. cit. ad 4.

5) I, q. LXXVI, a. 8 c. Hoc innuisse videtur etiam s. Bonaventura, ubi ait: « Quamvis spiritus creatus sit in pluribus partibus corporis, non tamen in omnibus, nisi ut unitis »;*In lib. I Sent.*, Dist. XXXVII, p. I, a. II, q. I *resol.*

6) Cf vol. I, *Dynam.*, c. V, art. 1, p. 424. Praeclare ad hanc rem inquit s. Bonaventura : « Sicut esse in loco est dupliciter, quia circumscribitur, et quia diffinitur, et illud proprie est locale , quod circumscribitur, aliud autem quodammodo est locale, quodammodo non; ita moveri per locum, uno modo est per circumscriptionem ferri de loco in locum , et sic est tantum corporum; alio modo moveri est minus proprie, secundum diffinitionem transire, et sic est spirituum proprie » ; *Ibid.*, Dist. cit. , p. II, a. 2, q. I *resol.*

autem inconveniens, quod aliquid simul moveatur, et quiescat per accidens secundum diversa; esset autem inconveniens, si per se simul quiesceret, et moveretur [1] ».

260. Obiic. 4° Si anima est in qualibet corporis parte, crescentibus partibus corporis, anima ut esse possit, ubi prius non erat, iterum creetur oportet; et, ablata quacumque corporis parte, vel illinc excedit anima, vel commigrat ex illa parte in alias. Atqui falsum consequens. Ergo et antecedens.

261. Resp. *Neg. mai.* Et sane, quod spectat ad primum, illam iteratam, quam adversarii obtrudunt, creationem haud expostulari ex eo colligitur, quod, crescentibus partibus corporis, anima non proprie, sed *per accidens* incipit esse, ubi prius non erat. Non quidem proprie, quia anima, aiente s. Thoma, « naturaliter dat esse, et speciem suo perfectibili, in quantum est forma corporis secundum essentiam [2] »; quapropter, crescentibus partibus corporis, anima non in eis esse, sed potius eas vivificare incipit. *Per accidens* autem in novis partibus incipit esse; id quod ab eodem s. Doctore ita explicatur: « Dicendum quod augmentum non fit sine motu locali, ut dicit Philos. IV *Physic.*; unde, augmentato puero, sicut aliqua pars corporis incipit esse per se, ubi prius non erat, ita anima per accidens, et per transmutationem suam, in quantum per accidens movetur, moto corpore [3] ». Quod attinet ad alterum, profecto si anima in illa parte, quae aufertur, dumtaxat resideret, hac ablata, ipsa quoque auferretur, vel in aliam partem migraret. Ast e contrario, anima, ut cum s. Augustino loquamur, « ita in singulis distantibus locis tota simul adest, non unum deserens, ut in altero tota sit,

---

1) *Qq. dispp.*, q. un. *De Sp. cr.*, a. 4 ad 7. Et (*ibid.*, q. un. *De Anim.*, a. 12 ad 10): « Dicendum quod non movetur, neque quiescit, moto, seu quiescente corpore, nisi per accidens. Non autem inconveniens est, si aliquid movetur, et quiescit simul per accidens; sicut non est inconveniens quod aliquid moveatur per accidens contrariis motibus, ut puta si quis in navi deferretur contra cursum navis ». S. Bonaventura allatam obiectionem his verbis enodat: « Dicendum, quod perfectio potest supra totum perfectibile, et quantum ad substantiam, et quantum ad potentiam. Et cum anima sit perfectio totius corporis, super totum potest, et ideo nullo minori, quam sit totum corpus, diffinitur eius substantia, nec potentia; diffinitur autem corpore suo, quod perficit, et ideo, corpore moto, movetur per consequens, partibus autem non diffinitur, quia sunt minores toto, et ita est in una, quod non est extra aliam. Etiam ideo, quia in nulla parte est diffinitive, non movetur ad motum alicuius partis, sicut nec Deus movetur ad motum alicuius creaturae »; *In lib. I Sent.*, Dist. VIII, p. II, a. 1, q. 3 *ad arg.*

2) *Qq. dispp.*, q. un. *De Anim.*, a. 10 ad 17.

3) *Op. cit.*, q. un. *De Sp. cr.*, a. 4 ad 12.

neque ita utrumque tenens, ut aliam partem hic habeat, et alibi aliam [1]». Itaque, ablata corporis parte, non aliud in anima evenit, quam quod illic vigere desinit [2]. « Dicendum quod, praecisa parte, non requiritur quod auferatur anima, vel quod ad aliam partem transmutetur, nisi poneretur, quod in illa sola parte anima esset, sed sequitur quod illa pars desinat perfici ab anima totius [3] ».

262. Obiic. 5° Nihil eius, quod est totum in aliquo loco, potest esse ultra locum illum. Atqui in una parte corporis anima est tota. Ergo nihil animae in ceteris partibus esse potest.

263. Resp. *Dist. mai.*; si agatur de toto *secundum quantitatem*, *conc. mai.*; si de toto *secundum essentiam*, *neg. mai. Dist.* etiam *min.*, est tota *secundum essentiam*, *conc. min.*, *secundum quantitatem*, *neg. min. Neg. cons.* Equidem illud, quod habet partes extra partes, ita est in aliquo, ut quaelibet pars eius respondeat parti eius, in quo est; proindeque si sit totum in aliquo, nequit esse in alio. « Nempe, inquit s. Anselmus, omnino circumscriptum est, quod cum alicubi totum est, non potest simul esse alibi; quod de solis corporeis cernitur [4] ». At e contrario anima, ut diximus [5], ideo est tota in qualibet parte corporis, quia simplex est, et loco non circumscribitur, proindeque est tota non *secundum quantitatem*, sed *secundum essentiam* [6]. Iam, cum anima secundum essentiam sit tota in una parte corporis, profecto « nihil animae est extra animam, quae est in hac parte corporis; non tamen sequitur quod animae nihil sit extra hanc partem corporis, sed quod nihil sit extra totum corpus, quod principaliter perficit [7] ».

---

1) *Contr. Epist. Fundam.*, c. 18, n. 20.

2) Rationem, ex qua fit ut, laesa aliqua corporis parte, e. g. corde, homo pereat, at non item laesa, e. g., manu, ita s. Bonaventura exposuit: « Anima per sui praesentiam est in qualibet parte immediate, quam continet, et conservat, non tamen omnino, sed influit in omnes partes per unam; et ideo, cessante illa parte, et eius influentia, perit ordo corporis essentialis, et ita anima separatur »; *Loc. cit.* Cf s. Thom. *In lib. I Sent.*, Dist. VIII, q. V, a. 3 ad 3.

3) *Qq. dispp.*, q. un. *De sp. cr.*, a. 4 ad 15.

4) *Monol.*, c. 13, p. 32, ed. cit. — 5) P. 156-157.

6) « Cum dicimus totam animam esse in qualibet parte corporis, intelligimus per totam perfectionem suae naturae, et non aliquam totalitatem partium »; *In lib. I Sent.*, Dist. VIII, q. V, a. 3 ad 7.

7) *Qq. dispp.*, q. un. *De Anim.*, a. 10 ad 3.

CAPVT QVINTVM

De essentia animae humanae

264. Vna, et altera quaestione de natura hominis absoluta, ad tertiam iam a principio a nobis propositam [1] progredimur, quae anima quid sit explanat. Verum Aristoteles, qui in tribus illis de anima libris naturam, et facultates animae explicavit, sapienter admonere videtur « esse primum necesse distinguere in quonam generum collocetur anima, utrum nempe substantia sit, an qualitas, quantitas, vel quodvis aliorum generum [2] »; nam, cum quodlibet ens, utut accidentale sit, sua tamen essentia non careat, nemo sane ab enodata tantum alicuius rei essentia rem illam substantiam esse, vel accidens colligere poterit. Quibus rebus fit, ut huic de animae essentia quaestioni hanc alteram de genere, ad quod pertinet, praemittamus.

ARTICVLVS PRIMVS

Vtrum anima substantia sit, inquiritur

265. Vtrum anima substantia sit inquirentes, philosophos tum veteres, tum recentes hac in re dupliciter offendisse putamus; uno modo animam cum corpore in unum confundentes; altero eandem animam *ανουσιον*, sive non *substantiam* appellantes. Vt, qui tam prave de anima senserint, adolescentes noscant, utriusque erroris historiam breviter contexemus.

266. A Dicaearcho est ordiendum. Hic « nihil esse omnino animum, et hoc esse nomen totum inane, frustraque et animalia, et animantes appellari » putavit. Addidit: « neque in homine inesse animum, vel animam, nec in bestia; vimque omnem eam, qua vel agamus quid vel sentiamus, in omnibus corporibus vivis aequabiliter esse fusam, nec separabilem a corpore esse, quippe quae nulla sit, nec sit quidquam, nisi corpus unum et simplex ita figuratum, ut temperatione naturae vigeat, et sentiat [3] ». Iisdem fere temporibus Dicaearchi

---

[1]) Pag. 2. — [2]) *De Anim.*, lib. I, c. 1, § 3.

[3]) Cic., *Qq. Tuscul.*, lib. I, c. 10. De eodem Plutarchus testatur dixisse « animam ἁρμονιαν, *harmoniam*, quatuor elementorum (*De plac. phil.*, lib. IV, c. 2); Sextus Empiricus « eam nihil esse aliud, quam παρά τὸ πῶς ἔχον σῶμα, *aliquo modo affectum corpus* » (*adv. Math.*, lib. VIII, sive *adv. Log.*,

condiscipulus Aristoxenus, musicorum perstudiosus, ab artificio suo non recedens, animam corporis harmoniam autumavit [1]. Scilicet ut « in cantu et fidibus quae harmonia dicitur, sic ex corporis totius natura et figura varios motus cieri, tamquam in cantu sonos [2] ». Atque in hoc eodem numero fuit Claudius Galenus, qui, utpote sceptica labe illitus [3], de immortalitate animorum per Platonem defensa dubitavit; tum illud Aristotelis explicans, animam esse formam corporis, ea addit, quae satis manifesto ostendunt se ab illa sententia non abhorrere, quae animam cum corporis temperie confundit [4].

---

sect. 349); Iamblichus, apud Stobaeum (*Ecl.*, lib. I, c. 52, p. 870, ed. cit.) « quod naturae coniunctum est, aut a corpore non separabile, cui insit vis vitalis, non tamen ita, ut per se in anima subsistat ». Quae omnia si cum verbis Tullii superius allatis conferantur, nihil est, quod cum Tennemanno (*Op. cit.*, t. III, p. 337) Dicaearchi sententiam haud recte a Tullio expositam coniicias. Imo Lud. Heeren, cum verba Iamblichi paulo ante allata Tullii verbis non omnino respondeant, ea et corrupta, et mutila esse suspicatur. In loc. Stobaei paulo ante allat.

[1]) Aristotelis discipulus fuit Aristoxenus; at a Pythagoreis musicam edoctus contra sui praeceptoris sententiam animam esse corporis harmoniam est tuitus, et Aristoxeneorum sectae caput fuit. Vid. Mahne, *Diatrib. de Aristox. philos. peripatet.*, Amst. 1793.

[2]) Cic., loc. cit. Verba Tullii, ex cuius tantum auctoritate haec Aristoxeni harmonia ad nos usque pervenit, ita explicantur a Lactantio: « Musici intentionem, concentumque nervorum in integros modos, sine ulla offensione consonantium, harmoniam vocant. Volunt igitur animum simili ratione constare in homine, qua et concors modulatio constat in fidibus; scilicet ut singularum corporis partium firma coniunctio, membrorumque omnium consentiens in unum vigor, motum illum sensibilem faciat, animumque concinnet, sicut sunt nervi bene intenti ad conspirantem sonum » (*De Opif. Dei*, c. 16; cf etiam *Divin. Instit.*, lib. VII, c. 13). Diximus *auctoritate unius Ciceronis*; nam sive *harmonicor. elementorum* libri III per Ioan. Meursium primum editi, Lugd. Bat. 1616, et postea diligentius et emendatius per Marc. Meibomium, Amstel. 1652, sive *Rhythmic. elem. fragm.* a Morellio Venetiis 1785 evulgata, et quae Bartels Bonnae 1854 denuo edidit et illustravit, ne verbum quidem de hac harmonia continent.

[3]) Ferme omnes scepticos antiquiores medicos fuisse testatur Diog. Laert. (lib. IX, segm. 116; cf vol. I, *Criteriol.*, c. un., art. 6, p. 605). Galenus ipse profitetur se scepticum futurum, nisi per Geometriam, Arithmeticen, et Logisticam esset revocatus (Lib. *de libris propriis*), nonne ergo sceptica labe illitus? Cf Lobbe, *Vita Galeni ex propriis operibus collecta*, Paris 1660.

[4]) En eius verba: « Quare et animae substantia (natura) quodammodo temperies erit quatuor si qualitatum dicere velis, humiditatis, siccitatis, frigoris, et caloris: si corporum humidi, calidi, frigidi, et sicci. . . Itaque si ratiocinatrix pars species animae fuerit, interibit, siquidem et ipsa temperatura quaedam cerebri est. Atque ita omnes animae species, ac partes, vires temperaturam sequentes habebunt; ac huius naturae anima substantia

267. Porro haec, aliaque materialismi studia in scholis ab Galeni temporibus deferbuisse historia philosophiae abunde testatur, cum literis proditum existat nonnisi multa post saecula Hobbesium, Collinsium in Anglia, Baronem d' Holbach, Helvetium, Diderotum, La Mettriium, aliosque in Gallia hoc materialismi genus docuisse [1]. Verum cum tam falsam opinionem ab saeculi XVIII Spiritualistis disiectam novimus, vetus illud materialismi genus, nova indutum galea, ducibus Büchnerio in Germania, et Augusto Comtio in Gallia, Spiritualistis bellum inferre persentimus. Atque ut quid discriminis revera inter illud primum materialismi genus, et hoc postremum intersit, adolescentes noscant, in memoriam revocamus, veteres materialismi adsertores, si in id erroris lapsi sunt, ut nihil esse praeter corpus in homine docerent, materiam eo modo spectasse, quo illam inertem, et mechanicae legibus subiectam Cartesius post veteres Atomistas consideravit; scilicet ut cum materies per se iners sit, atque in infinitum divisibilis, nonnisi atomorum concursu, et natura extrinsecus ciente, et agitante motum, corpus hoc, quod humanum vocamus, conficiatur, et vival, ex quo materialismus *mechanicus*, *geometricus*, *atomicus* merito est dictus. At contra factum ab recentioribus eiusdem materialismi defensoribus: nam materiam essentialiter activam dixere, cuius internae vires huiusmodi sunt, ut corpora metallica, vegetabilia, humana denique ab ea naturaliter progignantur, quin corpora vegetabilia anima indigeant ad vivendum, et tota haec rerum omnium compages Deo, ut componatur. Atque inde materialismus *dynamicus* est appellitatus [2].

268. Iamvero primus, qui in Germania hunc novam materialismi formam in lucem protulerit, Moleschottum fuisse comperimus; qui vim absque materia, hancque sine illa nullo pacto posse esse autumans, *circularem vitae cursum* docuit; quo nempe materia a morte ad vitam, et a vita ad mortem suapte fertur natura [3]. Quam quidem sententiam Rodolphus Wagnerius confirmavit, qui in sermone,

---

fuerit »; Opusc. *Quod animi vires corpor. temp. sequantur*, c. III. Cf quae de Galeno diximus p. 67, et Chauvet, *La Psychol. de Galien*, Caen 1861.

[1]) De his, aliisque adi Guiliel. Schraub, *De vita Psychica*, p. 52-53, Marburgi Cattorum 1833.

[2]) De toto hoc inter utrumque materialismi genus discrimine satis luculenter scripsere Albert Lemoine, *Du Vitalisme et l' Animisme de Sthal*, c. I, *Biblioth. de Philosoph. contempor.*, Paris 1864, et Tissot, *L' Animisme ou la Matière et l' esprit conciliès*, lib. I, c. 1, p. 2 sqq, Paris 1865.

[3]) I. Moleschott, *Cursus vitae circularis* (germ.), IV ed. 1862; vel, *La circulation de la vie*, voll. 2, Paris 1865.

quem Gottingae habuit coram tum medicis, tum naturalistis germanicis, « nihil, inquit, video, cur ex progressibus, quos physiologia facit, animam a corpore distinctam probem [1] ». Denique, ne plura consectemur, Büchnerius in suis naturalium scientiarum studiis, non solum idem sensit, quod Moleschottus, Wagnerius, sed ex physiologiae experimentis rationem illi sententiae reddendam curavit; quare et cum valentioribus in hoc genere est comparandus, qui animam cum corpore confundunt [2].

269. Iisdem ferme temporibus, quibus haec in Germania fiebant, A. Comtium in Gallia pro novis his materiae iuribus tanquam pro aris et focis pugnasse scimus. Qui cum nil nisi methodo, quam *positivismum* dicunt, explicet, hypothesim animae a corpore distinctae, tanquam phaenomenis vitae explicandis aptae, reiiciendam docet [3]. Certe A. Litterius, qui tam bene de hac nova philosophandi methodo est meritus, « anima, inquit, anatomice inspecta est collectio omnium cerebri functionum, sive medullae spinalis, physiologice vero est collectio sensibilitatis encephali [4] ». Quae quidem ratio et disciplina, quam multos nacta sit discipulos, ne dicamus patronos, tum in eadem Gallia, tum, quod non magis mireris, in Anglia, idem Littreius, qui accurate admodum *positivismi* fata describit, in variis opellis testatum reliquit [5]; a quibus recensendis, cum nonnihil a nobis alibi delibatum sit [6], in praesenti data opera supersedemus.

---

1) M. Rodol. Wagner, *De hominis creatione et de substantia animae* (germ.), Gotting. 1854.

2) Louis Büchner, *Force et Matière*, trad. par Gamber, *Cerveau et ame*, p. 108 sq, Leipsick 1863. Cf p. 81, not. 5, et vol. II, *Cosmol.*, c. IV, art. 3, p. 382, not. 3. Plures alii de hoc materialismo in eadem Germania meriti sunt, quos qui nosse cupiat adeat P. Janet, *Le matérialisme contemporain*, c. I, p. 14 sqq, Paris 1864.

3) *Catéchisme positiviste, ou sommaire exposition de la religion universelle*, Paris, octobr. 1852.

4) Cf Janet, *La crise philosophique*, c. III, « Philosoph. de M. Littrè », p. 115, Paris 1865. Verum idem Littrè ob hanc definitionem animae materialismi insimulatus respondit « philosophiam *positivam* docere iuxta humanae cognitionis fines nullam esse cogitationem absque cerebro; at id fieri vel per *hypothesim* animae, vel per moleculárum dispositionem ab illius methodi, qua res explicantur, natura abhorret »; cf *Matérialisme et Spiritualisme*, *Étude de philosophie positive*, par Leblais, Paris 1865, Préface par Littrè, p. xix. At causa patrocinio non bona peior erit.

5) Cf prae ceteris opus illud, cui titulus: *Auguste Comte et la philosophie positive*, 2e edit., Paris 1864.

6) *Il Positivismo*; vid. *La Scienza e la Fede*, vol. XLI, p. 193 sqq, Napoli 1861.

270. Iam porro ad illos philosophos transeamus, qui licet discrimen inter animam, et corpus agnoverint, illam tamen esse substantiam inficiati sunt. Horum primus Protagoras perhibetur; qui, ut est apud Laertium, « dicebat nihil esse animam praeter sensus [1]». Quod quidem a philosophis, quos Plato lepide τοὺς ῥέοντας, *fluentes* [2], vocat, hausit, atque iuxta illorum placita explicuit. Scilicet materiam Heracliti fluxilem spectans, atque hominem uno sensu uti ad cognoscendum autumans, ea esse, quae actu sentiuntur, non esse quae non sentiuntur, docuit; atque ideo animam nihil esse, nisi sensationem, contendit [3]. Alter, qui hoc idem existimasse nobis videtur, Strato Lampsacenus fuit, qui sensismo plus aequo indulgens, illaque doctrina utens iam per Theophrastum defensa, intellectus energiam a motu ipsius non distingui [4], cogitationem motum esse, per sensus et sensilia determinandum, et sensationem animam esse putavit [5].

---

1) Lib. IX, segm. 51.

2 Vid. Frid. Astium in voce ῥέω, *Lexicon Platonicum*, t. III, p. 233, Lipsiae 1835-38.

3) Cf Plat., *Theaete*, p. 135, vol. I, p. II, ed. cit.; Sext. Emp., *Pyrrh. Hypoth.*, lib. I, § 117, p. 55, *Adv. Mat.*, lib. VII, § 60, p. 382, ed. cit., et Vittinga, *Disquisit. de Prot. vita et philosoph.*, Croning. 1852.

4) Voces ἐνέργεια, κίνησις, non ita ab Aristotele definitae fuere, ut eius discipuli sensum luculentum praeceptoris exsculperent: quocirca nil mirum, si ab illis ipsis vocibus Theophrastus, et Strato sensismum deduxerint. Verax harum vocum sensus colligi potest ex *Met.* lib. VIII, c. 6, p. 568, ed. Didot, et ex interpretatione, quam ipsarum ex anonymo aliquo commentatore reddit Suidas in h.v. ενεργεια, *Lexic.*, vol. I, p. 250, ed. Bernhardy.

5) Strato physicus Theophrasti auditor multos libros, teste Diog. Laertio (lib.V, segm.59), scripsit. At temporum iniuria perierunt. Nos hanc de anima sententiam habuisse Stratonem opinati sumus, innixi praesertim auctoritate Sexti Empirici, et Plutarchi. Quorum primus refert Stratonem posuisse « cogitationem (διάνοιαν) esse sensus » (*adv. Math.*, lib. VII, § 350); alter vero auctor est extitisse orationem Stratonis « qua sine intelligentia (ανευ του νοειν) sentiri nihil posse demonstrat » (*De solert. anim.*, p. 961, ed. cit.); deinde utrique illorum verborum sensum ita interpretantur, ut eundem dixisse putent, quae Epicharmus διανοιαν (iuxta Sext. Emp., loc. cit.) « per sensuum instrumenta, tanquam per quaedam foramina prospicere et se exerere »; νους (ex Plutarcho, l. laud. at iuxta lectionum plutarchiarum specimen per Dr. G. H. Mosen scriptum inter *Meletemata discipl. antiq.* opera Creuzeri, Pars alt., p. 54, Lips. 1817) ὁρᾷ καὶ νοῦς ἀκούει, τἄλλα δὲ κωφά καὶ τυφλά. Vid. p.150, not.4. Atqui licet apud philosophos peripateticos, eodem Empirico teste (*adv. Math.*, VII, § 229, p.416), hoc intersit inter διάνοιαν et νοῦν, ut διάνοια, *cogitatio*, potentiam, το δυνασται, significet, νοῦς, *intelligentia* actum ἐνέργειαν; nemo tamen negabit hanc *cogitationem* a sensi-

271. Hanc vero doctrinam ab inferis excitandam, novaque induendam sensismi forma inter recentes Humius, et Condillacus curarunt. Iam neminem fallit non potuisse Lockium una experientia innixum ad veram substantiae notionem adsurgere, atque illam definivisse « complexionem qualitatum, quas sensu percipimus, ignota ratione coexistentium [1] ». Quam quidem opinionem in primis confirmavit Humius, atque animae substantialitatem, si ita loqui fas est, iuxta illam explicare contendit. Etenim, eius sententia, idea nostri *ego*, ab impressione, quam res sensiles in animam efficiunt, est deducenda, et propemodum, vel plane potius ipsa impressio est. At, quoniam nulla quaelibet impressio est, quae ad momentum temporis durat, et una continenti motu succedit alteri, anima non una istarum sive impressionum, sive sensationum erit, sed complexio omnium phoenomenorum, quae circa ignotum subiectum incredibili celeritate versantur [2].

272. Neque dubitandum hoc idem docuisse Condillacum. Nam, ex eius sententia, 1° animus, seu *το ego* uniuscuiusque nostrum ex collectis sensationibus constat, quas vel actu experimur, vel memoria nobis suggerit; 2° animum se quis habere advertit, cum aliquid sentit, non tamen prima sensione impellente, et ciente, verum altera, quibus ad utrumque statum sui similem permanere videt, seque esse affirmat [3].

---

bus non distinctam ab ipsa anima non distingui: quoniam et pars *principalis* sit ipsius animae, et posita sit in superciliorum meditullio, (*Plut.* et *De plac. phil.* IV, 5, 23; Tert., *de Anim.*, c. XV). Denique Simplicius refert: « motus (ex Stratonis sententia) esse *τας ενεργειας* animalis . . . Ενεργεια . . . *ἡ νοησις της διανοιας* cogitatio intelligentiae » (Simp., *Phis.* fol. 225 a., ed. Ald). Ex quibus postremis cogitationem esse motum; vel si mavis sensum, atque eundem esse actum animae quisque ex se colliget.

[1]) Cf vol. II, *Ont.*, c. III, art. 1, p. 112.

[2]) *Tract. de nat. hum.* (angl.), vol. I, p. 361, 437, 438, ed. cit. Subiectum ignotum, de quo Humius loquitur, licet videatur substantia, utut ignota, tamen, ex sententia eiusdem, figmentum nostrae mentis est; quippe quia illud sibi effingit ex habitu invicem colligandi phoenomena, quae parumper permanere parent; seu ex habitu confingendi vinculum aliquod inter sibi invicem succedentes affectiones. Vid. *ibid.*, p. 340 sqq. Omnia ad Lockii sententiam loquitur. Cf *Ontol.*, loc. cit.

[3]) *Traitè des sensat.*, vol. I, p. 6. Sicut Humium, sic et Condillacum de cognitione substantiae sensisse certum est; at an eodem modo de existentia substantiae sive subiecti alicuius, super quo fluens sensationum unda fluctuat, nonnihil dubitatur. Verum quae de naturali inter proprietates absolutas vinculo docuit, nostrarum sensationum subiectum non tamquam substantiam, sed tanquam naturale inter illas vinculum ab ipso assignari satis manifesto persuadent.

273. Haec Condillachi doctrina, post Tracyum, Volney, aliosque eiusque propugnatores, iam fato suo functa, paucis abhinc annis, H. Iainei opera, ad vitam revocata est. Qui et methodum condillachianam summis laudibus complet, et ea de substantia τοῦ *ego* effert, quibus vix, aut ne vix quidem a sententia per Condillacum defensa differre putes [1]. Denique Hernestus Renan [2], quamvis in Heghelii schola stipendia mereat sua, non dubitat tamen pro sensismo arma ferre, quia conscientiam esse effectum virium cerebri inter se compositarum dicit, ob idque animum ipsum ab iisdem viribus inter se compositis effici docere videtur.

ARTICVLVS SECVNDVS

Animam a corpore distingui contra Materialistas mechanicos, et dynamicos ostenditur

274. Iam has de animae substantia sententias hoc ordine refellimus; nempe 1° expositis argumentis, quibus animam a corpore distingui contra Materialistas mechanicos ostenditur, eadem contra dynamicos defendimus; 2° substantialitatem, quam animae hoc modo vindicamus, non illam esse, quam tum veteres post Protagoram, tum recentes post Condillacum sensistae sibi confingunt, explicamus. Ad primum caput quod spectat, longum est omnia numerare argumenta; quare pauca sufficient, ex quibus intelligi possit, quantus hic fuerit materialistarum error.

275. Et quidem, corpus hoc, quo induimur, non externo pulsu agitari, sed motu suo, et interno cieri, uno verbo, vita frui omnes concedunt. Corpus autem, quod vivit, principium vitae a se distinctum habet. Ergo anima, vitae totius principium, a corpore differt. Si enim corpori vivendi principium ita a natura tributum di-

---

1) H Jaine, *Le philosoph. Franc. du XIX siècle*, p. 16, et 245, 2e ed. Paris 1860.

2) Hern. Renan de hac re data opera locutus non est; at a modo, quo conscientiae naturam explanavit, licuit nobis inferre animam ipsam velut ipsius cerebri *compositionem* ab eo traduci. De qua re videsis Janet, *La crise* etc, p. 63, et 65. Ceterum mirandum non est, si Renan, pantheista cum sit, omnibus concedentibus, nunc primum uti sensista, vel, ut melius dicamus, materialista in medium prodeat, nam novum illud materialismi genus, de quo supra sumus locuti, ab Heghelii Schola ortum suum duxit, patronosque est nactum, in primis Heghelianos, quorum scrinia studiose admodum compilat Renan.

catur, ut unum, et idem cum illo esset, non esset vivens a non vivente distinctum, atque ut ubique vivens erit, ita nusquam inanimum erit [1]. Quod argumentum illustrius ex eo fit, quod corpus nostrum *vivens* nominatur, non quia corpus est, sed quia tale aliquid in se habeat, ut corpore, et vita constare, atque a non vivente differre dicatur. Atqui in corpore vivente hoc tale aliquid est anima [2]. Itaque anima, principium vitae, cum corpore non confunditur [3].

276. Deinde nemo dubitat *compagem nostri corporis*, ut cum s. Augustino loquamur, *in nobis teneri, ne dissolvatur* [4], atque ea vitae opera a nobis exerceri, quae numquam in corporibus inanimis conspiciuntur, ut puta alendi vim, et augescendi, aliaque quam plura, quae non modo viventium, sed animalium perfectorum propria perhibentur. Sed fac animam esse ipsum corpus nostrum, vides unum corpus omnia haec conficere, et complere; quapropter illud, quod principio alieno indiget ut vivat, vitam efficiet, et quod ad dissolutionem ultro est proclive, ab ea seipsum impediet.

277. Adhaec, si animal se ipsum movet, unam partem motam habeat necesse est; moventem, non motam alteram; ea enim est potentiae, et actus natura, quae moventi seipsum conveniunt, ut partitas habeant inter se, et divisas partes moventis, et motae. Iam corpus est pars mota, anima autem est pars illa movens non mota [5], nam corpus inanime iners iacet, et *non movet*, *nisi motum*. Anima igitur aliud a nostro corpore sit oportet [6].

278. Denique illud est vel maximum, corpus omne in duas partes dividi, quarum una materia dicitur, alia forma; neque vero quem-

---

1) « Est autem, inquit s. Augustinus, animus vita quaedam: unde omne, quod animatum est, vivere; omne autem inanime . . . mortuum, id est vita privatum intelligitur »; *De imm. anim.*, c. 9, n. 16.

2) « Iam tu, ait idem sanctus Doctor, melior es; tibi dico, anima; quoniam tu vegetas molem corporis tui, praebens ei vitam, quod nullum corpus praestat corpori »; *Conf.*, lib. X, c. 6, n. 10. Et alibi: « Praesentia quippe animae tuae caro vivit, et quandiu in carne tua praesens est anima tua, necesse est, ut vivat caro tua. Est enim anima vita quaedam, qua vivit caro tua. . . Habet caro tua vitam, animam, qua vivit caro tua ; *Serm.* CLXI *De verbis Apost.* I *Cor. cap. VI*, c. 5 et 6, n. 6.

3) Cf s. Thom., I, q. LXXV, a. 1 c.

4) *Retract.* lib. I, c. II, n. 4. Cf p. 88, not. 2.

5) Anima est movens non motum, nam etsi ad motum sui mobilis moveatur, tamen non per se, sed per accidens movetur: « Est movens, quod non movetur per se, sed per accidens. . . et tale movens est anima. Est autem aliud movens, quod per se movetur, scilicet corpus »; I, q. LXXV, a. 1 ad 1. Cf vol. I, *Dynam.*, c. V, art. 1, p. 424-425.

6) *Contr. Gent.*, lib. II, c. 65, n. 4.

quam fugit non posse fieri, ut duo haec principia inter se distincta in unum, et idem evadant. Quae quidem cum constent, atque superius a nobis sint defensa, illud etiam perspicuum erit, corpus humanum forma, et materia, sive anima, et corpore conflari, neque illam in istud confundi [1].

279. Addi etiam poterit corpus, quemadmodum ipsi physiologi docent, per leges assimilationis, et excretionis, quoad particulas, ex quibus constat, sensim sine sensu commutari, adeo ut temporis fluxu prorsus renovetur. Si igitur anima, sive principium cogitandi non nisi ipsum corpus esset, principium vivendi in dies variari, ac tandem in aliud renovari in nobis deberet. Atqui unusquisque nostrum experitur principium vivendi constanter manere idem, ita ut nos, qui nunc vivimus, eosdem esse, qui antea viximus, consciamus. Ergo [2].

280. Quod si anima a corpore distinguitur, ipsam neque in temperamento, neque in harmonia corporis consistere consequitur [3]. Sane temperamentum ex primis qualitatibus ad symmetriam deductis exurgit. Iam functiones, quae ab anima oriuntur, altioris sunt conditionis, quam quae a primis qualitatibus proficiscuntur; ab his enim manant calefactio, refrigeratio, aliaeque huiusmodi; ab anima vero actus nutriendi, augendi, locomovendi, sentiendi, intelligendi; nemo autem nescius est posteriora haec munia excellentiora esse [4]. Ergo anima non in primis qualitatibus consistit, sed est alia praestantior, eminentiorque natura [5].

281. Praeterea anima humana cohibet motus insurgentes in appetitu sensitivo, moderaturque pravos affectus, ut in iis, qui se compescunt, patet. Hoc autem praestare nequit qualitatum turba, cum ab ea, ut a causa disponente, ac provocante, huiusmodi effectus

---

1) Cf s. Thom., *ibid.*, n. 1.

2) Cf Ploucquet, *Princip. subst. et phoen.*, c. 21, § 4.

3) « Salvo, s. Augustinus inquit, eo dumtaxat, ut vel corpus esse animam vel aliquam corpoream qualitatem, sive coaptationem, quam Graeci ἁρμονίαν vocant, non credam, nec, quolibet ista garriente, me crediturum esse confidam, adiuvante Deo mentem meam »; *De Gen. ad lit.*, lib. X, c. 21, n. 37. Et alibi : « Non est ergo temperatio corporis animus, sed vita est animus »; *De imm. anim.*, c. 10, n. 17.

4) Cf p. 82 sq, et vol. II, *Cosmol.*, c. III, art. I, p. 337 339; c. IV, art. I, p. 355 357.

5) « Ostensum est supra, quod operatio animae vegetabilis, et cognitio sensitiva excedit virtutem qualitatum activarum, et passivarum, et multo magis operatio intellectus. Complexio autem causatur ex qualitatibus activis, et passivis. Non potest igitur complexio esse principium operationum animae; unde impossibile est, quod aliqua anima sit complexio »; *Contr. Gent.*, lib. II, c. 63, n. I.

plerumque oriantur, ac pro earum intensione, et remissione varientur. Igitur anima non est convenientia primarum qualitatum, sive temperamentum [1].

282. Iisdem argumentis animam harmoniam esse non posse demonstratur. Sane, ex operationibus forma quaeque, et natura cognoscitur; promit enim sese illa, et manifestat operando. At affectus, et operationes animae non conveniunt harmoniae, neque ab ea proficisci possunt. Anima igitur harmonia non est. Quomodo namque harmonia principium fit nutritionis, accretionis, et procreationis? Quomodo sentiendi, et appetendi? Quomodo harmonia, cum ea non moveat, ex quibus constat, non enim chordas ipsa movet, sed musicus, ipsa vero ex earum motu potius, et pulsatione gignitur, movendi principium esse potest? Quo demum modo intelligendi, quae operatio ab omni est mortali conditione, ac qualitate prorsus aliena? [2]

---

1) « Anima regit corpus, et repugnat passionibus, quae complexionem sequuntur; ex complexione enim aliqui sunt magis aliis ad concupiscentias, vel iras apti; qui tamen magis ab eis abstinent, propter aliquid refraenans, ut patet in continentibus. Hoc autem non facit complexio. Non est igitur anima complexio »; *Contr. Gent.*, loc. cit. n. 4. Audiatur etiam Nemesius: « Temperatio non adversatur cupiditatibus corporis, sed adiuvat etiam. Ipsa enim est, quae movet, et incitat. Anima autem adversatur. Non est ergo anima temperatio » (*De nat. hom.*, c. 11, p. 21, ed. Fred. Matth., Halae Magdeburgicae, 1802). Et paulo post: « Aliud est, quod coercet, aliud, quod coercetur; aliud ergo temperamentum; aliud anima »; p. 22. Idem ferme argumentum ex eo, quod in operationibus intellectivis evenire experimur, sumpsit s. Augustinus: « Nisi forte vitam temperationem aliquam corporis, ut nonnulli opinati sunt, debemus credere. Quibus profecto numquam hoc visum esset, si ea, quae vere sunt et incommutabilia permanent, eodem animo a corporum consuetudine alienato atque purgato videre valuissent. Quis enim bene se inspiciens, non expertus est tanto se aliquid intellexisse sincerius, quanto removere, atque subducere intentionem mentis a corporis sensibus potuit? Quod si temperatio corporis esset animus, non utique id posset accidere. Non enim ea res, quae naturam propriam non haberet, neque substantia esset, sed in subiecto corpore tamquam color et forma inseparabiliter inesset, ullo modo se ab eodem corpore ad intelligibilia percipienda conaretur avertere, et in quantum id posset, in tantum illa posset intueri, eaque visione melior, et praestantior fieri. Nullo quippe modo forma, vel color, vel ipsa etiam corporis temperatio, quae certa commixtio est earum quatuor naturarum, quibus idem corpus subsistit, avertere se ab eo potest, in quo subiecto est inseparabiliter »; *De immort. anim.*, c. 10, n. 17.

2) « Haec positio (*animam esse harmoniam aut complexionem*) stare non potest nec quantum ad animam vegetabilem, cuius operationes oportet habere aliquod principium supergrediens, qualitates activas, et passivas,

283. Insuper corporis harmonia aut in elementis consideratur, et sanitas est, aut in homogeneis partibus, et robur, ac valentia dicitur, aut in heterogeneis, pulcritudoque appellatur, quorum contraria morbus, infirmitas, deformitas nuncupantur. Atqui anima nihil horum est, nec, inquam, sanitas, nec robur, nec pulcritudo, sed potius, ut s. Augustinus inquit, *ista*, *quae commemorata sunt*, *praesentia sui exhibet corpori* [1]. Harmonia igitur omnino non est.

284. Praeterea harmonia dicitur aut esse plurium compositio, aut eorum compositorum proportio, et velut relatio. Iam multae sunt partium corporis compositiones, et pluribus, ac diversis modis; alia, inquam, ex homogeneis partibus, alia ex heterogeneis, alia rursus in heterogeneis compositio manus, alia brachii, alia capitis, alia item cordis, etc. Quare, cum multae compositiones sint, tam multae erunt in uno vivente animae, si anima compositio sit. Atqui una in singulis est anima. Anima igitur corporis partium compositio non est [2].

285. Denique anima imperium habet in corpus [3], pugnat, dominatur, illi adversatur persaepe; harmonia non pugnat cum instrumento, fidibusque consonantibus. Harmonia modo intenditur, modo remittitur, et omnino suscipit magis, et minus, aliae namque fides aliis magis sunt consonantes; anima non item. Constante harmonia, offensio consonantiae non potest accidere, neque harmonia dissonantiam suscipit; anima non virtutis modo, sed et vitii velut dissonantiae capax est [4].

---

quae in nutriendo, et augendo se habent instrumentaliter tantum, ut probatur in II *De Anima*; complexio autem, et harmonia qualitates elementares non transcendunt. Similiter autem non potest stare quantum ad animam sensibilem, cuius operationes sunt in recipiendo species sine materia, cum tamen qualitates activae, et passivae ultra materiam se non extendant, utpote materiae dispositiones existentes. Multo autem minus potest stare quantum ad animam rationalem, cuius operationes sunt intelligere, et abstrahere species non solum a materia, sed ab omnibus conditionibus materialibus individuantibus, quod requiritur ad cognitionem universalis »; *Qq. dispp.*, q. un. *De Anim.*, a. 1 c. « Non habet (*corpus*), s. Augustinus aiebat, eam vim, ut formet aliquid spirituale »; *De Gen. ad litt.*, lib. XII, c. 20, n. 42.

1) *De mor. Eccl Cath.*, lib. I, c. 5, n. 7.

2) *Contr. Gent.*, lib. II, c. 64, n. 3.

3) « Ipse animus, ait s. Augustinus, imperat corpori facilius, quam sibi »; *De Civ. Dei*, lib. XIV, c. 23, n. 2.

4) A Nemesio haec exscripsimus: « Anima, ait ille, et adversatur corpori, et imperatoris locum obtinet, quod corpori imperet, et dominetur; harmonia vero neque praeest, neque dominatur; non est igitur harmonia anima. Deinde una harmonia magis, et minus harmonia est alia, quod remittatur, et intendatur, non quidem ratione harmoniae, fieri enim nequit, ut

286. His omnibus accedit, quod omne corpus mixtum harmoniam et complexionem habet; quocirca, si anima in harmonia, vel in complexione consisteret, omne corpus mixtum animatum dicendum foret [1].

287. Haec, cum per se clara, et perspicua sint, supervacaneum ducimus ex politiorum Philosophorum consensione confirmare. Cum materialistis Dynamicis potius decertandum nobis est, qui argumenta paullo ante allata ad ostendendum animam, utpote principium vitae corporis, ab ipso corpore distinguendam esse, nihili faciunt; siquidem vim, et virtutem tantam materiae attribuunt, qua composita substantialia fiant, quaque, cum nullo *rationis ente*, ut ipsi dicunt, opus sit, vitae opera omnia explicentur. Vnum, vel alterum producere par est.

288. Littreius, ut iam diximus, una methodo *positiva* animistas, sive spirituales fundere gloriatur, nec quidquam aliud est aliquando tandem, cur principium a corpore distinctum tam incredibile illi videatur, nisi quod experientia, qua una nititur, de anima nihil admodum nos doceat [2].

289. Verum vel sit methodus isthaec vera, ut nulla alia magis, non tamen experientia Littreium iuvat. Etenim primo et ipsa experientia docemur corpus nullum a seipso moveri; in corpore autem humano, ut ut affabre confecto, nihil est, per quod id ipsum non affirmemus. Nescimus vero quomodo isti, cum novam vim seipsum movendi in corpore sentiant, se pugnantia loqui non videant. Quid enim est tam pugnans, quam non modo principium motus habere, sed et seipsum movere, quod omnino ad motum ab alio impelli experientia discimus? An per novam vim, quam isti comminiscuntur, ambo haec componi posse putandum, ab alio moveri, et seipsum movere? Atqui omnino necesse est aliquid aut esse, aut non esse. Quocirca si corpus ab alio movetur, non potest esse et sibi ipsi causa motus [3]. Praeterea et ipsa experientia testatur corpora viventia

ratio magis, minusve dicatur ratio, sed propter aptationem. Si enim acuta vox cum gravi permixta remittantur, rationem quidem eamdem servant in vocum magnitudinibus, sed variatur harmonia ex aptatione, dum magis, minusve intenditur. Vna porro anima non est magis, minusve anima, quam alia; non est ergo harmonia anima. Ad haec in animam virtus cadit, et vitium; in harmoniam harmonia, et quod ei contrarium est, non cadit; non ergo anima harmonia »; *Ibid.*, p. 19-20.

1) Cf s. Thom., *Contr. Gent.*, loc.cit., n. 1, et Nemes., *ibid.* p. 20, et 21.

2) Cf loc. cit. p. 166, not. 4.

3) Ad hanc rem illud Nemesii facere videtur; « Omne corpus vel pulsu a-

numquam ab inanimis fuisse facta, et quamvis chymiae peritissimi in componendis corporibus, et dividendis summis contendant viribus, numquam tamen etiam nunc factum, ut ipsi sudantes profecerint hilum, si vitam inanimis dare voluerint [1]. At vero potuissent; nam quo pacto corpus fieri soleat, callent. Manifestum igitur est corpus non posse vi sua, et interna animari, et formari.

290. Ceterum speravit Littreius, se levi certamine cum animistis confligere, si illos ad experientiam excitasset; verum id non satis visum est Rob. Grovio, qui uno motu virtutem animae in corpore complere pertendit [2]. At nos miramur talium insolentiam philosophorum, qui naturae vires novisse, et perdidicisse testantur, se autem admodum inconsiderate haec de natura dicere non sentiunt. Etenim in primis, si motus est vis illa materiae, ex qua, tamquam ex causa, omnes corporum vires sunt explicandae, profecto motus ipse ex nulla alia causa, *secunda* saltem, sit oportet, siquidem primum agens aliorum est causa, sui ipsius nullam causam habet. Sed, ut non solum omnes philosophiae perstudiosi docent, verum etiam physici, qui rerum naturam experientia vident, motus est effectus, cuius causa est inquirenda, neutiquam aliorum causa. Itaque non erit motus, cuius opera putabimus omnium virium rationem reddendam. Quidquod si ista, quae Grovius contendit, vera sunt, ratio omnis vel ipsius physicae corruet? Quoniam licet insignes hac scientia viri opus hoc magnum arduum conentur essentiam *naturalium agentium* explicandi, atque summa ope nitantur, ut haec *physica agentia*, attractio universalis, calor, lux, magnetismus, etc. ad unum aliquid reducantur, quam rem adhuc molientes sunt, tamen ad unum omnes nunc sperant fore ut non quidem motus, sed certe haec una subtilis, et fluctuans massa motibus diversis agitata de lucis, caloris, magnetismi, aliorumque effectibus rationem demonstret. Tum enim, si Deo placet, causam sensilium effectuum hanc unam massam esse diversis qualitatibus praeditam, et externis motibus agitatam nosse possumus: prout lucem ipsam unam quidem, varios colores ex adversis corporibus depingentem videmus: Motum autem proprietatibus lucis, caloris, magnetismi vacantem effecta naturae progignere ratio non erit. Accedit, quod motus, de quo

---

gitatur externo, vel motu cietur interiore et suo: si externo, inanimum est: si interiore, animatum. Si ergo corpus anima est, ac agitatur aliunde, inanimata est; sin a se movetur animata. Vtrumque autem absurdum est, et animatam, et inanimatam animam dicere. Non ergo corpus anima est »; *Op. cit.*, *ibid.* p. 16, ed. cit.

[1]) Cf vol. II, *Cosmol.*, c. III, a. 1, p. 338.

[2]) Cf Tissot, *L' Animisme* etc., liv. I, c. I, p. 39 sqq, ed. cit.

Grovius loquitur, satis comperta res sit, ac omnibus nota; agens vero illud, in quo tantopere laborant, adhuc ignorare se dicunt physici; licet qua lege tam diversa inter se effecta temperentur et invenisse, et certo scire testentur.

291. Satis haec sint speciminis gratia. Illud interim in universum ad materialismi huius aciem hebetandam observasse iuverit, quod etsi portentum illud assumatur, materiae essentiam in vi activa quadam positam esse, haec tamen actiones illas, quae vitales dicuntur, numquam efficere poterit. Sane, « quod effectus aliquis non subsit potentiae alicuius agentis, potest ex tribus contingere. Vno modo per hoc, quod non habet cum agente affinitatem, vel similitudinem; agens enim omne agit sibi simile aliquo modo... Alio modo propter excellentiam effectus, qui transcendit proportionem virtutis activae... Tertio modo propter materiam determinatam ad effectum, in quam agens agere non potest [1] ». At 1° actiones vitales nullam cum materia similitudinem habent, viventia enim, quemadmodum alibi nobis ostensum est [2], a non viventibus multum distant. 2° Si actiones vitales, uti etiam demonstravimus [3], per principium vitale organis corporis insitum explicari nequeunt, ipsas materiae vi longius praestare dicendum est. 3° Subiectum, in quo perficiuntur actiones vitales, est ipsum vivens; siquidem ad genus actionum immanentium illae spectant [4]; dum e contrario materia non in seipsam, sed in aliud extra se dumtaxat vim suam exercere potest [5].

292. Ad cuius rei maiorem explanationem mente recolamus oportet materiam ad aliquam actionum speciem determinari: « Res corporales habent determinatas actiones [6] »; siquidem « corpora non operantur, nisi naturaliter [7] »; natura autem determinata est ad unum [8];

---

1) *Contr. Gent.*, lib. II, c. 22, n. 5.

2) Vol. II, *Cosmol.*, c. I, art. 1, p. 230. — 3) Pag. 81 sqq.

4) « Est autem duplex operatio. Quaedam quidem transiens ab operante in aliquid extrinsecum, sicut calefactio ab igne in lignum; et haec quidem operatio non est perfectio operantis, sed operati; non enim aliquid acquiritur igni ex hoc, quod est calefaciens, sed calefacto acquiritur calor. Alia vero est operatio non transiens in aliquid extrinsecum, sed manens in ipso operante . . . Hae autem operationes sunt perfectiones operantis. . . Primum autem operationum genus commune est viventibus, et non viventibus ; sed secundum operationum genus est proprium viventium »; *Qq. dispp.*, *De Pot.*, q. X, a. 1 c.

5) « Corpus agit, secundum quod est actu, in aliud corpus, secundum quod est in potentia »; I, q. CXV, c. 1 c.

6) I, q. CX, a. 1 ad 1.

7) *Contr. Gent.*, lib. III, c. 102.— 8) I, q. XLI, a. 2 c.

quocirca si activa materiae vis ita evolvi sumatur, ut sicut naturae mortuae, ita naturae viventis actiones exerat, illud admittendum foret absurdum, utrasque illas actiones eiusdem esse speciei. Itaque etiamsi concedatur materiam nihil aliud esse, quam vim per seipsam, seu sponte sua activam, illa tamen nihilominus essentia sua et differt ab anima, et animae actus efficere nequit.

ARTICVLVS TERTIVS

Substantialitas animae contra Sensistas vindicatur

293. Quod attinet ad alterum huius disputationis argumentum, rationis momenta, quae animam cum corpore confundendam non esse evincunt, eam substantiam esse simul ostendunt [1]. Sane, anima, uti cum s. Augustino diximus, in re viventi contrarias qualitates ad concentum redactas conservat, et repugnantes organorum affectiones, ne se mutuo perimant, rata lege cohibet, et denique tam diversa munia tanto ordine, et consensu administrat; atqui ea forma, cuius merito, ac beneficio haec omnia perficiuntur, accidentalis esse non potest, sed substantialis, cum alicuius accidentis tanta efficacia esse nequeat, tantumque imperium in membrorum rei viventis, et contrariarum qualitatum quasi rempublicam. Ergo. Adhaec, viventia sunt quidem substantiae: « Vivum non est praedicatum accidentale, sed substantiale [2] » immo, ut s. Bonaventura inquit, « nobilior est substantia vivens substantia, quae caret vita simpliciter [3] »; et, aiente s. Anselmo, « Omnis intellectus iudicat naturas quolibet modo viventes praestare non viventibus [4] ». Si igitur ea, quae vivunt, per animam vivunt, haec profecto non accidens, sed substantia est.

294. Accedit quod « est commune omni accidenti, quod non sit de essentia rei, et ita non cadit in definitione rei; unde de re intelligimus quod quid est absque hoc, quod intelligimus aliquid accidentium eius [5] ». Iam anima ad essentiam viventis ita pertinet, ut vivens idem prorsus ac animatum sit; unde ipsa *primum principium vitae* est; quin immo « vivificare licet per modum actionis dicatur, non tamen est in genere actionis, cum sit actus primus, magis quam

---

1) « Anima, inquit s. Anselmus, pro specie substantiae accipitur »; *De Fide Trinitatis*, c. 3, p. 43, ed. cit.
2) I, q. XVIII, a. 2 c.
3) *In lib. III Sent.*, Dist. XXI, a. 11, q. 3 *ad arg.*
4) *Monol.*, c. 31, p. 16, ed. cit.
5) *Qq. dispp.*, *De Anim.*, a. 12 ad 7.

secundus [1] ». Ergo Ad quam rem ita argumentabatur Nemesius: « Neque (anima) de iis est, quorum, ut ita dicam, esse in alio est positum. Haec enim adveniunt, et recedunt, sine subiecti interitu; at anima dum seiungitur, corpus prorsus extinguitur [2].

295. Porro veterum, recentiumque sensistarum, qui animae substantialitatem inficiantur, pronuntiata abnormia, et lubrica sunt. Quod attinet ad veteres, satis sit haec mente repetere: 1° Placitum illud omnia in perenni fluxu versari, seu continenter fieri, idem ac nihil esse significat; etenim, « quod fit, non est; quia quamdiu durat motus, aliquid fit, et non est [3] ». 2° Notio mutationis vera significatione acceptae aliquid, quod adhuc idem manet, ac proinde aliquid substantiale, quin excludat, expostulat: « De ratione mutationis est, quod aliquid idem se habeat aliter nunc, et prius [4] »; siquidem « in omni mutatione, vel motu oportet esse aliquid aliter se habens nunc, quam prius; hoc enim ipsum nomen mutationis ostendit [5] ». 3° Cum, uti alibi ostendimus [6], mens nostra non sit mensura rerum, hae esse, aut non esse dicendae haud sunt, prout mens nostra iudicat esse illas, aut non esse. Hinc s. Augustinus verum esse docuit non iam *id, quod nobis videtur*, quemadmodum Sophistis placuit, sed *id, quod est*: « Omnia vera sunt, in quantum sunt, nec quidquam est falsitas, nisi cum putaretur esse quod non est [7] ». Et alibi: « Cui saltem illud manifestum est, falsitatem esse, quia id putatur esse, quod non est, intelligit eam esse veritatem, quae ostendit id quod est [8] ». 4° Si quod non sentitur, nihil est, anima, quae sensatio esse dicitur, nihil esset; sensatio enim non aliquid est,

---

1) *Qq. dispp.*, *De Pot.*, q. II, a. 1 ad 6.

2) *Op. cit.*, ibid., p. 32.

3) *Contr. Gent.*, lib. II, c. 17, n. 3.

4) I, q. XLV, a. 2 ad 2. « Omne, quod movetur, ait *ibid.* q. IX, a. 1 c., quantum ad aliquid manet, et quantum ad aliquid transit ». Idipsum s. Augustinus docuit: « Nec ipsa corruptio remanebit, nulla ubi esse possit subsistente natura »; *Enchir.*, c. 12, n. 4. Et c. 14: « Non modo ubi consisteret, sed unde oriretur corruptio, non haberet, nisi esset quod corrumperetur, quoniam nihil aliud est corruptio, quam boni exterminatio ».

5) *Contr. Gent.*, lib. II, c. 12, n. 3.

6) Cf vol. I, *Criteriol.*, c. un., art. 6, p. 613, et vol. II, *Ontol.*, c. II, art. 8, p. 80.

7) *Confess.*, lib. VII, c. 15, n. 21.

8) *De vera relig.*, c. 36. Alibi etiam ita inquit: « A. Verum est quod ita se habet, ut cognitori videtur, si velit, possitque cognoscere. R. Non erit igitur verum quod nemo potest cognoscere? Deinde, si falsum est quod aliter, quam est, videtur; quid, si alteri videatur hic lapis, lapis; alteri lignum? eadem res et falsa, et vera erit? » *Solil.*, lib. II, c. 5, n. 8.

quod sensibus percipitur. 5° Denique, sensatio, cum sit affectio animae, subiectum, quod illa afficitur, nempe substantiam, expostulat.

296. Quantum autem recentium sensistarum sententia a vero abhorreat, ostendimus in *Ontologia* [1]. Argumentis, quae ibi retulimus, haec adiicere praestat: 1° Nos interna experientia constanter affectiones nostras distinguimus a nobis, qui illas experimur. Revera quisquis nostrum sentit se immotum manere inter affectiones, quae modo ad nos accedunt, mox recedunt, deinceps ad nos revertuntur. Mens nostra has contemplatur, aliasque cum aliis confert. Quae omnia, aliaque huiusmodi, nisi praeter qualitates, et phaenomena esset in nobis substantia, in qua haec insint, certe intelligi, et explicari nequirent [2]. 2° Affectionum collectio similitudinem inter eas expostulat, atque spiritum, qui illam similitudinem perspicit, ex eaque collectionem conficit. Iam nulla similitudo inter animi affectiones, quae aliae aliis sibi succedunt, existit; atque si animus, totus quantus est, ex unis affectionibus suis constat, deest spiritus, qui collectionem ex pluribus rebus similibus conficit. 3° Permultae ex hisce affectionibus ab ipsa anima in se gignuntur; ac ideo si anima in iis consisteret, ipsa se ipsam gigneret, id quod, ut saepe adnotavimus, perabsurdum est.

ARTICVLVS QVARTVS

Quaenam substantia anima humana sit, explicatur

297. Postquam vidimus animam humanam in genere substantiae collocandam esse, quaenam huius substantiae essentia sit, investigare nobis opus est. Ad quam rem quid sit anima in communi, explicare in antecessum iuvabit.

298. Aristoteles duplicem de anima tradidit definitionem [3]. Prima ita se habet: *Anima est actus primus corporis physici organici potentia vitam habentis.* Qua in definitione voces illae *actus primus* animam esse formam substantialem, ac proinde a formis accidentalibus differre designant [4]; actus enim, sive forma accidentalis, quippe qui substantialem exposcit, primus esse nequit [5].

---

[1]) C. III, art. 1, p. 112 sqq vol. II.

[2]) Vid. Merian, *Sur le phénomènisme de Hume*, *Mémoires de l' Acad. de Berlin*, an. 1792-1793; Royer Collard, *Fragmens* inter *Opp*. Reidii, t. IV, p. 385, ed. cit.

[3]) *De Anim.*, lib. II, c. 1, et 2.

[4]) Cf vol. II, *Cosmol.*, c. I, art. 5, p. 258.

[5]) Monente Aquinate, illa vox *primus* non solum distinctionem ab actu

299. Illa autem verba, *corporis physici organici*, ita accipienda sunt, ut per ipsam animam *corpus physicum organicum* constituatur; ita ut in hac definitione forma per effectum formalem, quem in proprio subiecto producit, explicetur : « In definitionibus formarum aliquando ponitur subiectum ut informe, sicut cum dicitur motus, actus entis in potentia; aliquando ponitur subiectum formatum, sicut cum dicitur motus est actus mobilis, lumen est actus lucidi. Et hoc modo dicitur anima actus corporis organici physici, quia anima facit ipsum corpus organicum, sicut lumen facit aliquid esse lucidum [1] ». Ceterum, monente Ioanne a s. Thoma, potest etiam explicari « formalius illa particula *corporis* non pro materia prima nuda, sed formata gradu corporeitatis, quia licet anima informet immediate materiam, dando illi gradus omnes, neque enim in uno composito dantur plures formae substantiales pro pluribus gradibus; tamen anima, in quantum anima, idest secundum gradum animae, necessario supponit gradum *corporis* in materia, non quidem praestitum ab alia forma, sed a se constitutum, praesuppositum tamen ad gradum animae. In praesenti autem definitur anima secundum formalem rationem gradus animae, et ideo potius dicitur *actus corporis*, quam actus materiae, quia sumitur anima formaliter ut exercet gradum animae, non ut praebet gradum corporis [2] ». Quod iam s. Thomas docuit: « Dicendum, quod cum forma perfectissima det omnia, quae dant formae imperfectiores, et adhuc amplius; materia prout ab ea perficitur eo modo perfectionis, quo perficitur a formis imperfectioribus, consideratur ut materia propria etiam illiusmodi perfectionis, quam addit perfectior forma super alias; ita tamen quod non intelligatur haec distinctio in formis secundum essentiam, sed solum secundum intelligibilem rationem. Sic ergo ipsa materia secundum quod intelligitur ut perfecta in esse corporeo susceptivo vitae, est proprium subiectum animae [3] ».

300. Denique quoad postrema illa verba, *potentia vitam habentis*, illud, quod alibi adnotavimus, repetendum est, vitam nempe duo-

---

secundo, sed etiam separabilitatem ab eo designat. Viventia enim a suis operationibus possunt ab intrinseco absistere; dum e contrario aliae formae actum secundum per se, et ab intrinseco intermittere non possunt, nisi impediantur: « Sciendum quod Philosophus animam esse actum primum dicit non solum ut distinguat animam ab actu secundo, qui est operatio, sed etiam ut distinguat eam a formis, quae semper habent suam actionem, nisi impediantur »; *In lib. II De Anim.*, lect. I.

1) *Qq. dispp.*, q. un. *De Anim.*, a. 1 ad 15.

2) *Op. cit.*, Pars III, q. I, art. 1, p. 735, ed. cit.

3) *Qq. dispp.*, qu. un. *De sp. cr.*, a. 3 ad 2.

bus modis considerari posse, hoc est, vel *in actu primo*, prout ipsum *esse* viventis denotat, vel *in actu secundo*, prout denotat viventis operationem [1]. Iam in prolata definitione vox *vita* secundo modo accipitur, atque significatur animam, cum sit actus primus corporis organici, efficere ut ipsum ad vitales operationes edendas potentiam habeat: « Dicitur, quod anima est actus corporis etc., quia per animam et est corpus, et est organicum, et est potentia vitam habens. Sed actus primus dicitur respectu actus secundi, qui est operatio. Talis enim potentia est non abiiciens, idest non excludens animam [2] ».

301. Animam autem posteriori modo Aristoteles definivit, *id*, *quo vivimus*, *sentimus*, *movemur*, *et intelligimus primo*. Quae quidem definitio priorem magis explicat, simulque demonstrat. Sane anima cum dicatur *principium quo*, forma, seu principium intrinsecum esse significatur, extrinseca enim principia non sunt id, *quo* aliquid in *esse* constituitur. Illa autem vox *primo* animam principium substantiale, et radicale esse indicat; namque potentiae instrumenta quidem operandi, et vivendi sunt, non autem id, quo primo operamur, et vivimus. Denique reliqua verba quidquid ad animam per gradus, et officia sua pertinet, explicant [3]; atque non illud sibi volunt, omnes eas operationes simul sumtas cuilibet animae convenire, sed ubicumque illae operationes vel seorsim, vel simul inveniuntur, earum

---

1) Cf vol. II, *Cosmol.*, c. I, art. 1, p. 229.

2) I, q. LXXVI, a. 4 ad 1. « Potest etiam, inquit laudatus Ioannes a s. Thoma, intelligi illa particula *potentia vitam habentis* de potentia proxima ordinata ad ipsam vitam substantialem, quae est anima in actu primo, et non solum ad operationem in actu secundo. Et ita per hanc particulam explicatur quale debeat esse corpus organicum, non sicut cadaver, quod est corpus mortuum, nec sicut embrio, quod solum remote est dispositum ad recipiendam animam, sed in potentia proxima vitam habens, id est organizatum cum dispositione proxima ad recipiendam formam vitalem »; loc. cit., p. 736.

3) Hi viventium gradus ita a D. Thoma explicantur: « Quaedam viventia sunt, in quibus est tantum vegetativum; sicut in plantis. Quaedam vero, in quibus cum vegetativo est etiam sensitivum, non tamen motivum secundum locum; sicut sunt immobilia animalia, ut conchilia. Quaedam vero sunt, quae supra hoc habent motivum secundum locum; ut perfecta animalia, quae multis indigent ad suam vitam. Et ideo indigent motu, ut vitae necessaria procul posita quaerere possint. Quaedam vero viventia sunt, in quibus cum his est intellectivum, scilicet in hominibus »; I, q. LXXVIII, a. 1 c. Quocirca nomen *vivendi*, quod in hac definitione animae adhibetur, non quidem vitam abstracte, et communiter acceptam, sed gradum vegetandi, qui commune nomen vitae habet, designat: « Vivere refert Aristoteles ad principium vegetativum, quia prius dixerat quod vivere propter hoc principium inest omnibus viventibus »; *In lib. II De Anim.*, lect. IV. Praeterea in allata definitione operatio appetitiva praetermittitur, tum quia mo-

principium esse animam [1]; nempe animam esse principium vivendi, ubicumque vita quacumque ratione deprehendatur; id quod tum in animam communiter acceptam, tum in singulas animae species quadrat.

302. Haec autem altera definitio priorem non solum explicat, sed etiam demonstrat. Etenim ipsum munus, seu officium animae, ut radix suarum operationum est, assumitur ad ostendendum quod cui tale munus convenit, etiam convenit esse actum primum corporis. Huiusmodi syllogismum s. Thomas his verbis complectitur: « Duorum, quorum utroque dicitur aliquid esse, aut operari, unum scilicet quod est primum, est forma, et aliud, quasi materia; sed anima est primum, quo vivimus, licet anima, et corpore vivamus; ergo anima est forma respectu corporis viventis, seu organici, quae fuit definitio animae supra posita [2] »; hoc est, quoniam forma est primum, quo aliquid dicitur tale, et primum, quo dicimur vivere, et sentire, est anima, id quod in altera definitione traditur, primam definitionem, qua anima actus primus corporis exhibetur, cum veritate consentire infertur.

303. Porro inter ea, quae sunt actus primus corporis, animam rationalem recensendas esse, hoc pacto evincitur. Quoniam operationes animae eae sunt, quae a principio operanti insito oriuntur, diversae animarum species ex diversa ratione distinguendae sunt, qua operationes huiusmodi excedunt operationes naturae corporeae, quae a principio extrinseco proficiscuntur. Atqui operationes, quarum principium operanti insitum est, vel per organum corporeum, et virtute corporeae qualitatis exercentur, vel per organum corporeum, non tamen per aliquam corpoream qualitatem, vel neque etiam per organum corporeum. Ergo sicuti admittenda est anima vegetativa, ad quam prima, et anima sensitiva, ad quam altera operationum species spectat; ita etiam anima intellectiva, per quam operationes exercentur, quae sine corporis organo fiunt [3].

---

tus progressivus ad id, quod appetitur, consequendum ordinatur, et illa per istum tamquam per effectum notiorem melius nobis innotescit; tum quia « appetitivum non constituit aliquem gradum viventium; quia in quibuscumque est sensus, est etiam appetitus »; *Loc. cit.*

1) Rationem, ob quam huiusmodi principium appellatur *anima*, tradidimus in *Cosmol.*, c. I, art. 1, p. 229 vol. II.

2) *In lib. II De Anim.*, lect. IV.

3) I, q. LXXVIII, a. 1 c. Nemini negotium facessat, quod cum tria sint animarum genera, quatuor, uti paulo ante diximus, assignantur gradus viventium. Etenim dispari ratione de animarum generibus, et de viventium gradibus disserendum est; siquidem animarum genera ex diverso genere

304. Praeterea, quoniam in quolibet motu tria consideranda sunt, scilicet executio, forma, secundum quam producitur, et finis, propter quem fit, illa, quae ab anima informantur, triplici ratione seipsa movere possunt, nempe vel dumtaxat *quantum ad executionem motus*, ita ut *forma, per quam agunt, et finis, per quem agunt, determinentur eis a natura*, vel movent seipsa non solum *habito respectu ad executionem motus*, *sed etiam quantum ad formam*, *quae est principium motus, quam per se acquirunt*, ita tamen ut *non per seipsa praestituant sibi finem suae operationis*, *vel sui motus*, *sed sit eis inditus a natura*, *cuius instinctu ad aliquid agendum moventur per formam sensu apprehensam*, vel movent seipsa *etiam habito respectu ad finem*, *quem sibi praestituunt*. Atqui praestituere sibi finem *non fit nisi per rationem*, *et intellectum*, *cuius est cognoscere proportionem finis*, *et eius*, *quod est ad finem, et unum ordinare in alterum*. Ergo agnoscenda est forma substantialis corporis, quae principium vitae intellectivae sit [1].

305. Vicissim principium vitae intellectivae admittendum est, quod sit forma substantialis corporis. Re quidem vera, « perfectio universi exigit, ut diversi gradus in rebus sint [2] ». Atqui *in substantiis intellectualibus ordo graduum diversarum specierum attenditur secundum comparationem ad primum Agens*, *quod est perfectissimum; ita ut prima species in eis sit perfectior secunda*, *utpote similior primo Agenti*, *et secunda diminuatur a perfectione primae*, *et sic deinceps*, *usque ad ultimam earum* [3]. Ergo *admittendae sunt* substantiae intellectuales, quarum aliquae magis, aliae minus a Summi Principii summa perfectione distant [4]. Iam summa Primi Princi-

---

operationum, quibus aliquid seipsum movet, sumuntur; gradus autem vivendi ex maiori, vel minori perfectione, qua idem viventium genus seipsum movet (Cf s. Thom., I, q. XVIII, a. 3 c.). Iam ex iis viventibus, quae sentientia dicuntur, quaedam sunt, quae licet tactu polleant, et sese moveant motu *dilatationis*, et *constrictionis*, tamen ceteris sensibus destituuntur, ob idque etiam motu progressivo, cum obiecta sibi remota appetere nequeant (cf vol. II, *Cosmol.*, c. IV, art. 2, p. 363, et c. V, art. 5, p. 393, not. 2); alia autem sensibus, quibus res a se remotas apprehendunt, ornantur, et ideo facultate etiam pollere debent, qua de loco in locum se movere possint, ut illa obiecta, quae percipiunt, et appetunt, assequantur. Quare in eodem genere viventis sensitivi duo distinguendi sunt gradus, imperfectus quidem, et infimus, nempe *sensitivus*, atque perfectus, nempe *locomotivus*.

[1]) I, q. XVIII, a. 3 c. — [2]) I, q. LXXXIX, a. 1 c.

[3]) *Qq. dispp.*, q. un. *De Anim.*, a. 7 c.

[4]) « In omnibus substantiis intellectualibus invenitur virtus intellectiva per influentiam Divini Luminis; quod quidem in primo principio est unum et

pii perfectio *in hoc consistit, quod in uno simplici habet omnimodam bonitatem, et perfectionem.* Ergo substantia intellectualis, *quae est primo Agenti propinquior, in sua natura simplici perfectam habet bonitatem suam, et minus indiget inhaerentibus formis ad sui completionem, ac ultima, quae magis distat a primo principio, in sui natura non habet perfectiones intelligibiles, sed est in potentia ad intelligibilia; unde ad propriam operationem indiget ut fiat in actu formarum intelligibilium, acquirendo eas per sensitivas potentias a rebus exterioribus.* Atqui *operatio sensus fit per organum corporale ex ipsa conditione suae naturae.* Ergo *ultimae inter species substantiarum intellectualium competit ut corpori uniatur* [1].

306. Iamvero haec duo, esse principium intellectivum et simul formam substantialem corporis, essentiam animae humanae constituunt. Et sane, essentia rei illud significare debet, quod res cum aliis commune habet, atque illud, quo ipsa ab aliis discriminatur. Iam anima humana, quemadmodum demonstratum nobis est, licet sit intellectiva, tamen est forma substantialis corporis, ac proinde substantia, quae per se, et naturaliter ad coniunctionem cum corpore ordinem habet [2]. Hanc ob rationem ipsa cum aliis animarum speciebus consentit, quatenus suum *esse* corpori communicat, illudque vivificat, et informat; atque ab iis distinguitur, quatenus est principium intellectivum. Rursus differt a substantiis intellectualibus, quae *separatae*, sive *Angeli* dicuntur [3], ex eo quod ad coniunctionem cum corpore ordinem habet; et cum eis consentit in eo, quod principium intellectivum est; nam animae humanae, ex eo quod intellectiva est, illud, ut mox ostendemus, convenit, non habere *esse concretum in materia* [4], ac proinde a corpore separatam subsistere posse [5].

---

simplex; et quanto magis creaturae intellectuales distant a primo Principio, tanto magis dividitur illud lumen, et diversificatur, sicut accidit in lineis a centro egredientibus »; I, *loc. cit.*

[1]) *Qq. dispp.*, loc. cit. « Oportet, ait etiam, ponere multa media, per quae deveniatur a summa Simplicitate Divina ad corpoream multiplicitatem; quorum mediorum aliqua sunt substantiae incorporeae corporibus non unitae, aliqua vero substantiae incorporeae corporibus unitae » ; *Op. cit.*, q. un. *De sp. cr.*, a. 5 c.

[2]) Cf p. 6 sqq. « Secundum se convenit animae corpori uniri »; I, q. LXXVI, a. 1 ad 6, et *ibid.* (q. LXXV, a. 7 ad 3): « Anima ex natura suae essentiae habet quod corpori sit unibilis »; quare, « si anima non esset corpori unibilis, tunc esset alterius naturae »; *In lib. II Sent.*, Dist. I, q. II, a. 4 ad 1.

[3]) Harum substantiarum existentiam demonstravimus vol. I, *Ideal.*, c. III, art. 3, p. 536-537.

[4]) Cf p. 44. « Forma suum esse materiae dat, quamvis aliae formae non possunt subsistere in illo esse, sicut potest anima »; *In lib. II Sent.*, loc. cit. ad 2. — [5]) Cf s. Thom., *In lib. II Sent.*, Dist. XVII, q. II, a. 2 ad 5.

307. Itaque animae humanae definitio est: *Corporis organici actus primus vitam rationalem in potentia habens*; vel, *id, quo intelligimus primo*, ac proinde quo etiam sentimus, et vivimus; nam cum illa corporis forma, quae principium intelligendi est, ceteris vitae gradibus praestantior sit, illos, uti ostendimus [1], in se complectitur, ita ut sit simul principium vegetativum, sensitivum, intellectivum. Quam animae humanae definitionem s. Augustinus etiam tradit, inquiens: « Si definiri tibi animum vis, et ideo quaeris, quid sit animus, facile respondeo. Nam mihi videtur esse substantia quaedam rationis particeps, regendo corpori accommodata [2] ».

308. Cum haec sit animae humanae essentia, duo facile perspiciuntur. Primum consequitur ex eo, quod anima humana est forma corporis, ita tamen ut intellectiva sit, atque illud est, quod *animae intellectivae substantia*, etsi sit *vegetabilis*, et *sensibilis* [3], tamen non solum secundum propriam rationem, nempe secundum quod intellectiva est, sed etiam secundum quod vegetativa, et sentiens est, ab anima plantae, et animantis bruti differt. Etenim vegetativum, et sensitivum ex coniunctione cum anima rationali contrahuntur, et intrinsece, sive essentialiter perficiuntur. Id magis perspicuum ex eo fit, quod « quaelibet creatura habet esse finitum, et determinatum; unde essentia superioris creaturae, etsi habeat quamdam similitudinem inferioris creaturae, prout communicant in aliquo genere, non tamen complete habet similitudinem illius; quia determinatur ad aliquam speciem, praeter quam est species inferioris creaturae [4] ». Inde vides 1° animam rationalem, ut alibi adnotavimus, in se complecti *vegetativum, et sensitivum virtualiter* [5], non quidem eo modo, quo sol virtualiter calorem continet, sed perfectiori et ampliori modo, sicut figura perfectior imperfectiorem, et numerus maior minorem [6]; 2° differentiam, quae inter animam rationalem etiam prout vegetans, et sentiens est, et animam plantae, et animantis bruti intercedit, ad earum essentiam, sive speciem spectare: « Quamvis homo, et

---

[1]) P. 138-139.

[2]) *De quant. an*, c. 13, n. 22. Cf sanctus Damasc., *De Fide Orthodoxa*, lib. II, c. 12, p. 178, 179, ed. cit.

[3]) *Qq. dispp.*, q. un. *De sp. cr.*, a. 11 c.

[4]) I, q. LXXXIV, a. 2 ad 3.

[5]) « Quod est inferioris, praeexistit perfectius in superiori »; I, q. LXXVI, a. 5 c.

[6]) « Vnumquodque melius esse habet, cum suo digniori unitur, quam cum per se existit, sicut anima sensibilis nobilius esse habet in homine, quam in aliis animalibus, in quibus est forma principalis, non tamen in homine »; *Contr. Gent.*, lib. IV, c. 49, n. 8.

equus in hoc conveniant, quod est sensibile, non tamen oportet quod anima sensibilis sit unius rationis in homine, et equo, quia homo et equus non sunt unum animal in specie; unde in homine anima sensibilis est multo nobilior, quam in aliis animalibus quantum ad principales actus, ut patet in actibus interiorum sensuum, et in operatione tactus, qui est principalis sensus, in omni enim toto potestativo potentia inferior superiori coniuncta perfectior invenitur, ut potestas Praepositi multo excellentior est in Rege [1]». Et alibi: « Etsi anima sensitiva in homine, et bruto conveniant secundum generis rationem, differunt tamen specie, sicut et ea, quorum sunt formae; sicut enim animal, quod est homo, ab aliis animalibus specie differt per hoc, quod est rationale; ita anima sensitiva hominis ab anima sensitiva bruti specie differt per hoc quod est etiam intellectiva [2] ».

309. Alterum vicissim consequitur ex eo, quod anima humana est intellectiva, ita tamen ut corporis forma simul sit, atque illud est, quod ipsa inter substantias intellectuales *infima* iure appellatur; nam, ut paulo ante diximus, non nisi infimae inter substantias intellectuales, ut formae substantiales corporis sint, expostulant: « Cum natura angelica sit sublimior, et propinquior, acquiritur sibi esse altius, in cuius participationem nullo modo corpus adduci potest, ac per hoc nec Angelus forma corporis esse potest; sed animae acquiritur esse inferius, et minus nobile, in quo corpus sibi unitur, ut unum sit animae esse, et corporis, quod est esse coniuncti [3] ». Quocirca « manifestum est inter substantias intellectuales secundum naturae ordinem infimas esse naturas humanas [4] ». Eamdem ob rationem anima humana *natura intellectualis obumbrata* [5] appellatur; non enim per simplicem intuitionem, quemadmodum Angeli, sed per discursum ad rerum cognitionem pervenit, quod quidem ex imperfectione vis intellectivae, quae propria eius est, repetendum

---

1) *In lib. II Sent.*, Dist. XVIII, q. II, a. 3 ad 4.

2) *Contr. Gent.*, lib. II, c. 89. Cf *Qq. dispp.*, *De Pot.*, q. III, a. 11 ad 1. E re est hic adnotare quod licet gradus imperfectior, et communior ex coniunctione ad perfectiorem intrinsece perficiatur; tamen non est necesse, ut in omnibus potentiis et perfectionibus intrinsece immutetur, et specifice distinguatur. E. g., in planta, et in animali vis augmentativa specie haud differt, quia in utroque respicit idem obiectum, scilicet quantitatem, ut augendam; generativa autem differt, siquidem circa diversam naturam generandam versatur.

3) *In lib. II Sent.*, Dist. XVII, q. II, a. 2 ad 5.—4) I, q. LXXXIX, a. I c.

5) *In lib. I Sent.*, Dist. III, q. IV, a. 1 ad 4. Alibi ait animam non habere intellectum *ut naturam propriam, sed per quamdam participationem*; *Op. cit.*, lib. II, Dist. III, q. I, a. 6 ad 2.

est[1]. Quapropter potius *rationalis*, quam *intellectualis* nomen habet[2].

310. Ex eo autem, quod anima humana infimum inter substantias intellectuales locum tenet, aliud, praeter ipsa, quae iam attulimus[3], argumentum praesto nobis est, quo illam formam substantialem corporis esse oportere perbelle ostenditur. En quomodo argumentum hoc s. Thomas exhibet: « Est autem ex superius disputatis quaestionibus manifestum, quod ideo naturale est animae humanae corpori uniri, quia cum sit infima in ordine intellectualium substantiarum, sicut materia prima est infima in ordine rerum sensibilium, non habet anima humana intelligibiles species sibi naturaliter inditas, quibus in operationem propriam exire possit, quae est intelligere, sicut habent superiores substantiae intellectuales, sed est in potentia ad eas, cum sit sicut tabula rasa, in qua nihil est scriptum. Vnde oportet quod species intelligibiles a rebus exterioribus accipiat mediantibus potentiis sensitivis, quae sine corporeis organis operationes proprias habere non possunt. Vnde et animam humanam necesse est corpori uniri[4] ». Itaque tota haec argumentatio hunc in ordinem redigitur: Primo, ex muniis, quae anima humana circa corpus obit ipsam esse illius formam substantialem colligitur; deinde ex eo, quod est forma substantialis corporis, infimam substantiarum intellectualium speciem per eam constitui evincitur; denique ex eo, quod infima est inter substantias intellectuales, per demonstrationem regressivam ratio redditur, cur ad eius essentiam ut sit forma substantialis corporis pertineat.

311. Illud denique explicandum est, quomodo anima humana, intellectiva cum sit, et corporis forma, substantia dicatur. Iam quaevis forma substantialis eo ipso, quod ad constituendam substantiam ordinem habet, est in genere substantiae *sicut principium*, quod

---

1) « Perfectio spiritualis naturae in cognitione veritatis consistit; unde sunt quaedam substantiae superiores, quae sine aliquo motu, vel discursu statim in prima, et subita, sive simplici acceptione cognitionem obtinent veritatis, sicut est in Angelis . . . ; quaedam vero sunt inferiores, quae ad cognitionem veritatis perfectam venire non possunt, nisi per quemdam modum, quo ab uno in aliud discurrunt, ut ex cognitis in incognitorum notitiam perveniant, quod est proprium humanarum naturarum » ; *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. XV, a. 1 c. Cf I, q. LVIII, a. 3 c.

2) « Angeli, inquit s. Bonaventura, est intelligere, sed rationale animae proprie est rationale; nam Angelus natus est intelligere secundum intellectum simplicem, et deiformem; animae secundum intellectum inquisitivum, et possibilem »; *In lib. II Sent.*, Dist. I, part. II, a. 3, q. I *ad arg*. Cf s. Thom. *In lib. II Sent.*, Dist. III, q. I, a. 6 ad 2.—3) Pag. 40 sqq.

4) *Qq. dispp.*, q. un. *De Anim.*, a. 8 c.

nempe totum substantiale constituit. Anima vero humana, etsi sit substantia incompleta, quia « cum sit pars humanae naturae, non habet perfectionem, nisi in unione ad corpus [1]»; tamen est in genere substantiae non solum sicut *principium*, sed etiam sicut *species*. Cuius rei ratio haec est: Substantia dicitur ens, cui convenit esse in se [2]. Atqui *esse in se* non ipsarum formarum, si materiales sint, nempe a materia pendeant, sed totius compositi substantialis proprium est; e contrario animae humanae, quippe quae est intellectiva, ac proinde, ut in sequenti capite demonstrabitur, est forma a materia non dependens, proprium est *esse in se*, quod ipsa corpori communicat. Ergo ceterae *non sunt in genere substantiae*, *sicut species*, *sed solum sicut principia*; anima autem humana est in genere substantiae « non solum sicut principium, sed etiam sicut species, quia habet esse absolutum non dependens a materia [3] ».

ARTICVLVS QVINTVS

Sententia illorum, qui essentiam animae in cogitatione, vel in vi cogitandi constituunt, refutatur

312. Ex hac, quam circa animae humanae essentiam theoria vindicavimus, compertum cuique fit eam aliter definitam ab iis Philosophis fuisse, qui etsi animam veluti substantiam admittant, tamen in explicanda eius cum corpore coniunctione a Scholasticorum sententia discedunt. Ne cunctas eorum opiniones persequamur, de iis, qui essentiam animae vel in cogitatione, vel in quadam vi, vel in facultate cogitandi consistere arbitrantur, pauca hic pertingimus.

313. Iam illius sententiae, qua animae humanae essentia in cogitatione constituitur, Cartesius in recenti aetate auctor vulgo praedicatur; siquidem ipse quemadmodum essentiam corporis in extensione [4], ita essentiam animae in cogitatione consistere docuit [5]. Eidem

---

1) *Op. cit.* ibid., a. 2 ad 5. — 2) Cf vol. II, *Ontol.*, c. III, art. 1, p. 105.

3) *In lib. II Sent.*, Dist. III, q. 1, a. 6 *sol.* Inde etiam intelligere est animam humanam esse *hoc aliquid*, quia *ad rationem eius*, *quod est hoc aliquid*, pertinet, ut *possit per se subsistere* (*Qq. dispp.*, q. un. *De Anim.*, a. 1 ad 8), at non esse hoc aliquid eo modo, quo est *substantia completam speciem habens*, *sed sicut pars habentis speciem completam* (ibid. ad 3); nam ipsa *licet habeat esse completum*, *tamen illud idem*, *esse communicat corpori*, *ut sit unum esse totius compositi*, atque *etsi possit per se subsistere*, *non tamen habet speciem completam*, *sed corpus advenit ei ad completionem speciei;* ibid. ad 1.—4) Cf vol. II, *Cosmol.*, c. I, a. 8, p. 289.

5) « Cogitatio, et extensio spectari possunt, ut constituentes naturam sub-

sententiae praeter Claubergium, Silvanum Regis, Antonium Le Grand, aliosque cartesianae scholae patronos, Malebranchius adhaesit. Nisi quod nomen *cogitationis* ita explicavit, ut per eam non *haec, vel illa cogitatio* intelligenda sit, sed *cogitatio omnibus omnis generis modificationibus, aut cogitationibus suscipiendis idonea* [1].

314. Giobertius etiam, et Rosminius Cartesio hac in re concinere videntur; nam, secundum Giobertium, ex intuitione primitiva Dei essentia animae exurgit [2]; et, secundum Rosminium, intuitio entis possibilis est « actus primus, qui intelligentiam humanam constituit [3] ».

315. Ast haec opinio, quocumque modo accipiatur, et absurda in se est, et ad absurda consectaria ducit. Primo absurda in se est. Etenim 1° cogitatio, cum sit animae actio, principium, quod agit, sive essentiam animae, a qua ipsa proficiscitur, expostulat; unde essentia, sive *forma* nuncupari solet *actus primus*, operatio autem *actus secundus*, cuius principium proximum est potentia, sive facultas, et principium remotum est essentia. Iam id evidentissime ostendit essentiam animae in cogitatione sitam esse non posse, siquidem rei essentia ex eo constitui nequit, quod essentiam iam constitutam exigit. 2° Cogitatio ab ipsa anima producitur. Atqui anima suipsius essentiae causa esse non potest, secus in largiendo sibimetipsi essentiam operaretur, antequam esset. Ergo essentiam animae in cogitatione constitui manifeste absurdum est. 3° Cogitationes dissimiles omnino, variaeque sunt, ut interdum una, interdum alia ab anima producatur. Quapropter cogitatio tamquam animae essentia haberi nequit, alioquin essentia illa variabilis, multiplex, inaequalis, diversa foret, cum tamen essentia rerum, ut iam ostendimus [4], semper eadem, constans, ac invariabilis esse debeat.

316. Quod speciatim ad Malebranchium attinet, satis sit mente reputare *cogitationem* in universum acceptam non nisi abstractam cogitationis ideam esse. Iam haec abstracta cogitationis idea vel in se, idest *subiective*, vel *obiective*, nempe quoad obiectum ab ea repraesentatum spectari potest. Si priori ratione consideretur, ipsa est quaedam particularis cogitatio, quae varia penes diversos homines est; quocirca si, secundum Malebranchium, essentia animae in hac,

---

stantiae intelligentis, et corporeae, tuncque non aliter concipi debent, quam ipsa substantia cogitans, et extensa, hoc est, quam mens, et corpus »; *Les principes de la phil.*, p. I, art. 63, t. I, p. 262, 263, ed. Garnier, Paris 1835.

1) *De inquir. ver.*, lib. III, c. 1, p. 217, Paris 1842.

2) *Protol.*, Saggio I, § I, vol. I, p. 173.

3) *N. S.*, sez. V, part. 2, c. 4, art. I, § 3, p. 92, Torino 1852.

4) Vol II, *Ontol.*, c. II, art. 5, p. 56-60.

vel illa cogitatione sita esse nequit, ne in cogitatione quidem universim accepta constitui potest. Sin altera ratione, ipsa non nisi obiectum ideale repraesentat, ac proinde essentiam animae, quae quidquam reale est, non potest constituere. Neque a Malebranchio recte asseritur cogitationem illam *omnibus cogitationibus suscipiendis esse idoneam*; cum enim ipsa sit aliquid ideale, cogitationibus particularibus, quae actuales, sive reales sunt, in se suscipiendis non potest esse idonea.

317. Secundo, Cartesiana sententia ad consectarium maxime absurdum ducit; siquidem animam humanam ab ipso Deo non distinguit. Enimvero solius Dei proprium est, ut infinite simplex cum sit, ab operatione propria non distinguatur; res vero creatae, quae imperfectae, impurioresque sunt, partim actu, partim potentia componuntur, unde a sua operatione realiter distinguuntur. Porro, data Cartesii sententia, anima nostra non distingueretur realiter a sua operatione, ac proinde eius natura in *actualitate*, cuiusmodi est operatio, quamlibet *potentialitatem* excludente consisteret [1]. Rursus, omnes operationes animae, quas Cartesius *cogitationis* nomine designavit [2], nonnisi operationes cognoscitivae, secundum eumdem Cartesium sunt [3]; quapropter *cognoscere* in anima, cuius essentia in cogitatione admittitur, aliquid per se subsistens foret, aeque ac anima aliquid per se subsistens est. Atqui ad unum Deum pertinet, ut Eius intelligere sit per se subsistens. Anima igitur humana, si Cartesii sententia veritati consentiret, ab ipso Deo non distingueretur [4].

318. Sunt alii Philosophi, qui essentiam animae non quidem in ipsa cogitatione, sed in facultate cogitandi positam esse autumant. Hanc sententiam tenent omnes ii, qui, ut alibi diximus [5], facultates animae ab eius essentia non distinguunt. Nisi quod inter eos Leibnitius, cuius doctrinam saepe inculcavit Wolfius [6], essentiam animae in vi repraesentativa totius Vniversi posuit [7]. Inde enata est sen-

---

1) « Dicendum quod impossibile est, quod actio . . . cuiuscumque creaturae sit eius substantia. Actio enim est proprie actualitas virtutis, sicut esse est actualitas substantiae, vel essentiae. Impossibile est autem quod aliquid, quod non est purus actus, sed aliquid habet de potentia admixtum, sit sua actualitas, quia actualitas potentialitati repugnat. Solus autem Deus est actus purus. Vnde in solo Deo sua substantia est suum esse, et suum agere »; I, q. LIV, a. 1 c.

2) Cf p. 5, n. 3. — 3) Cf p. 114. — 4) I, *loc. cit.*

5) Vol. I, *Dynam.*, c. I, art. 1, p. 213-214.

6) *Psychol. ration.*, sect. I, c. I, § 69 et 81-82, ed. cit.

7) *N. E.*, liv. II, c. 21, p. 550; Epist. *ad Wagnerum*, § 3, p. 466; *Replique aux reflex. de Bayle*, p. 187, ed. cit.

tentia Storchenavii [1], Galluppii [2], aliorumque, qui essentiam animae non in ipsa facultate cogitandi, sed in vi cogitandi, quae per diversas facultates determinatur, diversasque exerit actiones, sitam esse docent.

319. Ad explodendam hanc sententiam, missis argumentis, quibus essentiam animae ab eius facultatibus distinguendam esse evicimus [3], atque iis, quibus animae naturae repugnare, ut in se totius universi schema habeat, contra Leibnitium demonstravimus [4], iuverit haec in memoriam revocare.

1° Essentia ea est, ex qua facultates animae, tamquam ex radice, profluunt. Iam vis, per quam anima diversas facultates exercet, non est principium, ex quo facultates derivant, sed dumtaxat naturalis proclivitas, quae in facultatibus ad actiones suas exercendas inest, et quae nomine *conatus* designatur [5]. 2° Ex essentia ratio omnium, quae rei conveniunt, petenda est. At ex vi cogitandi ratio omnium, quae animae conveniunt, peti non potest; siquidem, praeter cogitationes, aliae actiones, et facultates, quae ad cogitationem non reducuntur, ad animam pertinent. 3° Essentia, cum rem in certa specie constituat, aliquid determinatum sit oportet; ast vis cogitandi quidquam indeterminatum est, nam obiectum, circa quod versari potest, est quodammodo infinitum [6]. 4° Denique haec theoria, qua essentia animae in vi cogitandi consistere statuitur, ab illo pronuntiato proficiscitur, substantiam esse causam, seu *vim*. Iam hoc pronuntiatum perabsurdum esse ostendimus in *Ontologia* [7].

320. Coronidis loco pauca circa quaestionem illam, an anima humana in perenni cogitatione versetur, hic apponere par est.

Cartesiani, cum animae humanae essentiam in cogitatione ponant, consequenter asserunt ipsam in perenni cogitatione versari, quia si cogitatio aliquo temporis momento in anima cessaret, eius essentia destrueretur. Eamdem sententiam contra Lockium [8] propu-

---

1) *Inst. met.*, *Psych.*, pars II, sect. I, c. 5, p. CLVI-CLVIII, p. 232-234, Venetiis 1794.

2) *Lezz.* etc., lez. LXXI, t. II, p. 110 sqq, ed. cit.

3) *Dynam.*, loc. cit., p. 214-215.

4) *Idealog.*, c. I, art. 2, p. 445-446 vol. I.

5) Cf vol. I, *Dynam.*, c. I, art. 5, p. 224.

6) *Dynam.*, c. III, art. 1, p. 278, not. 1.

7) Cap. III, art. 1, p. 109 vol. II.

8) Lockius animam in somno non cogitare ex eo demonstravit, quod ipsa tunc aliquid cogitare conscia sibi non est; siquidem in ea sententia fuit, quod anima nihil actu cogitare possit, quin se cogitare conscia sit. Cf vol. I,

gnavit Leibnitius [1], quem secuti sunt Genuensis [2], Storchenau [3], Galluppius [4], aliique. Hi autem cum non assentiantur Cartesio contendenti essentiam animae in cogitatione consistere, perennem in anima cogitationem hac ratione adniti arbitrantur: Cum vita in actione consistat, cumque operatio propria animae intellectivae sit cogitatio, illa, nisi cogitaret, non viveret.

321. Nobis haec quaestio, secundum philosophiae Scholasticae placita, hoc modo dirimenda videtur. In primis illud, quod iam adnotavimus [5], in memoriam revocandum est, nempe *cogitationem* accipi posse vel strictiori sensu, prout non aliam cognitionem, nisi intellectivam significat, vel sensu latiori, prout etiam cognitionem sensitivam complectitur. Iam, si cogitatio hoc altero sensu accipiatur, negandum non est animam numquam cogitatione destitui, quatenus sensationibus, quae tactui passivo respondent, expoliari non potest [6]. At secus se res habet, si de intellectionibus sermo sit. Enimvero anima, ut saepe diximus, quamdiu est in corpore, indiget ministerio sensuum, ut actu intelligat. Si ergo sensus sunt ligati, ut in somno, vel minus apti ad ministranda phantasmata, sicut accidit in infantibus, vel aliquo morbo laborantibus, tunc cogitationis, sive intelligentiae exercitatio vel cessat, vel perturbatur [7].

322. Accedit quod si intelligendi facultas etiam, e. g., in infantibus exercetur, eorum actus honesti, vel pravi, ideoque virtutis, ac vitii, sive praemii, ac poenae capaces esse possunt, id quod ab Ethicae legibus longissime abhorret.

Dynam., c. III, art. 7, p. 326, ubi etiam quid huic, quam Lockius pro sua sententia attulit, rationi roboris insit, explicatum est.

1) *N. E.*, liv. II, c. I, p. 223, 224, ed. cit.

2) *Elem. met.*, Pars altera, t. II, c. I, prop. XIII, p. 72 sqq, Neapoli 1756.

3) *Inst. met.*, lib. III, *Psych.*, p. II, sect. I, c. V, § 169, p. 236 sqq, ed. cit.

4) *Lezz.* etc., vol. II, lez. LXXII, p. 115 sqq, ed. cit.

5) Cf p. 114, not. 1. — 6) Cf p. 127.

7) Cf p. 127. Ad somnum quod spectat, « intellectus in dormiendo non impeditur, quin aliquid percipiat vel ex his, quae prius consideravit, unde quandoque homo dormiendo syllogizat . . . Sed perfectum iudicium intellectus non potest esse in dormiendo, eo quod tunc ligatus est sensus, qui est primum principium nostrae cognitionis »; *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. XXVIII, art. 3 ad 6. Et alibi: « Secundum quod sensus magis, vel minus ligatur a passione somni, hoc etiam iudicium rationis magis, vel minus impeditur. Vnde quandoque homo dormiens considerat haec quae apparent somnia esse. Sed quia in dormiendo numquam sunt sensus soluti ex toto, ideo etiam rationis iudicium non est ex toto liberum; unde semper cum aliqua falsitate iudicium rationis est, etiamsi quantum ad aliquid sit verum »; *In lib. IV Sent.*, Dist. IX, q. I, art. 4, sol. 1 ad 5.

323. Futilis autem est ratio, qua adversa sententia superstruitur; siquidem anima intellectiva vivere dicenda est, etsi actu non intelligat. Etenim [1] intellectus « non habet actiones, nisi postquam fuerit factus in actu ». Hinc vita proprie ad animam intellectivam, quatenus *habet naturam ad intelligendum* [2], ad ipsum autem *intelligere* non nisi sensu *improprio*, et *translato* pertinet. « Est impositum hoc nomen *vitae* ad significandam substantiam, cui convenit secundum suam naturam movere seipsam, vel agere se quocumque modo ad operationem . . . Vnde vivum non est praedicatum accidentale, sed substantiale. Quandoque tamen vita sumitur *minus proprie* pro operationibus vitae, a quibus nomen vitae assumitur; sicut dicit Philosophus nono Ethicorum, quod vivere principaliter est sentire, vel intelligere [3] ». Et alibi: « Ex hoc dicitur aliquid vivens, quod potest seipsum movere secundum aliquam actionem . . . Cuiuslibet autem potentiae perfectio est suus actus; unde secundo *translatum est* nomen vitae ad significandum operationem, ad quam aliquis seipsum movet, sicut sentire dicitur vita animalis, et intelligere vita hominis [4] ».

CAPVT SEXTVM

De animae humanae immaterialitate

324. Animam non idem ac corpus, sed aliquid ab eo substantialiter distinctum esse iam ostendimus. At vero, neque solum anima humana corpori coniuncta ab eo distinguitur, sed neque aliquid corporeum est, nempe extensum, et divisibile, neque a corpore omnino pendet. Hinc immaterialis appellatur, quo nomine haec duo denotantur, scilicet ipsam tum aliquid inextensum et indivisibile esse, tum formam immaterialem, hoc est in se subsistentem [5], sive spiritualem.

---

1) I, q. LIV, a. 1, ad 1.
2) I, q. XVIII, a. 2 ad 1.—3) Ibid. c.
4) *In lib. IV Sent.*, Dist. XLIX, q. 1, a. 2, *sol.* 3 c.
5) Cf vol. II, *Cosmol.* c. IV, art. 3, p. 373.

ARTICVLVS PRIMVS

Simplicitas animae humanae vindicatur

325. Materialismum ea ratione, qua anima velut substantia a corpore nostro distincta adstruitur, sed ita ut ipsa quasi aliquid corporeum agnoscatur, nonnulli ex veteribus propugnarunt. Inter eos praecipue recensentur: 1° Philosophi Ioniae, qui ex illo, quod perperam explicabant, principio, *simile simili cognoscitur*, animam materialem esse inferebant [1]; 2° Democritici, et Epicuraei; cum enim nihil apud eos sit, quod *non atomorum turba conficiat* [2], ex minutissimis aqueis, igneis, et aereis, atque rotundissimis particulis animam hominis concretam esse confinxerunt, quibus quartum addiderunt *innominatum*, quod sensum produceret, quoque nil tenuius foret, atque mobilius [3];

---

1) De horum Philosophorum sententiis, cf Arist. *De Anim.*, lib. I, c. 2; Macrob., *In somn. Scip.*, lib. I, c. 14; Plut., *De placit. philos.*, lib. I, c. 3, et lib. IV, c. 3; Scipio Aquilian., *De plac. phil.* etc., lib. I, c. 2, et quae ibi adnotavit Bruckerus, Lipsiae 1756. De iis ita loquitur s. Thomas: « Priores Naturales, quia considerabant, res cognitas esse corporeas, et materiales, posuerunt, oportere res cognitas etiam in anima cognoscente materialiter esse. Et ideo, ut animae attribuerent omnium cognitionem, posuerunt eam habere naturam communem cum omnibus. Et quia natura principiatorum ex principiis constituitur, attribuerunt animae naturam principii. Ita quod qui dixit, principium omnium esse ignem, posuit, animam esse de natura ignis: et similiter de aere, et aqua. Empedocles autem, qui posuit quatuor elementa materialia, et duo moventia, ex his etiam dixit animam esse constitutam »; I, q. LXXXIV, a. 2 c.; Cf *ibid.*, q. LXXXV, a. 3 c., et *In lib. I De Anim.*, lect. IV.

2) Cf Cic., *Qq. Tuscull.*, lib. I, c. XI.

3) Impie systema istud, sed eleganter more suo exponit Lucretius:

« Is tibi nunc animus quali sit corpore; et unde
Constiterit, pergam rationem reddere dictis.
Principio esse aio persubtilem, atque minutis
Perquam corporibus factum constare », etc. (*De rerum natura*, lib. III, v. 178 sqq, ed. Greech.) Et (v. 204 sqq) ita concludit:

« Nunc igitur, quoniam est animi natura reperta
Mobilis egregie, perquam constare necesse est
Corporibus parvis, et levibus, atque ita rotundis ». Deinde (v. 232 sqq) explicans quaenam sint elementa, seu componentia animae, ait:

« Nec tamen haec simplex nobis natura putanda est,
Tenuis enim quaedam moribundos deserit aura
Mixta vapore: vapor porro trahit aera secum:
Nec calor est quisquam, cui non sit mixtus et aer.
Iam triplex animi est igitur natura reperta:

3° Stoici, qui, cum totum mundum a quodam principio actuoso, nempe igne, animari autumarent, animam eiusdem principii actuosi esse particulam colligebant [1].

326. Iam, si anima humana forma substantialis corporis esse admittatur, ipsa neque aliquod corpus, neque ulla ratione divisibilem esse plane consequitur; nam, ut ex iis, quae alibi ostendimus, aperte colligitur, anima, cum sit forma corporis, corpus esse nequit, quia neque corpus potest esse forma [2], neque forma esse potest aliquod corporeum [3]; et, cum sit huiusmodi forma, ut animal perfectum constituat, nullam non solum *per se*, sed ne *per accidens* quidem divisionem admittit [4]. Accedit quod « impossibile est duo corpora esse simul. Anima autem non est seorsum a corpore, dum vivit. Non est igitur anima corpus [5] ». Sed praestat argumentis aliunde petitis animae simplicitatem evincere, quae cum quodcumque materialismi genus, tum maxime abnormem illorum sententiam, qui nullam in homine aliam substantiam, praeter corpus, agnoscunt validius confodiunt.

327. Primum argumenti genus ex natura illarum animae operationum, quae in cognitione versantur, et quae *cogitationes* vulgo nominantur [6], depromitur. Etenim, quoniam *operatio sequitur esse*, si cogitationes a materiali substantia proficisci nequeunt, anima, ad quam cogitationes spectant, materialis esse non potest.

328. Atque in primis, anima notiones rerum sensilium, sive compositarum sibi comparat, ita ut per unam formam, sive speciem totius omnes partes rei compositae, prout sunt in toto, unico actu percipiat [7]. Iam, si anima esset corporea, ac proinde extensa, et divisibilis, huiusmodi notionum numquam capax foret [8]. Etenim vel singu-

---

Nec tamen haec sat sunt ad sensum cuncta creandum:
Nil horum quoniam recipit mens, posse creare
Sensiferos motus, quaedam, qui mente volutent.
Quarta quoque his igitur quaedam natura necesse est
Attribuatur : ea est omnino nominis expers,
Qua neque mobilius quicquam, nec tenuius extat :
Nec magis e parvis, aut levibus ex elementis
Sensiferos motus, qui didit prima per artus ».

1) Cf Nemes., *De nat. hom.*, c. 2, p. 33, 34, ed. cit.

2) Cf p. 42, not. 4. — 3) Cf vol. II, *Cosmol.*, c. IV, art. 3, p. 374.

4) Cf *ibid.*, p. 377 378.

5) *Contr. Gent.*, lib. II, c. 65, n. 2.

6) Cf p. 113 114.—7) Cf s. Thom., I, q. LXXXV, a. 4 ad 3.

8) Hoc argumentum geometrica, ut dicunt, methodo evolvit Ruffini, *Opusc. dell' immaterialità dell' anima*, sez. II, p. 24 sqq, Modena 1806.

lae eius partes singulas rei obiectae portiones per diversas harum species perciperent, vel singulae partes per speciem totius rei eam totam simul complecterentur. Atqui neutrum sumi potest. Non primum, quia tunc diversae partes alicuius totius successive perciperentur [1], numquam vero simul integra res sub forma totius: « Aliquid est unum quodam modo, et alio modo multa, sicut continuum est unum in actu, et multa in potentia. Et in huiusmodi, si intellectus, vel sensus feratur ut est unum, simul videtur; si autem ut est multa, quod est considerare unamquamque partem secundum se, non sic potest totum simul videri [2] ». Non alterum, quia tunc quot partibus anima constaret, toties res quaelibet integra a nobis percipienda esset. Ergo virtus, quae notionum rerum sensilium capax est, ad substantiam materialem pertinere non potest.

329. Argumentum hoc ab unitate perceptionis, et divisibilitate materiae desumptum ad unguem expresserunt Eusebius, et s. Augustinus: « Quidquid, ille ait, aliud sensu percipiat, illud cum unum aliquid oportet esse, tum eadem quoque vi universa percipere . . . Nec enim aliud quid nasum, aliud oculos percipit, sed unum, idemque universa. Et si aliud per oculos, per auditum aliud subeat, unicum tamen id esse necesse est, ad quod utraque postremo perveniant. Quomodo enim diversa illa esse pronuntiaret, nisi ad unum, et idem omnia sensibus percepta confluerent ?. . . Alioqui si magnitudo quaedam esset, una cum illa notiones ipsae dividerentur: atque ita partem dumtaxat alius aliam, totum id, quod sensibus obiicitur, nemo perciperet [3] ». Doctor autem Afer ita argumentatur: « Nec illud audiendum est, quod quidam putaverunt, quintum quoddam esse corpus, unde sit anima, quod nec terra, nec aqua sit, nec aër, nec ignis, . . . sed nescio quid aliud, quod careat usitato nomine, sed tamen corpus sit. Si enim qui hoc sentiunt, hoc dicunt corpus, quod et nos, id est, naturam quamlibet longitudine, latitudine, altitudine, spatium loci occupantem, neque hoc est anima, neque inde facta credenda est. Quidquid enim tale est, ut multa non dicam, in quacumque sui parte lineis dividi, vel circumscribi potest; quod anima si pateretur, nullo modo nosse posset tales lineas, quae per longum secari non

---

1) Cf vol. I, *Dynam.*, c. III, art. 7, p. 325-326.

2) *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. VIII, a. 14 c. Petrus Bayle (*Dict. hist. crit.*, art. *Leucippe*) exemplum affert globi quatuor mundi partes pictas exhibentis, qui si suis figuris intelligendis aptus evaderet, nihil in se haberet, quod aut totam Europam, aut totam Asiam, aut integram Amstelaedamum, aut cunctam Vistulam cognosceret.

3) *De praep. Evang.*, lib. XV, c. 22, n. 829, p. 1362, et 1363, ed. Migne.

queunt, quales in corpore non posse inveniri nihilominus novit[1] ». Neque dicas fieri nullatenus posse ut extensi obiecti imaginem anima indivisibilis exhibeat. Nam anima « non est indivisibilis, ut punctum habens situm in continuo, sed . . . per abstractionem a toto genere continui[2] » Sane indivisibile habens positionem, cuiusmodi est punctum[3], imaginem extensi obiecti totam, quanta reipsa est, in se continere non potest. At percipiendi integram extensionem obiecti virtus non indivisibili instar puncti, sed substantiae absolute indivisibili, quae nempe nullum ad partes ordinem habet, et extra genus continui est, convenire dicitur. Quod si ad obiectum extensum percipiendum extensio in substantia percipiente expostularetur, haec tantam, et tam variam reipsa habere deberet dimensionem, quanta est dimensio diversorum obiectorum, quae ipsa percipit; id quod est aperte falsum. Egregie propterea s. Augustinus inquit: « Cum oculi medium, quod pupilla dicitur, nihil aliud sit, quam quoddam punctum oculi, in quo tamen tanta vis est, ut eo dimidium coelum, cuius ineffabile spatium est, ex aliquo eminenti loco cerni, collustrarique possit; non abhorret a vero animum carere omni corporea magnitudine, quae tribus illis differentiis *longitudine* scilicet, *latitudine* et *profunditate* consummatur, quamvis corporum magnitudines quaslibet imaginari queat[4] ». Et alibi: « Huiusmodi species velut corporum, non tamen corpora, et vigilantium cogitatione formantur, et profunditate memoriae continentur . . . Tam multas igitur, et tam magnas corporum imagines, si anima corpus esset, capere cogitando, vel memoria continendo non posset . . . Qua igitur magnitudine, quae nulla illi est, imagines tam magnorum corporum, et spatiorum atque regionum capit?[5] » Accedit quod integra

---

[1]) *De Gen. ad litt.*, lib. VII, c. 21, n. 27. Et alibi: « Quanta te tamen absurda secuta sint tale corpus in anima cogitantem, qualia sunt, quae ab omnibus eruditis corpora nuncupantur, id est, quae per distantiam longitudinis, latitudinis, altitudinis, locorum occupant spatia, minora minoribus suis partibus, et maiora maioribus, puto quod iam prudenter advertas »; *De Anim., et eius orig.*, lib. IV, c. 21, n. 35. Cf s. Thom., *Contr. Gent.*, lib. II, c. 49, n. 1.

[2]) *Qq. dispp.*, q. un. *De sp. cr.*, a. 4 ad 16. « Alio modo, inquit etiam, est indivisibile punctum, et substantia intellectualis. Punctum quidem est sicut quantitatis terminus, et ideo habet situm determinatum in continuo. . .; substantia autem intellectualis est indivisibilis, quasi extra genus quantitatis existens »; *Contr. Gent.*, lib. II, c. 56. Cf I, q. VIII, a. 2 ad 2.

[3]) De hoc indivisibilitatis modo cf vol. II, *Ontol.*, c. IV, a. 1, p. 148-149.

[4]) *De quant. anim*, c. 14, n. 23.

[5]) *De Anim. et eius orig.*, lib. IV, c. 17, n. 25.

rei extensio sub una simplicissima, penitusque indivisibili ratione formali percipitur;ergo huiusmodi perceptio non nisi ad principium omnino indivisibile pertinere potest.

330. Hic vero materialismi veteris,de quo in principio huius capitis sumus locuti, pariter refellendi, et animae simplicitatis simul confirmandae causa suppeditatur. In primis, animae, ad res corporeas cognoscendas,similitudines elementorum,ex quibus eae conflantur, in sui natura habere opus non est. Etenim similitudo inter subiectum cognoscens,et obiectum cognitum nonnisi in actu cognitionis expostulatur[1].Atqui anima eius naturae est,ut non actu res omnes cognoscat, sed ad hanc, vel illam cognoscendam in potentia se habeat. Ergo haud oportet ut inter animam , et res corporeas, quas ipsa cognoscit, similitudo naturae intercedat. « Dicendum, inquit s. Thomas , quod non est necessarium, quod similitudo rei cognitae sit actu in natura cognoscentis; sed, si aliquid sit, quod prius est cognoscens in potentia, et postea in actu , oportet,quod similitudo cogniti non sit actu in natura cognoscentis,sed in potentia tantum: sicut color non est actu in pupilla, sed in potentia tantum. Vnde non oportet,quod in natura animae sit similitudo rerum corporearum in actu, sed quod sit in potentia ad huiusmodi similitudines[2] ».

331. Quin immo si anima principia rerum corporearum in se haberet, numquam harum perceptionibus potiretur. Et sane, ex iis principiis non actu, sed in potentia res singulares existunt. Atqui unumquodque non prout in potentia, sed prout actu est, cognoscitur. Ergo cognitio rerum corporearum ex eo, quod anima principia earum in se habet,explicari haud potest: «In materiali principio. . . non existunt principiata, nisi in potentia. Non autem cognoscitur aliquid,secundum quod est in potentia,sed secundum quod est in actu . . . Sic igitur non sufficeret attribuere animae principiorum naturam, ad hoc quod omnia cognosceret, nisi inessent ei naturae, et formae singulorum effectuum; puta ossis,et carnis,et aliorum huiusmodi[3] ». Itaque anima, quemadmodum iam a nobis statutum fuit[4], res corporeas non eo cognoscit, quod similem, ac ipsae, naturam habeat, sed eo, quia in actu cognitionis similitudines earumdem in se recipit. Iamvero exinde animae simplicitas apprime confirmatur. Etenim, quoniam anima res propterea cognoscit, quod earum speciebus informatur, consequitur eam, praeter formam sui propriam, aliarum rerum formas in se recipere posse; et quoniam forma dat esse rei,

---

[1]) Cf vol. I, *Dynam.*, c. II, art. 3, p. 235 236.— [2]) I, q. LXXV, a. I ad 2. [3]) I, q. LXXXIV, a. 2 c.—[4]) *Dynam.*, loc. cit., p. 232-233.

anima in se recipiens rerum, quas cognoscit, formas,se quodammodo extendit ad *esse* aliarum rerum. Atqui id contingere haud posset,si anima materialiter *esse* rerum in se reciperet, siquidem res per materiam ad unum coarctatur. Ergo species rerum cognitarum in anima immaterialiter sint oportet: « Si oporteret rem cognitam materialiter in cognoscente existere, nulla ratio esset, quare res, quae materialiter extra animam subsistunt, cognitione carerent: puta, si anima igne cognoscit ignem; et ignis etiam, qui est extra animam,ignem cognosceret. Relinquitur ergo, quod oporteret materialia cognita in cognoscente existere, non materialiter, sed magis immaterialiter. Et huius ratio est, quia actus cognitionis se extendit ad ea, quae sunt extra cognoscentem. Cognoscimus enim etiam ea, quae extra nos sunt. Per materiam autem determinatur forma rei ad aliquid unum. Vnde manifestum est,quod ratio cognitionis ex opposito se habet ad rationem materialitatis. Et ideo quae non recipiunt formas, nisi materialiter, nullo modo sunt cognoscitiva; sicut plantae, ut dicitur in lib. 2 *De Anim.* Quanto autem aliquid immaterialius habet formam rei cognitae, tanto perfectius cognoscit [1]». Atqui, si anima materialis affirmaretur, rerum species immateriales in se,ut cuique compertum est,recipere non posset, ac proinde res non cognosceret. Eo igitur, quod anima res corporeas cognoscit, ipsam immaterialem esse concludendum est [2].

332. Praeterea conscii nobis sumus nos rerum, quae nihil duplex, vel concretum habent, notionibus potiri, puta Dei, virtutum,vitiorum, affirmationis, negationis, aequalitatis, inaequalitatis, aliisque id genus. Iam,etiamsi demus substantiam corpoream notionum,quae ad res compositas referuntur, capacem esse, tamen res simplices, et abstractas haud percipere posset. « Si corporea, ita s. Augustinus

---

[1]) I, q.et loc.citt. « Cognoscentia (ait *ibid.*, q XIV, a. I c.) a non cognoscentibus in hoc distinguuntur, quia non cognoscentia nihil habent, nisi formam suam tantum, sed cognoscens natum est habere formam etiam rei alterius; nam species cogniti est in cognoscente. Vnde manifestum est, quod natura rei non cognoscentis est magis coarctata, et limitata. Natura autem rerum cognoscentium habet maiorem amplitudinem, et extensionem. Propter quod dicit Philos. in 3 *De Anim.* quod anima est quodammodo omnia. Coarctatio autem formae est per materiam. . . . Patet igitur, quod immaterialitas alicuius rei est ratio, quod sit cognoscitiva, et secundum modum immaterialitatis est modus cognitionis ».

[2]) In *Dynam.* (*ibid.*, p. 234) pro certo sumsimus animam esse simplicem, indeque species esse immateriales deduximus. Hic autem *a priori*, seu ab ipsa natura cognitionis, species oportere esse immateriales asseveramus, ut animae immaterialitas inde patescat.

arguebat, corporeis oculis mira quadam rerum cognatione cernuntur; oportet animum, quo videmus illa incorporalia, corporeum, corpusve non esse [1] ». Cum enim corpus sit aliquod compositum, non posset id, quod in se est indivisum, percipere, nisi in partes distraheretur, id quod contradictionem involvit. « Quomodo, aiebat Eusebius, quod magnitudo quaedam est, id, quod magnitudine careat, et quod dividuum est, rem percipiat individuam ? [2]»

333. Huius argumenti vim auget 1° proportio, quae existat oportet inter actiones, et principium, a quo hae eliciuntur; quapropter si anima esset quaedam substantia corporea, atque ei virtus cognitrix convenire poneretur, ipsa nonnisi corpora, numquam vero res incorporeas percipere valeret. En quomodo haec argumentatio a nostro Aquinate profertur: «Nihil agit, nisi secundum suam speciem, eo quod forma est principium agendi in unoquoque. Si igitur intellectus sit corpus ... non intelliget, nisi corpora [3]». 2° Quod si animae corporeae virtus cognitrix conveniret, haec nonnisi per organa corporea exerceretur; at vero id, quod unum, et simplex est, per organa corporea percipi nequit. Audiatur s. Augustinus: « Vnum vero quisquis verissime cogitat, profecto invenit corporis sensibus non posse sentiri; quidquid enim tali sensu adtingitur, iam non unum, sed multa esse convincitur; corpus est enim, et ideo habet innumerabiles partes [4] ».

334. Itaque anima, nisi simplex esset, neque simplicium, neque compositorum perceptiones habere posset.

335. Antequam hoc argumentorum genus a prima animae operatione petitum deseramus, illud praetermissum nolumus, animam contraria simul percipere posse, quod quidem eius immaterialitatem mirifice comprobat. Enimvero, quoniam contraria sese mutuo expellunt ab eodem subiecto, et simul stare omnino nequeunt, dicendum est species, per quas contraria cognoscimus, etsi relatae ad res sint contrariae, tamen, prout in anima sunt, non esse contrarias:

---

1) *De quant. anim.*, c. 13, n. 22.

2) *De praep. Evang.*, lib. XV, c. 22, n. 831, p. 1366, ed. cit. Et paulo post: « Non enim aut corporis, aut omnino materiae quidquam patitur illa fieri solita circuli, trianguli, lineae, punctique secretio: proindeque animum etiam ipsum, qui eam efficiat, a corpore secernere, neque adeo corpus esse oportebit. Enimvero pulcrum, opinor, et iustum, ipsaque proinde amborum intelligentia magnitudinis habent nihil. Quare ambo et individua quadam illius vi excipientur, et in illa sine partibus ullis sita remanebunt »; *ibid.*, p. 1367.

3) *Contr. Gent.*, lib. II, c. 49.

4) *De lib. arb.*, lib. II, c. 8, n. 22.

« Contrariorum rationes in anima non sunt contrariae: alias non simul essent in anima, nec simul cognoscerentur [1] ». Atqui ratio, ex qua species contrariorum in anima non sunt contrariae, non alia esse potest, nisi quia materiali modo in ea non recipiuntur: « Secundum hoc esse (*spirituale*) non habent contraria contrarietatem [2] ». Ergo illae species immateriali modo recipiuntur in anima; ac proinde anima materialis esse non potest.

336. Secundo: Quod de notionibus, potiori iure de iudiciis dicendum est. Namque iudicii natura expostulat, ut duae notiones, nempe subiecti, et attributi, inter sese comparentur. Haec autem comparatio duarum notionum locum habere nequit, nisi ambae in eodem subiecto simul consistant; siquidem comparatio inter duo fieri non potest, nisi ab eo, qui simul haec duo percipit. Iam, si anima ex partibus coalesceret, notiones subiecti, et praedicati in uno, eodemque subiecto numquam consistere possent, sed una pars notionem subiecti, altera notionem attributi haberet. Cum igitur anima iudicia conficiat, eam partium expertem esse pro certo habendum est.

337. Id etiam vel maxime patescit eo, quod actio iudicatrix intellectus, etsi sit complexa, tamen circa obiectum unum versatur [3], nempe circa relationem convenientiae, aut discrepantiae inter notionem subiecti, et notionem attributi; unde, ut alibi diximus [4], unus, et indivisus est actus, quo intellectus iudicium efformat [5]. Iam hic actus unus, et indivisus non nisi a principio uno et indiviso oriri potest.

Tertio: Nos etiam saepe ratiocinamur; ratiocinatio autem, non secus ac iudicium, animam simplicem esse ostendit, tum quia plures actus, qui ratiocinationis elementa sunt, nempe cognitio praemissarum, et conclusionis, ab uno, eodemque subiecto eliciantur oportet, secus conclusionem in praemissis contineri haud posset perspici [6];

---

1) *Contr. Gent.*, lib. I, c. 71. Et alibi : « Contrariorum rationes secundum quod sunt apprehensae, non sunt contrariae »; 1ª 2ae, q. XXXV, a. 5 c.

2) *In lib. III Sent.*, Dist. XXXVI, q. I, a. 3 ad 4.

3) « Illa complexio, inquit s. Bonaventura, in sermone significat compositionem in intellectu, sed unitatem in re »; *In lib. III Sent.*, Dist. XXXVI, q. I, a. 3 *ad arg.* Cf B. Alb. M., *De Hom.*, tract. I, q. LVII, a. 2.

4) Vol. I, *Dynam.*, c. III, art. 8, p. 340, 341.

5) « Intellectus simul intelligit propositionem, non prius subiectum, et postea praedicatum: quia secundum unam totius speciem omnes partes comprehendit »; *Contr. Gent.*, lib. I, c. LV, n. 1; Cf *Qq. dispp.*, *de Ver.*, q. VII, a. 14 c.

6) « Primo aliquis intelligit ipsa principia secundum se; postmodum autem intelligit ea in ipsis conclusionibus, secundum quod assentit conclusionibus propter principia »; 1ª 2ae, q. VIII, a. 3 c.

tum quia unicus, ut alibi ostendimus [1], est actus, quo intellectus conclusionem ex praemissis, a quibus deducitur, fluere cognoscit [2].

Quarto: Anima, quemadmodum saepe observavimus, sui, et suarum cognitionum sibi conscia est. Iam hanc conscientiam habet, quia ipsa se, tamquam cognoscentem, cum se ipsa, tamquam cognita, ita coniungit, ut ipsa sub utroque respectu unum fiat, atque ita sit simul suae actionis principium, et finis. Ad quam rem necessario expostulatur, ut ipsa ad se redeat, et tota super se totam convertatur [3]. At vero, si anima corpus esset, ideoque partes extra partes haberet, nec illius pars super seipsam contrahi [4], nec tota cum se tota coniungi posset [5]. Ergo, cum anima conscientia polleat, rursus patet eam incorpoream esse [6].

338. Neque illud praetermissum volumus, quod si quaedam corporis pars super aliam flecteretur, priorem certe sui formam exueret, novamque indueret; quamobrem, si hunc in modum conscientia, quam anima suarum cognitionum habet, explicaretur, illud etiam abnorme consequeretur, cognitiones, super quas actus reflexionis exeritur, non consistere, nedum vividiores fieri. Accedit, quod anima conscientiam, sive cognitionem sui diverso modo, ac cognitionem corporum, adipiscitur. Quocirca si quaedam species corporis esset, puta ignis, aer, aut aliud eiusmodi, illud aliter, ac cetera corpora, perspiceret; id, quod omnino falsum est. Lubet hanc ratio-

---

1) *Ibid.*, art. 9, p. 343.

2) « Idem actus cadit super obiectum, et super rationem obiecti: sicut eadem visio est coloris, et luminis. Et est simile de intellectu: quia si absolute principium, et conclusionem consideret, diversa est consideratio utriusque; in hoc autem quod conclusioni propter principia assentit, est unus actus intellectus tantum »; 1ª 2ae, q. XII, a. 4 c.

3) Cf s. Thom., in lib. *De Causis*, lect. XV. Exinde intelligitur cur conscientia *reditio* a Neoplatonicis, et *reflexio* a Scholasticis, et a recentibus nuncupata sit. Namque facultas sui ipsius cognitrix actionem suam ideo cognoscit, quia a re apprehensa in se *redit*, sive, quod idem est, ideo, quia, re apprehensa, actio, per quam illa a facultate apprehenditur, in ipsam facultatem *retorquetur*, sive *reflectitur*.

4) Cf vol. I, *Dynam.*, c. III, art. 7, p. 317.

5) Cf *ibid.*, art. 11, p. 362. Perbelle ad hanc rem s. Augustinus inquit: « Cum aliquid (*mens*) de se scit, quod nisi tota non potest, totam se scit. . . . Scit se igitur totam . . . Si non tota se quaerit, sed pars, quae inventa est, quaerit partem, quae nondum inventa est; non se ergo mens quaerit, cuius se nulla pars quaerit. . . . Quocirca quia nec tota se mens quaerit, nec pars eius ulla se quaerit, se mens omnino non quaerit »; *De Trin.*, lib. X, c. 4, n. 6.

6) Hoc argumentum dilucide expositum invenies apud s. Thomam, *Cont. Gent.*, lib. II, c. 49, n. 7.

nem his s. Augustini verbis explanare: « Neque ullo modo fieri posset, ut ita cogitaret id, quod ipsa est, quemadmodum cogitat, id quod ipsa non est. Per phantasiam quippe imaginariam cogitat haec omnia, sive ignem, sive aerem, sive illud, vel illud corpus, partemve illam, seu compaginem, temperationemque corporis; nec utique ista omnia, sed aliquid horum esse dicitur. Si quid autem horum esset, aliter id, quam cetera, cogitaret, non scilicet per imaginale figmentum, sicut cogitantur absentia, quae sensu corporis tacta sunt, sive omnino ipsa, sive eiusdem generis aliqua; sed quadam interiore, non simulata, sed vera praesentia (non enim quidquam illi est se ipsa praesentius): sicut cogitat vivere se, et meminisse, et intelligere, et velle se. Novit enim haec in se, nec imaginatur quasi extra se illa sensu tetigerit, sicut corporalia quaeque tanguntur [1] ».

339. Quinto denique revocandum in memoriam nobis est 1° diversas operationes animae ita exerceri, ut una ab altera pendeat; e. g., intellectus, nisi cognitio sensitiva praecedat, nihil intelligere potest, et appetitus non nisi in id, quod prius cognitum est, ferri potest [2]; 2° vehementiorem alicuius facultatis actionem efficere, ut celerarum actiones debiliores sint [3]. Quod quidem nunquam fieri putandum, nisi in nobis esset principium, a quo hae diversae operationes oriantur, et quod, quasi centri instar, illas omnes in se colligat. Etenim quod una operatio ab altera dependet, id certo est « in his, quae, ut inquit s. Thomas, secundum ordinem naturalem procedunt ab uno [4] »; atque causa, cur operatio unius potentiae operationi alterius impedimento sit, in eo dumtaxat consistit, quod illae omnes in uno et eodem principio radicem habeant. Cum igitur hoc principium, sive centrum sit illud, quod animam vocamus, etiam ex hoc liquet animam esse quidquam simplex, et individuum.

340. Hoc postremum argumentum ex eo confirmatur, quod quisque nostrum in seipso experitur eamdem penitus in nobis esse rem, quae omnes operationes elicit. « Anima, praeclare ad hanc rem advertit Auctor libri *De spiritu, et anima*, in quibuscumque suis motibus, vel actibus tota simul adest. Tota videt, et tota visorum me-

---

1) *De Trin.*, lib. X, c. 10, n. 16.

2) « In intelligere, s. Thomas ait, includitur vivere, et in vivere includitur esse; et ideo non reducuntur in diversa principia, sed in unum »; *In lib. I Sent.*, Dist. II, q. I, a. 1 ad 1 ». Quod ignoro, ait etiam Afer Doctor, nec memini, nec volo. Quidquid autem intelligibilium memini, et volo, consequenter intelligo »; *Ibid.*, c. 11, n. 18.

3) Cf vol. I, *Dynam.*, c. I, art. 5, p. 225.

4) I, q. LXXVII, a. 7 c.

minit; tota audit, et tota sonorum reminiscitur; tota odorat, et tota odores recolit; tota per linguam, et palatum sapores sentit, discernitque; tota tangit dura, vel mollia; tota simul approbat, et reprobat [1]». Contrarium autem quisque in seipso experiretur, si integralis una pars suae mentis perciperet, altera iudicaret, ratiocinaretur alia, unaque vellet, et nollet altera. Rursus nobis notum est idem subiectum, quod in nobis vult, noscere se velle, sibique bonum esse, quod appetit. At id numquam experiremur, si in anima plures integrales partes, quarum una vult,alia percipit,discernerentur [2].

341. Itaque tum ex singulis animae actionibus, tum ex omnium concentu eius simplicitas invicte demonstratur.

342. Alterum argumenti genus suppeditat modus, quo actiones animae exercentur. Etenim, cum modus operandi sequatur modum essendi, nequit causa materialis agere actione immateriali; quapropter, si anima corporea foret, cogitationes non aliter fierent, quam per diversas motiones corpusculorum, siquidem certum penes omnes est omnem actionem causarum materialium per motum absolvi [3]. Neque id adversarii diffitentur. Hobbesius enim cum omni materialistarum grege ex cerebri, et organorum sensoriorum motu cognitionem oriri deblaterat [4]. At cogitationem in motu consistere haud posse sic aperte ostenditur.

343. In primis, quoniam « omnis actio corporalis requirit contactum [5] », perabsurdum est vel ipsam perceptionem rei sensibilis quamdam esse motionem corporalem, sive ab eo dumtaxat gigni, quod corpus sensile tangit organum ab extima ad intimam partem. Etenim corpus sensile tangere non potest organum secundum se to-

---

1) Cap. XIX.

2) Hoc postremum argumentum ab ipso Petro Bayle (*Nouvelles de la repub. des Lettres*; *Oeuvr. divers.*, 4 voll. in fol., La Haye, 1725-1731) tanti factum est, ut cum argumentationibus geometricis comparari posse existimaverit.

3) « Nullum corpus agit, nisi tangendo, vel movendo »; I, q. XLV, a.5 c.

4) Hic materialistarum recentium antesignanus nonnisi corpora in rerum natura esse putans, *corpus*, et *substantiam* idem significare asserit, ita ut vox composita *substantia incorporea* sit *insignificans*, aeque ac si quis diceret *corpus incorporeum*. (*Leviathan, sive de Civit. Christ.*, part. I, *De hom.*, c. 34, p. 183, Amstelodami 1668.) Hinc Philosophiam *scientiam corporis* definivit (*Logic.*, p. 7, ed. cit.), qua definitione clarior nulla alia ad materialismum denotandum excogitari potest. Cf Damiron, *Hobbes considerè comm. metaphysicien; Mém. de l'Acad. des scienc. moral. et polit.*, t. III, Paris 1841.

5) *In lib. IV Sent.*, Dist. X, q. I, a. 4 *sol.* 1 c.

tum, quia secus illud compenetraret, id quod naturaliter, ut alibi ostendimus [1], evenire non potest. Dicendum ergo est contactum corporis sensilis super organum fieri absque dubio ex parte illius, sive, ut s. Thomas inquit, *secundum extrema* [2]; ac proinde si in hoc contactu perceptio consisteret, nonnisi pars obiecti sensilis, sive extrema eius superficies percipi posset. Iam totum obiectum, haudquaquam haec, aut illa eius pars a nobis percipitur. Perceptio igitur sensitiva in motione corporea explicari non potest. Quapropter nos, secundum s. Augustini, et s. Thomae doctrinam, statuimus satis non esse impressionem obiecti sensilis super sensum, atque huius operationem passivam, qua in obiectum *reagit*, ut perceptio efficiatur, sed requiri etiam operationem activam, qua virtus sentiens in obiectum *intendit*, et ad ipsum convertitur [3].

344. Insuper anima, ut diximus, simul contraria percipere potest, adeo ut cognitio unius contrarii per cognitionem alterius adiuvetur, quia unum per aliud magis cognoscitur [4]. Atqui eadem pars corporis contrariis motibus agi nequit. Ergo perceptio ad quoddam genus motionis revocari non potest.

345. Illud etiam observatu dignum est, quod si proferatur vox aliqua coram plurimis diversarum regionum hominibus, eadem est apud omnes soni articulati impressio; sed eam tantum intelligunt qui linguam, ad quam ea vox pertinet, vel magistrorum documentis, vel naturali parentum imitatione didicerint, aut saltem quibus explicata fuerit huius vocabuli significatio. Iam id evidenter ostendit perceptionem per corporeum motum effici non posse; cum enim idem sit motus, nempe cum idem sonus omnium aures impellat, eadem in omnibus excitanda perceptio foret. Hoc autem s. Augustinus nobis significasse visus est, cum inquit: « Audivi sonos verborum, quibus (*res*) significantur, cum de his disseritur; sed illi alii, istae autem aliae sunt. Nam illi aliter graece, aliter latine sonant; istae vero nec graecae, nec latinae sunt, nec aliud eloquiorum genus [5] ».

---

1) Vol. II, *Cosmol.*, c. II, art. 2, p. 316-317.

2) *Contr. Gent.*, lib. II, c. 56. « Tactus, ait *ibid.*, non nisi corporum est; sunt enim tangentia, quorum ultima sunt simul, et puncta, vel lineae, aut superficies, quae sunt corporum ultima ». Et alibi: « Tactus corporalium . . . . nihil aliud est, quam coniunctio terminorum duarum quantitatum »; *In lib. IV Sent.*, loc. cit.

3) Vol. I, *Dynam.*, c. II, art. 5, p. 240-241.

4) « Cognitio unius oppositi non tollitur per esse alterius, sed magis iuvatur »; *In lib. VII Met.*, lect. VI.

5) *Confess.*, lib. X, c. 12, n. 19. « In corporis motibus, alibi inquit, nihil omnino a duobus idem fieri potest »; *Epist.* XIV *ad Nebrid.*, n. 2.

346. Quid vero, si consideremus perceptiones universalium, et intelligibilium; insuper iudicia, ratiocinationes, harumque operationum conscientiam, et memoriam? Sane 1° motiones corporeae loco, et tempore circumscribuntur [1]; e contrario, « universalia abstrahuntur ab hic, et nunc [2] ».

2° Vnitas synthetica, quae, ut alibi diximus, in iudicio, et ratiocinatione est necessaria, secundum Materialistarum sententiam ita explicanda esset, ut in iudicio duae motiones invicem, et in ratiocinatione duae motiones cum tertia misceantur. Iam ex motionum mixtione nova motus determinatio exurgit, prioribus pereuntibus, siquidem « miscibilia in mixto non salvantur [3] ». Id autem repugnat naturae iudicii, et discursus, in quibus notiones non permixtae manere debent; nam intellectus cognoscere non potest notionum relationem, nisi ipsas notiones, inter quas ipsa intercedit, simul cognoscat, aeque ac « aedificator speciem domus concipere non potest, nisi apud ipsum esset propria ratio cuiuslibet partium eius [4] ».

3° Conscientia, sive perceptio perceptionis si in motu consisteret, non una, sed duplex motio, quarum una ad aliam refertur, esse deberet; actus enim, quo intellectus se, actumque suum intelligit, ab illo, ut iam demonstravimus [5], distinguitur, quo obiectum intelligit. At vero repugnat motionem ad motionem referri: « Actus corporis ad actionem non terminatur, nec motus ad motum. Actio autem substantiae intelligentis ad actionem terminatur; intellectus enim sicut intelligit rem, ita intelligit se intelligere [6] ».

4° Denique. Anima alicuius rei praeteritae non recordatur, nisi cognoscat rem, quam in praesentia cognoscit, eamdem esse cum ea, quam antea novit, hoc est, nisi rem antea cognitam *recognoscat*. Iam haec *recognitio*, ex Materialistarum hypothesi, nulla ratione explicari potest. In primis valde absurdum est eam ex repetitis iisdem motionibus cerebri fieri. Et sane, cum in cerebro motio fit similis alteri, quae iam antea facta est, res, e qua illa motio proficiscitur, iterum perciperetur, sed illam esse eamdem cum ea, quae antea perce-

---

1) « In motu proprie accepto est duo reperire, scilicet continuitatem, et successionem, et secundum quod habet continuitatem, sic proprie mensuratur per locum, . . . secundum autem quod habet successionem, sic proprie mensuratur per tempus »; *In lib. 1 Sent.*, Dist. VIII, q. III, a. 3 *sol.*

2) I, q. XVI, a. 7 ad 2. « Vniversale, alibi ait, abstrahit ab his, quae determinant locum, et tempus determinatum »; *Quodlib.* XI, a. 1 ad 2.

3) *Contr. Gent.*, lib. IV, c. 35, n. 3.—4) I, q. XV, a. 2 c.

5) Vol. I, *Dynam.*, c. III, art. 7, p. 323.

6) *Contr. Gent.*, lib. II, c. 49, n. 8.

pta est, cognosci non posset. Etenim necesse foret, ut per unam, eamdemque iteratam motionem cerebri et rem praesentem perciperemus, et illam antea perceptam esse cognosceremus. Ast id fieri non potest. Primo quidem, quod cognitio, et recognitio rei non sunt unica, sed duae actiones, et duae actiones per unicum medium, ut saepe diximus, fieri repugnat. Secundo, quod non modo sunt actiones distinctae, sed etiam diversorum generum, cum obiectum unius sit praesens, alterius autem praeteritum. Verum actiones diversorum generum non solum per plura, sed per diversa media fieri oportet, quia inter actionem, et medium, quo fit, quaedam proportio intercedat necesse est. Tertio, quod recognitio vel fit per ipsam iteratam motionem cerebri, vel per aliam ipsi succedentem. Non primum, siquidem, uti vidimus, absurdum est actiones diversorum generum, uti sunt cognitio, et recognitio, fieri per unum medium. Non secundum, quia non est possibile rem antea cognitam recognoscere, nisi in praesentia recognoscatur. Iamvero, si motionum una alteri succedit, eae simul fieri nequeunt. Neque dici potest recognitionem rei per illam eamdem motionem fieri, per quam primo res a nobis percepta fuit. Etenim neminem latet motiones corporeas sibi invicem succedentes sese mutuo turbari, ita ut posterior priorem destruat. Quapropter si prior illa motio, qua rem percepimus, manere sumatur, ut eiusdem rei recordari possimus, cum, ipsa manente, alia motio fieri nequeat, nihil aliud a nobis deinceps perciperetur. Sin aliae perceptiones illi primae succedere ponantur, hae priorem motionem destruerent, ac proinde rei, quam antea percepimus, recordari non possemus.

347. Hoc argumentum ab Eusebio mutuati sumus. « Si corpus, ait, illud est, quod sentiat, non aliter sentiendi perficietur actio, quam uti cera impressis annulorum figuris consignatur, aut sanguine, vel aere quae sensus ipse percipit, informantur. Et quidem, si, quod utique consentaneum est, tamquam humidis in corporibus, ut est aqua, perturbabitur, nullaque iam erit memoria. Sin figurae illae permanebunt: aut quamdiu locus a prioribus occupabitur, informari aliae nullae poterunt, atque ita sensuum aliae tollentur actiones; aut, aliis succedentibus, delebuntur priores illae, sicque memoria nulla relinquetur. Quod si et recordari possumus, et vicissim alia sentire post alia, nec a prioribus quidquam impedimenti obiicitur, corpus esse animus nullo modo potest [1]».

348. Insuper, cogitationes a motionibus corporeis toto coelo di-

---

[1]) *De praep ev.*, lib. XV, n. 830, p. 1363, ed. Migne.

stare alia argumenta ostendunt. Atque, ne longior, quam par est, oratio nostra progrediatur, satis sit haec animo recolere: 1° Corpora « non movent seipsa; quamvis in seipsis habeant principium sui motus [1] »; quare, secluso extrinseco determinante, neque moveri queunt, seu sese determinare ad motum, dum sunt in quiete; neque, dum moventur, a motu cessare, in eodemque loco consistere. At « animus, ut Lactantius nequit, sua sponte et cogitat, et movetur [2]». 2° Cogitationes, ut saepe diximus, sunt actiones immanentes; motio autem corporalis ad genus actionum transeuntium pertinet: « Actio intellectus non est eiusdem rationis cum actione, quae in corporalibus invenitur, in aliam materiam transeunte [3] ». 3° Vis motiva corporeae substantiae continuo languescit, ac demum prorsus extinguitur; contra vero, cognitiva humanae mentis potentia tantum abest, ut exercitio minuatur, etiam crescit quodammodo, validiorque fit. « Potentiae animae, atque virtutes, inquit Auctor libri *De spiritu, et anima*, longa exercitatione, et successu temporum crescunt [4]». 4° Denique celeritas mentis in cogitando tanta est, quanta in corporeis motionibus haberi nullatenus potest. « Non potest aliquis, inquit Lactantius, non admirari, quod sensus ille vivus, atque coelestis, qui mens, vel animus nuncupatur, tantae mobilitatis est, ut ne tunc quidem, cum sopitus est, conquiescat, tantae celeritatis, ut uno temporis puncto coelum omne collustret, et, si velit, maria pervolet, terras, ac urbes peragret, omnia denique, quae libuerit, quamvis longe, lateque summota sint, in conspectu sibi ipse constituat [5] ».

349. Haec, quae protulimus, argumenta talia sunt, ut ipse Lucretius cum cogitationes motu corporum, quae novimus, explicari non posse perspexerit, quartam quamdam substantiam corpoream

---

1) *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. XXIV, a. 1 c.

2) *De opificio Dei*, c. 16. Ex eodem principio, quod nempe nullum corpus movet seipsum, *Nullum corpus movet, nisi motum* (*In lib. II Sent.*, Dist. II, q. II, a. 3 *sol.*), illud etiam consequitur, quod si cogitans sit aliquid movens corporeum , ab alio moveatur oportet ; et si hoc aliud sit etiam corpus, alio motore indiget, et ita deinceps, ita ut nisi deveniatur ad aliquod movens, quod non sit corpus, infinita moventium series ad aliquam obtinendam cogitationem necesse foret ; et quoniam infinita moventium series pertransiri nequit, numquam cogitatio aliqua posset existere.

3) I, q. LVI, a. 1 ad 3. Actionibus autem animae improprie potest motus attribui: « Aliquando improprie ipsa operatio eius dicitur motus eius, ut intelligere, et sentire » ; *In lib. I Sent.*, Dist. XXXVII, q. IV, a. 1 ad 1. Cf Vol. I, *Dynam.*, c. V, art. 1, p. 424.

4) C. 30.—5) Loc. cit.

adhibuit, nomine vacantem, e qua cogitationes sint [1]. Quin immo Hobbesius sibi non constans, « Quis igitur, inquit, sibi persuadeat motione externorum obiectorum non tantum motum, sed et perceptiones produci? [2] »

ARTICVLVS SECVNDVS

Materialistarum obiectionibus satisfit

350. Illorum, quae contra animae simplicitatem obiici solent, pauca, sed praecipua ad trutinam revocabimus.

Obiic. 1° Partes materiae, licet singulae seorsum non sint cogitationis capaces, tamen possunt ita conspirare, ut in toto, quod inde enascitur, cogitandi vis exurgat, quemadmodum in horologio, cum nulla pars horas designandi potentiam contineat, haec potentia ex omnium eius partium connexione, et conspiratione enascitur. Ergo extare potest ens compositum cogitans, etsi singulae partes seorsum cogitandi vi careant.

351. Resp. *Neg. ant. et parit.* Re quidem vera, « partes componentes causant esse totius [3] », earumque natura ex connexione, sive dispositione haud mutatur, nam « materialis dispositio non est causa simpliciter, sed secundum quid [4] »; quapropter totum, quod ex pluribus partibus inter se connexis exurgit, tunc aliquem effectum producere potest, quem singulae partes seorsum producere nequeunt, cum hae ad illum producendum natura sua ordinantur. Hinc fit, ut potestas, quae in huiusmodi composito invenitur, numquam ex diversae, sed semper ex eiusdem speciei potentiis exurgat. Ita potentia indicandi horas non oritur, neque oriri potest ex potentiis partialibus diversae speciei, sed ex potentiis eiusdem speciei, nempe motus, et figurae, in quibus unis ipsa horologii potestas consistit. Inde colligitur, si cogitatio esset in ente composito, hoc est in quadam materiae portione, ea ex qualitatibus eiusdem speciei coalescere deberet. At partes materiae, cum sint partes quantitatis [5], ex qualitatibus conflantur toto genere a cogitatione differentibus, nempe motu, figura, aliisque huiusmodi. Ergo quocumque tandem mo-

---

[1]) Cf p. 194.—[2]) *Op. cit.*, ibid., p. 3, ed. cit.

[3]) *In lib. III Sent.*, Dist. VI, q. II, a. 3 *sol.*

[4]) 2ª 2ae, q. XXVII, a. 2 c.

[5]) « Partes quantitatis sunt partes materiae »; *In lib. III Sent.*, Dist. VI, q. I, a. 2 *sol.*

do partes materiae connectantur, numquam inde totum cogitationis capax existet.

352. Obiic. 2° Substantia corporea afficitur qualitatibus, quae non sunt divisibiles, e. g., gravitate, vi motrice, et aliis eiusmodi. Ergo ex eo, quod cogitatio est aliquid indivisibile, inferri nequit ipsam ad substantiam corpoream pertinere non posse.

353. Resp. *Dist. ant.*, et illae qualitates sunt indivisibiles, si in seipsis considerentur, *conc. ant.*, sin relatae ad corpus, cui insunt, *neg. ant.; neg. cons.* Sane, sicut formae corporum dicuntur inextensae, seu simplices, si considerentur abstractae a materia [1], ita illae qualitates, nempe gravitas, vis motrix, aliaeque huiusmodi, si abstractae a corpore, cui insunt, in se spectentur nihil, nisi simplex, atque uniusmodi exhibent. At prout corporeae substantiae insunt, non sunt divisibiles; gravitas enim iuxta divisionem massae corporis dividitur; item, vis motrix in omnes partes corporis dispergitur, ita ut si vis motrix in corpore est, ut *duo*, in dimidio sit, ut *unum*. E contrario quaevis cogitatio tum in se, tum in subiecto cogitante prorsus indivisibilis est.

354. Obiic. 3° Vulgatum est illud effatum: *Quidquid recipitur, per modum recipientis recipitur.* Atqui anima recipitur in corpore. Ergo est corporea.

355. Resp. *Dist. mai.*, ita ut nequeat unum ab altero recipi, nisi sit inter utrumque quaedam proportio habitudinis, *conc. mai.*, nisi inter ea sit naturae convenientia, *neg. mai. Dist.* etiam *min.*, anima recipitur in corpore, ut perfectum in perfectibili, *conc. min.*, ita ut in corpore contineatur, *neg. min. Neg. cons.* Sane, anima non recipitur in corpore ita ut in corpore contineatur, nam, ut s. Augustinus inquit, « anima continet corpus [2] ». Quapropter corpus recipit animam eo modo, quo materia recipit formam, scilicet ita ut per ipsam perficiatur, seu, quemadmodum alibi diximus, ut « secundum ipsam constituatur in esse alicuius speciei [3] ». Vt autem corpus hoc modo in se recipiat animam, non requiritur, ut huius natura cum natura illius conveniat, ita ut anima extensa, aeque ac corpus sit [4], sed satis est quaedam inter illud, et istam proportio, quae in eo consistit, ut corpus habeat ordinem ad animam, et capacitatem, ut ab ea informetur. « Debita proportio, inquit s. Thomas, materiae ad formam est dupliciter, scilicet per ordinem naturalem

---

1) Cf vol. II, *Cosmol.*, c.I, art. 6, p 279, not.3, et c.IV, art. 3, p.377, not.1.
2) *Contr. Epist. Manich.*, c. 16, n. 20. Cf p. 102, et p. 157.
3) Cf vol. II, *Cosmol.*, c. I, art. 5, p. 259, not. 2.
4) Cf p. 135-136.

materiae ad formam, et per remotionem impedimenti [1] ». Iam simplicitatem animae haud impedire, quominus haec talem cum corpore proportionem habeat, iam a nobis ostensum est [2]. Id, monente s. Thoma, adeo verum est, ut etiam corpus, quod in alio corpore recipitur, huius naturam non acquirat. « Cum dicitur, ait, unumquodque esse in alio secundum modum eius, in quo est, intelligitur quantum ad capacitatis ipsius modum, non quantum ad naturam eius. Non enim oportet ut id, quod est in aliquo, habeat naturam, et proprietatem eius, in quo est, sed quod recipitur in eo secundum capacitatem ipsius. Manifestum est enim quod aqua non habet naturam amphorae; unde nec oportet quod anima habeat ipsam naturam corporis [3] ».

356. Obiic. 4° Anima non potest movere corpus, nisi illud tangat. Atqui tactus non est, nisi corporum. Ergo.

357. Resp. *Dist. mai.*, nisi illud tangat *contactu virtutis*, *conc. mai.*, *contactu corporeo*, *neg. mai.* Sub eadem *dist. neg.*, et *conc. min. Neg. cons.* In primis, cum motus sit « actus existentis in potentia [4] », proprius ad substantias immateriales, quam ad materiales illum producere pertinet. Etenim nihil potest transire de potentia in actum, nisi per id, quod est actu. Atqui substantiae intellectuales magis actu sunt, quam corpora. Ergo ad illas, magis quam ad substantias corporeas, pertinet aliquid movere: « Agunt substantiae intellectuales in corpora, et movent ea, cum sint immateriales, et magis in actu existentes [5] ». Vt vero quomodo substantia immaterialis corpus tangat, et moveat, intelligatur, distinguendus est contactus *quantitatis*, qui proprius corporum est, a contactu *virtutis* [6]. Primo contactu tangentia dicuntur ea « quae uniuntur secundum ultima quantitatis, unde in corporibus oportet mutuum esse tactum [7] ». Contactus virtutis pertinet ad ea, quae etsi, « in quantitatibus ultimis non tangant, dicuntur nihilominus tangere, in quantum agunt [8] ». Hoc autem tactu substantia immaterialis, quae est indivisibilis, potest movere corpus, quod est quaedam quantitas divisibilis; nam tactu corporeo id, quod est indivisibile, puta punctum, non potest tangere, nisi aliquod indivisibile; at tactu *virtutis* substantia immaterialis

---

1) *In lib. IV Sent.*, Dist. XVII, q. I, a. 2, *sol.* 1 c.
2) Cf p. 136. — 3) *Qq. dispp.*, q. un. *De Anim.*, a. 10 ad 14
4) *In lib. I Sent.*, Dist. VIII, q. I, a. 3 *sol.*
5) *Contr. Gent.*, lib. II, c. 56.
6) Cf vol. I, *Dynam.*, c. V, art. 1, p. 422. Huiusmodi tactus dicitur etiam *spiritualis; Qq. dispp.*, *De Pot*, q. VI, a. 7 ad 11 et ad 17.
7) *Contr. Gent.*, loc. cit. — 8) *Ibid.*

potest tangere quantitatem divisibilem: « Substantia intellectualis, quamvis sit indivisibilis, potest tangere quantitatem divisibilem, in quantum agit in ipsam. Alio enim modo est indivisibile punctum, et substantia intellectualis. Punctum quidem est sicut quantitatis terminus, et ideo habet situm determinatum in continuo, ultra quem porrigi non potest; substantia autem intellectualis est indivisibilis, quasi extra genus quantitatis existens; unde non determinatur ei indivisibile aliquid quantitatis ad tangendum [1] ». Iam animam non nisi tactu virtutis movere corpus alibi a nobis ostensum est [2]. Ex eo igitur, quod anima movet corpus, nihil eius simplicitati repugnans consequitur. Quin immo id, ut alibi adnotavimus [3], argumento est animam aliquod corpus esse non posse. « Ex operibus quibusdam suis, ait ad rem s. Augustinus, ostendit se vitam. Nisi enim viveret, corpus non moveret; pedibus gressum, manibus opus, oculis intuitum, auribus auditum non imperaret; non aperiret os ad vocem, linguam ad distinctionem vocum non moveret. His itaque operibus vivere se ostendit, et esse aliquid, quod sit corpore melius [4] ».

358. Inst. Si anima instar substantiarum immaterialium corpus moveret, huiusmodi motus ex nulla resistentia corporea vinci posset. Atqui motus, quem anima producit in corpore, vincitur a resistentia materiae. Ergo.

359. Resp. *Dist. mai.*, si sit substantia mere immaterialis, *transeat mai.*, si sit ita immaterialis, ut simul sit corporis forma, *neg. mai. Dist.* etiam *min.*, et hoc evenit ratione ipsius animae, *neg. min.*, ratione corporis, cum quo ipsa coniungitur, *conc. min.; neg. cons.* Diximus *transeat mai.*, nam si propositio hoc sensu accipiatur, quatenus substantia immaterialis, etsi finita, quodcumque agere valeat, prorsus falsa est. Etenim « virtus, vel potentia semper consequitur essentiam; unde impossibile est, ut essentiae finitae sit virtus infini-

---

1) *Contr. Gent.* loc. cit.

2) Vol. I, *Dynam.* c. V, *passim.* Hanc, qua anima pollet, movendi corpus virtutem s. Augustinus exponens, inquit: « Manus, et pedes movemus, cum volumus, ad ea, quae his membris agenda sunt, sine ullo renisu, tanta facilitate, quanta et in nobis, et in aliis videmus »; *De Civ. Dei*, lib. XIV, c. 23. Et *ibid.* (c. 24): « Neque enim ea sola membra movemus ad nutum, quae compactis articulata sunt ossibus, sicut pedes, et manus, et digitos; verum etiam illa, quae mollibus remissa sunt nervis, cum volumus, movemus agitando, et porrigendo producimus, et torquendo flectimus, et constringendo duramus; sicut ea sunt, quae in ore ac facie, quantum potest, voluntas movet ».

3) Pag. 208, not. 2.

4) *In Ioann. Ev. c. V*, tract. XIX, n. 12.

ta [1] ». Ad animam humanam quod attinet, vis, qua ipsa movet corpus, non solum finita est, sed etiam dispositionibus organismi contemperata. Hinc « anima, quantum est de se, nata est movere in quamlibet partem, sed impeditur ab hoc propter corporis gravitatem [2] ». Etenim, cum facultas, qua anima movet corpus, sit organica [3], anima motum, e. g., impertit brachio mediis nervis motoribus: « Anima per corpus movet alia membra [4] ». Cum igitur media, quibus anima brachium movet, sint corporea, optime possunt haec in sua vi motrice a contraria aliorum corporum resistentia superari.

360. Obiic. 5° Sicut alimenta, cum in stomacho digeruntur, novas qualitates acquirunt, inque varias, et novas substantias convertuntur; ita motus a rebus externis in cerebro impressi possunt ita ab ipso cerebro elaborari, ut in cogitationes evadant. Ergo cogitatio corporis temperationi, sive, ut gallica voce dici solet, organizationi potest convenire.

361. Resp. *Neg. ant.*, *et parit.* In primis haec materialistarum physiologorum obiectio pro certo sumit illud, quod falsum esse iam ostendimus [5], nempe transmutationem alimentorum in novam substantiam non ab anima, sed a viribus mechanicis, sive chymicis repetendam esse. Praeterea, alimenta sunt quidquam a stomacho distinctum, ideoque optime fieri potest, ut ab eo digerantur, atque ope digestionis novas qualitates, naturae suae minime adversantes, adipiscantur. Ast impressiones, quae in cerebro a rebus extrinsecus obiectis fiunt, non sunt nisi motiones ipsius cerebri; quapropter ex sententia adversariorum dicendum foret cerebrum proprias motiones digerere, easque per hanc digestionem in cogitationes mutare; quod ne Cato quidem audiendo a risu temperaret. Insuper, cum alimenta per digestionem apta nutritioni efficiuntur, certe a stomacho in naturam simplicium minime mutantur, sed solum quasdam qualitates acquirunt, quae naturae entium materialium convenire possunt. Hinc si materialistae constare sibi velint, fatendum ipsis foret impressiones in cerebro factas, etiam post digestionem, motionum natura non expoliari, ideoque pugnam inter illas, et cogitationem ad-

---

1) *In lib. I Sent.*, Dist. XLIII, q. I, a. 2 sol. Et alibi: « Cum virtus sit media inter essentiam, et operationem, oportet quod virtus, et operatio cuiuslibet rei proportionetur essentiae eius. . . et secundum hoc actio Angeli limitatur ad aliquem effectum; quia nec virtutem, nec essentiam habet infinitam »; *Quodlib.* VI, a. 2 c.

2) I, q. LXII, a. 2 ad 2.—3) Cf vol. I, *Dynam.*, c. V, art. 1, p. 422.

4) *Qq. dispp.*, q. un. *De Sp. cr.*, a. 3 c.

5) Vol. II, *Cosmol.*, c. III, art. 1, p. 337-339.

huc manere. Denique, si cerebrum impressiones in ideas convertit, extet necesse est quidquam cogitans ab ipso cerebro distinctum, quod ab eo ideas excipiat, earumque subiectum fiat, quemadmodum cerebrum est subiectum motionum. Iam vero sciscitamur a materialistis, utrum hoc subiectum cogitans sit simplex, an compositum. Si primum respondebunt, in Spiritualistarum castra commigrabunt; sin alterum, tunc redibit pugna inter materiam, et cogitationem, quam sua digestionis hypothesi dirimere conati erant.

362. Obiic. 6° Anima easdem vices subit, ac corpus; e. g., viget in iuvenibus, debilitatur in senibus. Ergo vel est ipsum corpus humanum, vel certe quaedam substantia corporea.

363. Resp. *Dist. ant.*, eodem modo, ac corpus, *neg. ant.*, diverso modo, *conc. ant. Neg. cons.* Hanc obiectionem recentes Materialistae a Lucretio, acerrimo materialismi assertore, mutuati sunt, qui haec eadem cecinit: « Praeterea gigni pariter cum corpore, et una crescere sentimus, pariterque senescere mentem etc. [1] ». Sed nullius ponderis eam esse facile cognoscitur. Sane vices illas corpus subit *secundum quantitatem molis*, anima autem *secundum quantitatem virtutis* [2], prout nempe eius intelligendi vires magis, vel minus perficiuntur [3]. Neque haec diversa perfectio, qua in iuvenibus vigent, et languidiores in senibus sunt, de operationibus, quatenus ab anima rationali proficiscuntur, intelligenda est; siquidem, aiente s. Bonaventura, « animae rationalis operatio nec senescit, nec antiquatur in tempore, imo iuvenescit, quia in antiquis est sapientia, et in multo tempore prudentia [4] »; sed de illis operationibus, quatenus adiumento sensuum, qui per organa corporis exercentur, indigent. « Vnus, Aquinas inquit, alio potest eamdem rem melius intelligere . . . ex parte inferiorum virtutum, quibus intellectus indiget ad sui operationem. Illi enim, in quibus virtus imaginativa, et cogitativa, et

---

[1]) *De rerum natura*, lib. III, v. 446 sqq, ed. cit.

[2]) « Non igitur, apposite s. Augustinus, tibi debet videri animus sicut corpus crescendo cum aetate proficere; proficiendo enim ad virtutem pervenit, quam fatemur nulla spatii magnitudine, sed magna vi constantiae pulcram esse atque perfectam; et si aliud est maius, aliud melius . . . ; quidquid anima cum aetate proficit, composque rationis fit, non mihi videtur fieri maior, sed melior. Quod si membrorum id faceret magnitudo; eo quisque prudentior esset, quo longior aut validior: quod se aliter habere non, opinor, negabis »; *De quant. anim.*, c. 16, n. 28.

[3]) « In formis dicitur aliquid magnum ex hoc, quod est perfectum. Et quia bonum habet rationem perfecti, propter hoc in his, quae non mole magna sunt, idem est esse maius, quod melius »; 1ª 2ªᵉ, q. LII, a. 1 c.

[4]) *In lib. II Sent.*, Dist. XIX, *in arguendo*.

memorativa est melius disposita, sunt melius dispositi ad intelligendum [1]». Quare in iuventute saepe auctior est intelligentiae vis, quam in senectute, siquidem instrumenta corporis in illo statu validiora sunt, ac proinde perfectiores sunt facultates illae sensitivae [2]. Diximus *saepe*, non *semper*, interdum enim operationes mentis in iuvenibus languidiores sunt, et e contrario intelligentia in quibusdam hominibus usque ad ultimam senectam in dies magis, magisque viget. Cuius ratio, aiente eodem Aquinate, *ex parte ipsius intellectus* repetenda est, quatenus nempe hi « sortiuntur animam maioris virtutis in intelligendo [3] ». Cum haec ita se habeant, potius cum s. Augustino ita ratiocinandum, et concludendum est: « Anima si crescit, vide quam sit inscitum, incrementa eius de viribus corporis credere; de copia doctrinarum non credere; cum illis solum accommodet nutum, hoc sola possideat. At si crescere animam putamus, cum additur viribus; minui putanda est, cum demitur. Demitur autem in senecta, demitur in labore studiorum; atque his temporibus doctrinae aggerari, atque exstrui solent; neque ullo modo eodem tempore simul augeri quidquam, et minui potest. Nullum igitur crescentis animae argumentum est, vires in maiori aetate maiores [4] ».

Inst. Intelligentiae operationes perturbantur, non secus ac perturbantur organa corporis, earumque exercitium ab iisdem, quae in corpus agunt, causis pendet. Ergo.

364. Resp., *Dist. ant.*, *indirecte*, *conc. directe*, *neg. Neg. cons.* Quia argumentum a superius allato non differt, ideo dissimilis non erit responsio. Nam intellectus operationes facultatum illarum usum exigunt, quae ab organis pendent; hinc fit, ut organorum perturbatio non quidem ipsum intellectum, sed eius exercitium perturbet. « Operatio intellectus, inquit s. Bonaventura, quam habet in corpore, impeditur propter aliquam laesionem factam interius in organo imaginationis, vel alterius virtutis sensibilis ». Et paulo post:

---

1) I, q. LXXXV, a. 7 c.

2) « Quamvis, subdit s. Bonaventura, anima (*secundum operationem intellectivam*) non operetur per organum corporale, nihilominus tamen ad hoc, quod anima operetur in corpore, necesse est corpus secundum nobiles spiritus et nobilia organa in debita actualitate, et dispositione esse. Et quoniam haec dispositio tollitur per corporis ineptitudinem, ideo per consequens actus rationis, et usus liberi arbitrii impeditur »; *In lib. II Sent.*, Dist. XXX, p. 2, a. 1, q. 6 *ad arg.*— 3) Loc. cit.

4) *De quant. anim.*, c. 22, n. 40. In eumdem sermonem venit illud Nemesii: « Anima, si alitur, eo, quod vacet corpore, alitur: animi enim esca disciplinae sunt: at nullum corpus alitur eo quod vacet corpore: non ergo corpus anima est »; *De nat. hom.*, c. II, p. 16, ed. cit.

« Laesis organis corporis, et impeditis viribus sensitivis, operatio intellectus, quamdiu est in corpore, habet impediri, ipso intellectu nullatenus in se laeso [1] ». Hinc merito Aquinas noster, « Debilitatur intellectus, inquit, ex laesione alicuius organi corporalis *indirecte*, in quantum ad eius operationem requiritur operatio sensus habentis organum [2] ». Ob eamdem rationem a causis, quae in corpus agunt, intelligentiae evolutio non *immediate*, sed *mediate* pendere dicenda est. Haec omnia ita s. Thomas paucis complectitur: «Cum anima sit forma corporis, consequens est, quod unum sit esse animae, et corporis; et ideo, corpore perturbato per aliquam corpoream passionem, necesse est, quod anima per accidens perturbetur, scilicet quantum ad esse, quod habet in corpore [3] ».

365. Obiic. 7° Animam corpoream esse insinuant plerique Ecclesiae PP. Id Tertullianus in primis aperte docet [4]. S. Iustinus eorum sententiam improbat, qui *animam incorpoream, et immortalem* ponunt [5]. S. Hilarius *animarum species corpoream naturae suae substantiam sortiri* asserit [6]. Neque secus de natura mentis humanae opinati sunt s. Gregorius Nyssenus [7], s. Irenaeus [8], aliique. Ergo.

366. Resp., *Neg. ant.* Sane animam esse alteram, eamque meliorem hominis partem, a corpore diversam, quae simplex sit, omnisque corporis expers, uno consensu PP. docent [9]. Ceteris omissis, testimonia illorum, quorum auctoritatem Materialistae nobis obiiciunt, satis sit referre. Porro, ex Tertulliani sententia, *ex hac duplicis substantiae congregatione, spiritus, et animae, confectus est homo* [10]. S. Iu-

---

1) *In lib. II Sent.*, Dist. XIX, a. 1, q. 1, *ad arg.*

2) *In lib. II De Anim.*, lect. VII.—3) 3, q. XV, a. 4 c.

4) *De Anim.*, c. 6, et 7, p. 308, 309, *Opp.* ed. Rigalt. 1641.

5) *Dial. cum Triph.*, n. 1, p. 102, Parisiis 1742.

6) *Comm. in Matth. c. V*, n. 8, p. 692, t. I, Veronae 1730.

7) *De opificio hominis*, c. 29, p. 482-483, Basileae 1571.

8) *Contr. haeres.*, lib. II, c. 19, p. 143, Venetiis 1734.

9) Cf Hubert Hayer, *La spiritualité, et l' immortalité de l' ame*, t. II, p. 223 sqq, Paris 1867, et Baro de Berlepsch, *Anthropologiae christianae dogmata*, c. 3, § 6, p. 27, Vindobonae 1842.

10) *De Poenit.*, c. III, p. 140, 141, ed. cit. Ex pluribus aliis locis, in quibus Tertullianus mentem suam diserte aperit, haec duo seligimus: « Liberum et sui arbitrii et suae potestatis invenio hominem a Deo institutum, nullam magis imaginem et similitudinem Dei in illo animadvertens, quam eiusmodi status formam. Neque enim facie, et corporalibus lineis, tam variis in genere humano, ad uniformem Deum expressus est, sed in ea substantia, quam ab ipso Deo traxit, id est animae, ad formam Dei respondentis, et arbitrii sui libertate, et potestate signatus est » (*Adv. Marc.* lib. II, c. 5, p. 457, ed. cit.). Et alibi: « Singularis, et simplex (*anima*),

stinus,« Num ergo, ait, corpus homo dicetur? Minime gentium. . . Quod ex amborum, *animae et corporis*, complexu constat, nominatur homo [1] ». S. Hilarius: « Nihil in se habet (*anima*) corporale, nihil terrenum, nihil grave, nihil caducum [2] ». Idem s. Gregorius Nyssenus, et s. Irenaeus perspicuis verbis insinuarunt; ait enim ille: « Maxime quidem . . . iis, qui convenienter sapienti illi praecepto se ipsos noscere cupiunt, opinionum de anima satis idonea magistra est ipsa anima, nempe quod expers materiae, et incorporea quaedam sit, quae convenienter suae naturae et operetur, et moveatur, et per corporea instrumenta suas motiones ostendat [3] »; iste autem veram carnis futuram resurrectionem adstruens, inquit: « Mori est vitalem amittere habilitatem, et sine spiramine in posterum, et inanimalem, et immemorabilem fieri, et deperire in illa, ex quibus et initium substantiae habuit. Hoc autem neque animae evenit, flatus est enim vitae: neque spiritui; incompositus est enim, et simplex spiritus, qui resolvi non potest, et ipse vita est eorum, qui percipiunt illum [4] ». Nemini autem negotium facessat aliquas apud PP. loquendi rationes occurrere, quibus mentem humanam corporeae esse naturae dicunt. Etenim 1° nomen *corporis* latiori significatione ab ipsis accipitur, pro eo nempe, quod reale est, ac subsistit, inanique, ac vacuo opponitur [5], nequaquam pro ea re, quae natura sua solida est, atque ita quoad suam entitatem extensa, ut secundum trinam dimensionem reipsa secari possit. Distinctionem istam iam s. Augustinus tradidit; siquidem ad Hieronymum scribens, subdit: « Incorpoream esse animam, etsi difficile tardioribus persuaderi potest, mihi tamen fateor esse persuasum. Sed ne verbi controversiam vel superfluo faciam, vel merito patiar, quoniam cum de re constat, non est opus certare de nomine: si corpus est omnis substantia, vel essentia, vel si quid aptius nuncupatur id, quod aliquo modo est in seipso, corpus est anima. . . . Porro si corpus non est, nisi quod per loci

---

et de suo tota est, non magis instructilis aliunde, quam divisibilis ex se, quia nec dissolubilis. Si enim structilis, et dissolubilis; si dissolubilis iam non immortalis. Itaque quia non mortalis, neque dissolubilis, neque divisibilis »; *De Anim.*, c. 13, p. 315, ed. cit.

[1]) *Fragm.* libri *De resurrectione carnis*, n. 8, p. 593, ed. cit.

[2]) *Tract. in Ps. CXXIX*, n. 6, t. I, p. 493, ed. cit.

[3]) *De Anim., et resurr.*, p. 19, ed. Krabingerus, Lipsiae 1837. Cf *ibid.*, passim.

[4]) *Adv. Haer.*, lib. III, c. 7, n. 1, p. 300, ed. cit.

[5]) Hoc sensu plerique veterum Deum ipsum *corpus* esse dixerunt, ut Phacbadius Aginnensis, qui Arianae, ac Sabellianae haereseos impugnator extitit acerrimus; Cf *Hist. litt. de la France*, t. I, p. II, p. 271.

spatium aliqua longitudine, latitudine, altitudine ita sistitur, vel movetur, ut maiore sui parte maiorem locum occupet, et breviore breviorem; minusque sit in parte, quam in toto, non est corpus anima [1] ». Hac ratione Tertullianum a Materialistis longe discedere idem s. Augustinus ostendit; ille enim Deum, et animam corpus esse asseruit, quia non nihil, sed substantiae sunt [2]. 2° Ab aliquibus PP. eatenus etiam anima dicitur esse corporea, quatenus non est mutationis expers, ut Deus. « Respectu naturae incorporeae, ait Auctor libri *De spiritu, et anima*, quae summe incommutabilis ubique tota est, corporea est anima, quia tale aliquid non est ipsa [3] ». Sane Hilarius cum *animarum species corpoream naturae suae substantiam sortiri* asserit, corporeum accipit pro eo, quod mutationi obnoxium est [4], addit enim, *quia omne, quod creatum est, in aliquo sit necesse est;* esse autem in aliquo mutabilitatem prae se fert. Quam vocis *corporei* significationem etiam s. Augustinus innuit, inquiens: « Si eam solam incorpoream placet appellare naturam, quae summe incommutabilis, et ubique tota est, corpus est anima; quoniam tale aliquid ipsa non est [5] ». 3° Cum PP. animam incorpoream esse aliquando negasse videntur, impiis illis occurrerunt, qui in animam, utpote incorpoream, poenas cadere non posse contendebant. Ita s. Iustinus non nisi eorum sententiam improbat, qui *immortalem, et incorpoream animam esse ponunt, nec poenas daturos se putant, si quid mali fecerint* [6].

ARTICVLVS TERTIVS

Lockiana hypothesis materiae cogitantis refellitur

367. Simplicitatem animae humanae iis argumentis evicimus, quae cogitationem illi propriam cum re qualibet corporea repugnare osten-

---

1) *Ep.* CLXVI, n. 4.

2) *De Haeres.*, c. 86; *De Gen. ad litt.*, lib. X, c. 26. Cf Bergier, *Dictionnaire de Théol.*, t. I, p. 73, 74, Lille 1844. Quod si Tertullianus, plus aequo credulus sororis nescio cuiusdam nocturnae visioni, ait rationalem animam visam ab ea fuisse *teneram, lucidam, aerei coloris, et forma per omnia humana* (*De Anim.*, c. 9); inferendum inde est non quidem eum tenuisse animam quidquam merum corporeum esse, sed spiritum quodam aethereo, ac subtilissimo corpore indutum.

3) Cap. 18. — 4) *Comm. in Matth. c. V*, n. 8, p. 682, ed. cit.

5) *Ep. cit.*, loc. cit.

6) *In Dial. cum Triph.*, n. 1.

dunt. At vero, Lockius, quem Buddeus[1], aliique secuti sunt, etsi animam humanam simplicem esse fassus sit, tamen quia essentiam materiae,omnesque eius proprietates nobis perspectas non esse docuit[2], repugnantiam inter materiam, et cogitationem demonstrari non posse contendit;et ideo in dubium revocavit,an inter proprietates materiae,quae nobis compertae non sunt, vis cogitandi saltem divinitus esse possit[3]. Hanc ob rationem Voltairius Lockium summis laudibus extulit,aiens impietatis reos se facere, qui Creatoris omnipotentiae materiam cogitantem producendi vim denegant[4].

368. Iam futilis, et inanis est haec Lockii dubitatio,siquidem absoluta repugnantia cogitationis in materia certitudine metaphysica a nobis cognoscitur. Et sane, praeterquam quod essentias rerum nobis omnino ignotas esse falso docetur[5], ut certo asserere possimus aliquod attributum substantiae cuipiam repugnare, necesse non est omnia huius attributa perspecta nobis esse, sed sufficit,ut aliquod unum in ea certo dignoscamus, quod cum dato attributo evidenter pugnat; nam una,eademque substantia ex attributis,quae se mutuo destruunt, constare nequit. Ita, etsi geometrae nondum omnes circuli proprietates calleant, tamen pro re certa, et explorata habent quadraturam inter eius proprietates nondum cognitas minime contineri,quia illa rotunditatis proprietati in circulo iam perspectae evidenter opponitur. Atqui cogitatio cum notis proprietatibus materiae, nempe extensione, divisibilitate, soliditate, figura, inertia, adversa fronte pugnat; quae autem secum pugnant, Divinae omnipotentiae non subiici alias probabimus. Ergo vis cogitandi nec divinitus materiae convenire potest[6].

---

1) *Elem. phil. theor.*, *seu Institutionum philosophiae eclecticae* t. II, c. V, § 28, p. 116, Halae Saxonum 1735.

2) Cf vol. II, *Cosmol.*, c. I, art. 8, p. 288.

3) *Op. cit.*, lib. IV, c. 3, § 6; Lockii sententiam egregie expressit Eminentissimus De Polignac in suo *Anti-Lucret.* lib. V, scribens:

« Protinus hic autem non est mihi cognita, dices,
Materiae natura, satis comprensaque virtus,
Vt circumscribam verbis, quid possit apisci,
Quid nequeat. . . . »; v. 1011, sqq t. I, p. 179, Amsteledami 1748.

Et v. 1021: « Quidni materies, cui dotem adscribimus unam,
Vt triplici protensa modo concreverit, hanc vim
Possideat quoque, ut velit, atque intelligat ? »

4) *Élement. de la phil. de Newton*, part. I, c. 6.

5) Cf vol. II, *Ontol.*, c. II, art. 5, p. 49-52.

6) Optime argumentum istud affert idem doctissimus Polignac:

« At si, cuique rei quae dotes funditus insunt,
Haud scimus plerumque licet cognoscere saltem

369. Porro, cogitationem cum notis materiae proprietalibus pugnare compertum cuique est. Sane 1° pugnat cogitatio cum extensione, et divisibilitate; nam, quemadmodum satis, superque a nobis ostensum est, cogitatio est quidquam unicum, et indivisibile. Id praeclare indicavit s. Gregorius Nyssenus iis verbis: « Neque contrabitur, neque diffunditur id, quod in nostram intelligentiam cadit, et disiunctionis expers est [1] ». Hinc s. Augustinus « Caret, inquit, animus omni corporea magnitudine, quae tribus illis differentiis (*longitudine*, *latitudine*, *et profunditate*) consumatur, quamvis corporum magnitudines quaslibet imaginari queat [2] ». 2° Pugnat cum soliditate; neque enim integrum obiectum cum omnibus eius partibus percipi a nobis posset, nisi species singularum partium in unam confluerent; neque in iudiciis, et ratiocinationibus plures notiones secum comparari possent, nisi illae in unum compenetrentur. Accedit quod cogitatio semetipsam reflexione permeat; et insuper duo subiecta percipientia possunt se invicem comprehendere; si vero essent solida, unum non posset alterum penetrare, ideoque unum non comprehenderet alterum, comprehensio enim rei habetur, cum ipsa tota cognoscitur. « Impossibile est, ad rem inquit s. Thomas, duo corpora se invicem continere. . . Duo autem intellectus se invicem continent, et comprehendunt, dum unus alium intelligit [3] ». 3° Pugnat cum inertia; materia enim, utpote iners, ab extrinseca causa determinatur, dum cogitatio vitalitate, ac proinde spontaneitate gaudet, atque legi illi, quae corporis inertiam consequitur, nempe mutationem motus *proportionalem esse vi motrici impressae, et fieri secundum lineam rectam, qua vis illa*

Queis careat. Nos forte latent primordia flammae:
Ast ea compertum est aqueis distare figura,
Inque figuratum solo discrimine poni,
Quidquid aquae aut ignis proprium est. Miracula nondum
Omnia magnetis perspeximus: at mihi certum est
Magnetem non esse animal, nec amoris ab aestu
Ferratas trahere, ac secum vincire catenas »;
« . . . . . Quadrare rotundum
Nemo potest, at quadratum differre rotundo
Id norunt omnes, quidquid ex utroque sequatur »;
« Sic a materia mentem seiungimus etsi
Non omnes liquido vires utriusque patescant »; vv. 1159 sqq, p. 183, ed. cit.

1) *De Anim. et resurr.*, p. 37, ed. cit.
2) *De quant. anim.* c. 14, n. 24.
3) *Contr. Gent.*, lib. II, c. 49.

imprimitur, prorsus adversatur. Etenim nos de multis rebus cogitamus, quin ulla actione externa agitemur, atque insuper seriem unius demonstrationis interrumpimus,aliamque prorsus diversam aggredimur, idque saepe repetimus, et intermittimus, ac praeterea ab imaginatione ad intellectionem, atque ab hac ad illam rursus pro lubitu transimus. 4° Denique pugnat cum figura; quod enim est figura praeditum, habet terminum, cum figura sit, quae terminis continetur; at potentia cogitandi est quodammodo infinita; nam praeter ea, quae supra innuimus, possumus concipere universalia, quae virtute sunt infinita, cum contineant singularia, quae potestate sunt infinita [1].

370. Itaque cogitatio praecipuis, et valde notis materiae proprietatibus adversatur; quapropter si materia posset cogitare, proprietatibus secum pugnantibus constaret.

371. Neque materiam cogitantem haud repugnare ex eo arguere licet, quod posset Deus materiae substantiam absque suis proprietatibus creare, et postea cogitandi vim illi tribuere, vel posset a substantia materiali proprietates cum cogitatione pugnantes subtrahere, earumque in locum facultatem cogitandi substituere. Etenim quod ad primum spectat, etsi Deus substantiam materiae creare possit, quin attributa illi propria actu inhaereant, non tamen, quin materia horum exigentia, et capacitate destituatur; siquidem haec illius essentiam constituit. Iam cogitatio, et illarum proprietatum exigentia sibi adversantur. Integra igitur superest illa, quam ostendimus, repugnantia inter materiam, et vim cogitandi.

372. Quod attinet ad alterum, vis cogitandi, quae submotis materiae proprietatibus sufficitur, cum ex materiae essentia educi nequeat, non nisi tanquam aliquid, quod e nihilo producitur, sive creatur, admittenda foret; et quoniam non, nisi substantia creatur, ipsa propriam substantiam a substantia materiali distinctam haberet, et ideo numquam materiam cogitantem, sed aliquid cogitans cum materia intime coniunctum constitueret.

373. Haec, quam protulimus, argumentatio ex iis, quae idem Lockius haud sibi constans docet, maiorem perspicuitatem sumit. Et sane, spiritualitatem Dei tamquam metaphysice certam ipse demonstrat [2]. At vero, si, ut materiae vim cogitandi denegemus, universas eius proprietates novisse necesse sit, posset quis, an Deus sit spi-

---

1) « Vniversale . . . est virtute infinitum secundum suum ambitum; continet enim individua, quae sunt potentia infinita »; *Contr. Gent.*, ibid.

2) *Op. cit.*, lib. IV, c. 10, § 6.

ritualis, dubitare; nemo enim Naturam Divinam, Eiusque attributa in seipsis cognoscit [1]. Adhaec, Philosophus Anglus ex perceptione, aliisque animae operationibus existentiam alicuius substantiae immaterialis infert, propterea quod comprehendere nequeamus, qua ratione operationes illae ad corpus pertinere, aut a corpore produci possint [2]. Iam huiusce argumenti vis materiam non posse cogitare pro certo sumit; nam si materia posset cogitare, operationes illae ad corpus pertinerent, ac proinde nulla immaterialis substantia esset.

ARTICVLVS QVARTVS

De animae humanae spiritualitate

374. Anima humana, aiente s. Augustino, « simplex quiddam, et propriae substantiae videtur esse [3] »; hoc est, non solum in una simplici, et indivisibili realitate consistit, sed etiam ita informat corpus, ut in se subsistat, et ab illo haud pendeat; unde anima humana *spiritualis* merito appellatur; siquidem, ut s. Thomas docuit, « substantia spiritualis secundum esse suum a corpore non dependet [4] ». Quam quidem vocem idem Afer Doctor adhibens inquit: « Natura animae praestantior est, quam natura corporis, excellit multum; res spiritualis est, res incorporea est, vicina est substantiae Dei [5] », sive, ut s. Gregorius Nyssenus aiebat, est « in se divinae formae imitationem continens [6] ».

375. Iam, quoniam *similiter unumquodque habet esse, et operari*, animam humanam spiritualitate gaudere, sive *secundum suum esse* a corpore non pendere iisdem evincitur argumentis, quibus operationes illi proprias, nempe quae ad intellectum, et voluntatem spectant, sine organis corporeis exerceri ostendi solet [7]. Iuvat itaque ea, quae ad hanc rem in *Dynamilogia* statuimus, repetere, aliisque testimoniis confirmare.

---

1) Hinc vides quam scite s. Augustinus scribat: « Nihil vicinius, aut fortasse nihil tam consequens, quam ut, credito quod anima corpus sit, etiam Deus corpus esse credatur; *De Gen. ad litt.*, lib. X, c. 24, n. 40.

2) *Op. cit.*, lib. II, c. 23, § 4.

3) *De quant. an.*, c. I, n. 2.

4) *In lib. IV Sent.*, Dist. XLV, q. 1, a. 1, *sol.* 1 c.

5) *Enarr. in Ps. CXLV*, n. 4.

6) *De Anim. et resurr.*, p. 53, ed. cit.

7) Haec facultatum intellectricium proprietas aptissimis hisce verbis a s. Gregorio Nysseno enunciatur: « Vis cogitandi et ratiocinandi impermixta et propria est in hac natura, et per se consideratur »; *Op. cit.*, p. 51, ed. cit.

376. Et sane, operationum, quae ab organo corporis pendent, principium unicum est facultas organica simul cum organo: « Organum alicuius potentiae est principium operationis illius potentiae [1] ». Iam in primis actiones intellectus ad organum corporeum pertinere nequeunt. Etenim operationes cognitrices, quae per organum corporeum exercentur, ad determinatae naturae corporeae cognitionem coarctantur, quia organum corporeum est quaedam natura determinata; deinde singulare, non universale apprehendunt, quia organum corporis, per quod res cognoscunt, non aliud, quam singulare recipiendi capax est; denique se ipsas cognoscere nequeunt, quia organum, quod medium est inter potentiam, atque obiectum eius, prohibet quominus ipsa potentia supra se convertatur. Atqui actiones intellectrices non unam dumtaxat, sed cunctas naturas corporeas cognoscere possunt; tum, non singulares, sed universales rationes rerum cognoscunt; tum demum seipsas intelligunt [2]. Ergo actiones intellectivae organo corporeo convenire nequeunt.

377. Hanc argumentationem s. Thomas his verbis complexus est: « Huius autem probationis medium sumitur ex parte operationis. Cum enim operatio non possit esse, nisi rei per se existentis, oportet illud, quod per se habet operationem absolutam, etiam esse absolutum per se habere. Operatio autem intellectus est ipsius absolute, sine hoc, quod in hac operatione aliquod organum corporale communicet. Quod patet praecipue ex tribus. Primo, quia haec operatio est omnium formarum corporalium sicut obiectorum. Vnde oportet illud principium, cuius est haec operatio, ab omni forma corporali absolutum esse. Secundo, quia intelligere est universalium; in organo autem corporeo recipi non possunt, nisi intentiones individuatae. Tertio, quia intellectus intelligit se, quod non contingit in aliqua virtute, cuius operatio sit per organum corporale. Cuius ratio est, quia secundum Avicennam (*Tract. De Anim.* part. III, c. 2) cuiuslibet virtutis operantis per organum corporale oportet, ut organum

---

1) *Qq. dispp.*, q. un. *De Anim.*, a. 2 ad 3.

2) Cf vol. I, *Dynam.*, c. III, art. 11, p. 360 sqq. « Nulla virtus corporea, inquit B. Albertus M, apprehendit se, nec suum instrumentum. . . Et ratio huius est, quia tales virtutes non apprehenduntur, nisi organo corporis aliquid passo: nullum autem organum patitur a se ipso, nec a virtute, quae est in ipso, quia sic semper pateretur; sed intellectus, et ceterae virtutes animae rationalis apprehendunt se, et omnium instrumenta virtutum; ergo non sunt virtutes corporeae »; *De Hom.*, tract. I, q. LVIII, a. I. Hinc apud s. Gregorium Nyssenum mentem esse *formae (sensibilis) expertem*, et *intelligentem suae naturae* idem significat; *De Anim. et resurr.*, p. 28, et 29, ed. cit.

sit medium inter ipsam potentiam, et obiectum eius. Visus enim nihil cognoscit, nisi illud cuius species potest fieri in pupilla. Vnde, cum non sit possibile ut organum corporale cadat medium inter virtutem aliquam, et ipsam essentiam virtutis, non erit possibile, ut aliqua virtus operans mediante organo corporali cognoscat seipsam[1] ».

378. Praeterea, operationes cognitrices, quae ab organo corporis pendent, ambitum rerum corporearum egredi non valent[2], atque in iis non aliud per se apprehendunt, nisi formas sensiles illarum, quia hae solum in organa sensoria aliquid agere queunt[3]; denique huiusmodi sunt, ut vehementia obiecti ipsam facultatem corrumpit, atque impediat, quominus aliud eiusdem generis obiectum percipere valeat. Atqui operationes intellectrices essentiam, quae sub formis sensilibus latet, attingunt[4], unde res sensiles *cognitione immateriali, universali et necessaria*[5] apprehendunt; et non solum circa res corporeas, sed etiam circa res incorporeas versantur[6], harumque contemplatio maximae delectationi intellectui est, ita ut ipse illis *inhaerens, cetera*, uti s. Augustinus inquit, *tamquam oblivisci* videatur[7];

---

[1]) *In lib. II Sent.*, Dist. XIX, q. I, a. 1 *sol.* Cf Alb. M., *De Hom.*, tract. I, q. LVII LIX.

[2]) Cf vol. I, *Dynam.*, c. II, art. I, p. 226-227.

[3]) *Ibid.*, p. 228. « Cognitio sensus, inquit s. Thomas, non se extendit nisi ad corporalia; quod ex hoc patet, quod qualitates sensibiles, quae sunt propria obiecta sensuum, non sunt nisi in corporalibus; sine eis autem sensus nihil cognoscit »; *Contr. Gent.*, lib. II, c. 66, n. 3.

[4]) Cf vol. I, *Dynam.*, c. III, art. 1, p. 277-278. « Sensus, et imaginatio numquam pertingunt ad cognoscendum naturam rei, sed solum accidentia, quae circumstant rem; et ideo species, quae sunt in sensu, vel imaginatione, non repraesentant naturam rei, sed accidentia eius tantum, sicut sensus repraesentant hominem quantum ad accidentalia; sed intellectus cognoscit ipsam naturam, et substantiam rei »; *Quodlib.* VIII, a. 4 c.

[5]) I, q. LXXXIV, a. 1 ad 4. Cf *Dynam.* loc. cit., p. 279-280 et *ibid.*, art. II, p. 362. Falso autem Melch. Gioia sibi persuasit sensum posse a pluribus obiectis similibus abstrahere id, quod eorum commune est, semotis differentiis, atque hoc pacto *sensationes abstractas*, sive universale efficere (*Elementi di filosofia*, vol. I, p. 140, Milano 1822). Etenim sensus huiusmodi abstractioni efficiendae impar est; siquidem cum hoc abstractum essentiam rerum, conditionibus materiae exutam, complectatur, nonnisi a facultate, quae nulli organo corporeo insidet effici potest.

[6]) *Ibid.*, art. I, p. 280, not. 3 Hinc Lactantius aiebat: « Nullum est animal, praeter hominem, quod habeat notitiam aliquam Dei. Solus enim sapientia instructus est, ut religionem solus intelligat; et haec est hominis, atque brutorum vel praecipua, vel sola distantia »; *De ira Dei*, c. 7.

[7]) *De lib. arb.*, lib. II, c. 13, n. 36. Ex his vides merito Garnierium Condillaco obiecisse, quod mens humana, secundum eius doctrinam, non-

obiectum denique intelligibile vim intellectricem non solum non hebetat, sed corroborat, ita ut intellectus ex eo, quod maius intelligibile intelligit, ad intelligenda inferioris ordinis intelligibilia aptior evadat [1]. Ergo operationes intellectrices sine organo corporeo exercentur. Hinc diserte, ut solet, idem s. Augustinus ait: « Illa, quae nullam gerunt similitudinem corporum, charitas, gaudium, longanimitas, pax . . . nulla locorum spatia tenent, nulla intercapedine separantur, aut aliqua oculi cordis, quo radios suos mittant, et ea videant, intervalla conquirunt ! Nonne omnia in uno sunt sine angustia, et suis terminis nota sunt sine circuitu regionum ? Aut dic, in

---

nisi res materiales cognoscere valeat; *Traité des facult.*, lib. IX, c. 4, § 3, t. III, p. 330, ed. cit.

[1]) « Sensus, inquit s. Bonaventura, potest corrumpi, intellectus autem non. Cuius ratio est, quia sensus ab organo dependet. . . , sed intellectus non dependet ab organo »; *In lib. I Sent.*, Dist. I, art. 3, q. 1 ad 2. Praestat quoque audire Albertum M., et s. Thomam de hac re disserentes: « Dissimilitudo, ait s. Thomas, impassibilitatis sensitivi, et intellectivi manifesta est ex organo, et sensu, quia sensus efficitur impotens ad sentiendum ex valde sensibili, sicut auditus non potest audire sonum ex hoc, quod motus est ex magnis sonis, neque visus potest videre, neque olfactus odorare ex eo quod hi sensus moti sunt prius ex fortibus odoribus, et coloribus corrumpentibus organum. Sed intellectus, quia non habet organum corporeum, quod corrumpi possit ab excellentia proprii obiecti, cum intelligit aliquid valde intelligibile, non minus postea intelligit infima, sed magis; et idem accideret de sensu, si non haberet organum corporale » (*In lib. III De Anim.*, lect. VII; cf *Contr. Gent.*, lib. II, c. 55, n. 9 et 10). Enucleatius Albertus M.: « Et huius causa est; quia forma fortis sensibilis reddita organo tenetur ab ipso aliquandiu; et tunc sub forma illius primi sensati sentitur secundum; et ideo videns aliquandiu intensam et claram albedinem, et mox convertens se ad virorem, vidit viride sicut tectum panno albo tenui. Similiter autem de eo est, et eadem de causa qui post magnum sonum audivit debiliorem; et ideo illis, qui diu habitarunt in molendino multarum rotarum, videtur etiam, postquam inde recedunt, non recedere sonum molendinarum in auribus; et ideo non facile audiunt suaviter loquentes. Similiter est de his, qui habent linguam infectam sapore forti, sicut amaritudine, vel dulcedine mellis; postea alios sapores sentiunt quasi mixtos illi; et ideo vina non sapiunt post gustum mellis, et infirmis omnia amara videntur . . . Sed in intellectu totum est contrarium; quia post valde intelligibile, sicut sunt divina, et principia demonstrationum, non minus intelligit minus intelligibile, sicut sunt conclusiones, sed etiam magis intelligit ex illo, quia valde intelligibile principium est ad minus intelligibile; et hoc esse non posset, nisi ideo, quod intellectus est virtus non organica, et ideo formae rerum materialiter nullo modo coniunguntur ei; propter quod receptio unius, cum simplex sit, et depurata ab esse materiali, non impedit receptionem alterius; sensitivum enim non est sine corpore organico, intellectivum autem est separatum »; *De Anim.*, lib. III, tract. II, c. 15.

quo loco videas charitatem; quae tamen in tantum tibi cognita est, in quantum eam potes mentis acie contueri: quam non ideo magnam nosti, quia ingentem aliquam molem conspiciendo lustrasti; nec, cum tibi intus loquitur, ut secundum eam vivas, ullis perstrepit sonis; nec, ut eam cernas, corporalium lumen erigis oculorum; nec, ut eam fortiter teneas, corporalium vires praeparas lacertorum; cum tibi venit in mentem, sentis eius incessum [1] ».

379. Advertit etiam sanctus Doctor 1° nos pers picue intelligere, et memoria tenere « numerorum, dimensionumque rationes, et leges innumerabiles, quarum nullam corporis sensus impressit; quia nec ipsae coloratae sunt, aut sonant, aut olent, aut gustatae, aut contrectatae sunt [2] »; 2° tres dimensiones ita a nobis in solido discerni, ut et *lineam* omni latitudine, et profunditate carentem, et *superficiem* nulla affectam profunditate clare intelligamus, quamvis tum linea, tum superficies, si hoc modo sumantur, organa sensuum haudquaquam afficiant [3]; 3° ut alia, compendii gratia omittamus, interdum res per facultates organicas a nobis non percipi, prout ipsae in se revera sunt, puta si organa aliquo vitio laborant [4]; atque hosce errores per ipsas facultates emendari a nobis non posse, tum quia facultas organica, quippe quae ab impressionibus in organo receptis ad actum determinatur, rem, non aliter ac ab illa afficitur, cognoscere potest, tum quia anima, cum per facultatem organicam supra seipsam converti nequeat, perceptionum, quas in se habet, vim per eam expendere non potest [5]. Exinde concludit facultatem, qua nos irrationabilibus animantibus praestamus, nempe intellectum, a facultatibus organicis specie differre: Quare « conficitur, ut aliud simus *Nos*, aliud *Sensus*; siquidem, cum *Ipse* fallitur, possumus *Nos* non *falli* [6] ».

380. Haec omnia magis, magisque ex eo confirmantur, quod cognitiones, quas per facultates organicas nobis comparamus, « non sunt, ut s. Thomas inquit, per principia, et causas, sed per hoc,

---

1) *De videndo Deo ad Paul.*, seu *Epist.*, CXLVII, c. 17, n. 43.

2) *Confess.*, lib. X, c. 12, n. 19. Atque *ibid.*, c. 10, n. 17, « Cum audio, inquit, tria genera esse quaestionum, *an sit*, *quid sit*, *quale sit*; sonorum quidem, quibus haec verba confecta sunt, imagines teneo; et eos per auras cum strepitu transisse, ac iam non esse scio. Res vero ipsas, quae illis significantur sonis, neque ullo sensu corporis attigi, nec uspiam vidi praeter animum meum, et in memoria recondidi non imagines earum, sed ipsas; quae unde ad me intraverint, dicant si possunt ».

3) *De quant. anim.*, c. 6, n. 10.

4) Cf vol. I, *Criteriol.*, c. un., art. 2, p. 569 sqq.

5) *De vera Relig.*, c. 29, n. 53. Cf *De lib. arb.*, lib. I, c. 7, et 8.

6) *Soliloq.*, lib. II, c. 3.

quod ipsum sensibile obiicitur sensui [1]»;cum e contrario, ope intellectus, principia, et causas rerum videmus, consequentia cernimus, et effectus futuros, aut loco dissitos vel certo praenuntiamus, vel probabiliter divinamus[2]; artesque et disciplinas *vel invenimus*, *vel discimus*, *vel exercemus* [3]. Itaque operationes intellectrices supra corporeum omnem ambitum sic evehuntur, ut materiae determinationes omnino transcendant,ac proinde a materia non pendent.Quod si actiones illae organo corporeo convenire non possunt,consequitur animam,quae per intellectum est earum principium, a corpore non pendere, nempe esse spiritualem, quia principium, ex quo actiones manant, diversae, ac ipsae actiones, naturae esse nequit.

381. Idem ex actibus voluntatis arguendum est. Etenim voluntas bonum intellectivum, nempe universale, quod quidem organa corporea afficere nequit, appetit; et, secus ac facultas organo alligata, non ad hoc vel illud bonum determinatur, sed in quodcumque obiectum, in quo ratio boni deprehenditur, libere ferri potest; neque a corpore in operando ducitur, cum *libertas*, aiente s. Gregorio Nysseno, *dominum non habeat*, *suique iuris sit* [4]; sed potius illud sibi subdit, illisque cupiditatibus, quae ab appetitu sensitivo proficiscuntur , adversatur; denique, aeque ac intellectus, super actus suos reflectitur, ita ut velit se velle, et diligat se diligere [5].

---

1) *In lib. VI Met.*, lect. I. « Quomodo, apposite inquit Scotus, intellectus discurreret syllogizando , vel argumentando , si phantasma causat omnem intellectionem? Non enim videtur intelligibile, quomodo phantasmata decurrentia causant omnem discursum »; *In lib. I Sent.*, Dist. III, q. VII, n.10.

2) « Diffusis cogitationibus, atque consiliis, ait Auctor lib. *De spiritu et anima*, huc atque illuc vagatur mens. Considerat, et spectat omnia. Videt absentia, transmarina visu ambit, et percurrit adspectu , abdita scrutatur, et uno momento sensus suos per totius orbis fines, et mundi secreta circumfert »; c. V.

3) Cf s. Aug., *De Civ. Dei*, lib. XXII, c. 24, n. 3. « Solius hominis (verba sunt Nemesii) est artium , et scientiarum cognitio , et harum ipsarum artium exercitatio »; *De nat. hom.*, c. I, p. 9, ed. cit.

4) *De anim. et resurr.*, p. 97, ed. cit.

5) Cf vol. I, *Dynam.*, c. IV, a. 3 et 4 *passim.* Praestat hanc reflectendi vim, qua intellectus, et voluntas ornantur, s. Augustini verbis rursus describere: « Memini me habere memoriam, et intelligentiam, et voluntatem; et intelligo me intelligere, et velle, atque meminisse; et volo me velle, et meminisse, et intelligere, totamque meam memoriam, et intelligentiam , et voluntatem simul memini. Quod enim memoriae meae non memini, non est in memoria mea. Nihil autem tam in memoria , quam ipsa memoria est. Totam igitur memini. Item quidquid intelligo, intelligere me scio, et scio me velle quidquid volo. Quidquid autem scio, memini. Totam igitur intelligentiam, totamque voluntatem meam memini »; *De Trin.*, lib. X, c. 11, n.18.

382. Haec omnia Nemesius copiosa oratione persequitur: « Quis ergo, ait, huius animalis (*hominis*) nobilitatem digne admirari possit? quod in seipso mortalia cum immortalibus copulat, et ratione utentia cum rationis expertibus coniungit: quod in sua ipsius natura omnium rerum creatarum speciem gerit, qua de causa parvus mundus dictus est: cui tam egregie Deus consuluit, cuius gratia omnia, et praesentia, et futura sunt, cuius causa etiam Deus homo factus est: quod mortalitatem effugit, et ad immortalitatem tendit, in eaque acquiescit: quod ad imaginem et formam Dei factum, imperat coelorum orbibus: cum Christo beatam vitam ducit: Dei filius est: omni potestati et dominatui praeest. Quis huius animantis praestantiam et ornamenta, quibus caetera vincit animalia, oratione consequatur? Maria transmittit, animi contemplatione coelos peragrat, siderum cursus et intervalla et magnitudines intelligit: terra et mari potitur, feras et cete contemnit: omnem scientiam, omnem artem, omnem doctrinam rectissime tractat: absentes, quos vult, nihil impediente corpore, per literas convenit: praedicit futura: omnibus imperat: omnibus dominatur: omnibus fruitur: cum angelis et Deo colloquitur: caeteris rebus creatis mandat, quae vult: daemonibus imperat: rerum naturam indagat: Dei essentiam studiose investigat: domus et templum Dei fit; et haec omnia per virtutes et pietatem adipiscitur [1] ».

383. Obiic. Anima nihil potest intelligere sine ope sensuum, qui per organa corporea exercentur. Ergo in ipsa operatione intellectiva ab organis corporis pendet, ac proinde non est spiritualis.

384. Resp. *Dist. ant.*, quatenus sensus ad actionem intelligentem intrinsece concurrunt, *neg. ant.*, quatenus sensus praebent intellectui phantasma, in quod ipse suam actionem, quin a sensibus pendeat, exerit, *conc. ant.; neg. cons.* Responsionem istam, quae ex theoriis in *Dinamylogia* statutis [2] satis, superque declaratur, Aquinas noster his verbis tradidit: « Dicendum, quod corpus requiritur ad actionem intellectus, non sicut organum, quo talis actio exerceatur, sed ratione obiecti; phantasma enim comparatur ad intellectum, sicut color ad visum. Sic autem indigere corpore non removet intellectum esse subsistentem; alioquin animal non esset aliquid subsistens, cum indigeat exterioribus sensibilibus ad sentiendum [3] ». Et alibi: « Intelligere est propria operatio animae, et non egreditur ab anima mediante organo corporali, sicut visio

---

[1]) *Op. cit.*, c. I, p. 13. — [2]) Cap. III, *passim*.

[3]) I, q. LXXV, a. 2 ad 3.

mediante oculo. Communicat tamen in ea operatione corpus, nam phantasmata sine organis corporeis esse non possunt [1] ». Exinde etiam illud, quod antea statuimus [2], rursus perspicitur, nempe quod si phantasia ob aliquod vitium corporis phantasmata efficere non potest, intellectus ab actibus suis exerendis *indirecte* prohibetur. « Si in intelligendo,subdit sanctus Doctor, fatigetur corpus, hoc est per accidens,in quantum intellectus indiget operatione virium sensitivarum, per quas ei phantasmata praeparentur [3]». Ratio autem, ob quam anima humana sine phantasmatis nihil intelligere potest [4], ex eo, uti a nobis fuse explicatum est, repetenda est, quod ipsa est forma corporis [5]; quae duo, scilicet animam esse spiritualem, et esse formam corporis, secum apprime consentire etiam planum fecimus [6].

ARTICVLVS QVINTVS

Modus, quo ab aliquibus Philosophis spiritualitas animae explicata fuit, exploditur

385. Spiritualitas animae humanae in eo, ut diximus, posita est, quod ipsa per se subsistit, et propriam operationem habet. Iam non-

---

1) *Qq. dispp.*, q. un. *De Anim.*, a. 1 ad 11. Huc etiam illud s. Augustini spectat: « Exteriores oculi interioribus quodam officio nuntiandi, et ministerio famulantur »; *Epist.* CXLVI, c. 17.

2) P. 215-216.

3) I, q. LXXV, a. 3 ad 2. Nemini autem negotium facessat, quod facultates superiores, cuiusmodi sunt intelligentes, inferiorum ministerio indigeant, et non vicissim. Namque, ut scite s. Thomas advertit, quoniam res externae « sunt causa et mensura cognitionis nostrae », efficitur ut facultates sentientes, quae rebus externis propiores sunt, quam intellectivae, his quodammodo superiores sint, non quidem propter naturam suam, sed propter obiecta, quae universae scientiae nostrae mensurae sunt. « Et hinc est, concludit, quod sensus non per se, sed secundum quod est informatus specie rei sensibilis, ministrat imaginationem, et sic deinceps »; *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. XVIII, a. 8 ad 3.

4) « Licet intellectus secundum se, inquit B. Albertus M., sit separatus, tamen intellectus est potentia coniuncti : quoniam est potestas animae,quae secundum potentias quasdam coniungitur corpori : omne autem tale, quod est coniuncti, et non est eius, secundum quod est coniuncti, licet non communicet corpori, tamen communicat communicanti corpori; et hoc est, quod supra diximus, quod intellectus communicat non corpori, sed potestati, quae communicat corpori, scilicet phantasiae, et imaginationi, et sensui »; *De Anim.*, lib. III, tract. II, c. 1.

5) Cf vol. I, *Dynam.*, c. III, art. 3, p. 274 sqq.—6) Cf p. 136.

nulli veteres Philosophi, contra quos s. Thomas disputavit [1], animam humanam per se subsistere, et operari non posse opinati fuere, nisi quoddam in ea principium materiale agnoscatur; quapropter illius immaterialitatem ita explicarunt, ut ipsam esse formam, cui principium quoddam materiale admiscetur, sanxerint [2].

386. Huius sententiae *primus auctor*, ut idem s. Thomas inquit [3], fuit Avicebron, qui hanc pro ea reddidit rationem: Fieri non potest, ut veritas quaelibet logica cum veritate tum metaphysica, tum physica concorditer non congruat. In logica autem traditur unamquamlibet speciem genere et differentia constitui. Quaecumque igitur res, sive metaphysica sit, sive physica, illis iisdem elementis componitur. Quid vero genus significat, nisi materiam? Quid enim differentia, nisi formam? Quare nihil est in rerum natura, quod materia, et forma non componitur [4].

387. Sententiam istam ex theoriis iam antea explicatis facile est refellere. Etenim coniunctionem animae cum corpore et naturalem, et immediatam esse oportere ostendimus. At vero, illa admissa sententia, coniunctio animae cum corpore neque naturalis, neque immediata esse posset. Et sane 1° Coniunctio animae cum corpore ideo naturalis est, quia anima non ex se sola, sed una cum corpore humanam speciem constituit. Atqui, illa admissa sententia, anima cor-

---

[1]) *Qq. dispp.*, q. un., *De Anim.*, a. 6 c.

[2]) Hanc opinionem s. Bonaventura his verbis enunciat: « Anima non tantum est forma, immo etiam est hoc aliquid, et ideo si comparetur forma animae ad alias formas, absque dubio simplicior erit, quam aliae formae. Ipsa autem anima, cum sit rationalis, cum sit per se existens, aliquam compositionem habet, quam aliae formae non sunt natae per se habere, dum non sunt natae per se existere; nihilominus ipsa anima simplicior aliis formis dici potest. Est enim multiplex genus simplicitatis, secundum quod et multiplex est genus compositionis, et partium; sunt enim partes substantiales, et sunt partes quantitativae, et compositio ex partibus substantialibus, et compositio ex partibus quantitativis. Et sic simplex dicitur dupliciter, aut quod caret partibus constitutivis, aut quod caret partibus quantitativis. Quamvis igitur anima non sit aliis formis simplicior quantum ad partes constitutivas, quia tales partes habere spectat ad complementum, et perfectionem, hoc enim facit esse per se; simplicior tamen est quantum ad privationem partium quantitativarum; ipsa enim nec habet extensionem per se, nec habet extensionem per accidens, nec quantum ad substantiam, nec quantum ad actum proprium. Aliae tamen per accidens possunt habere extensionem; et partibilitatem vel secundum id quod sunt, vel secundum id quod operantur; et ideo quantum ad hoc anima, et maxime rationalis, est forma nobilior »; *In lib. II Sent.*, Dist. XVII, a. 1, q. 2 *ad arg.*

[3]) *Ibid.*

[4]) Cf Haureau, *De la Phil. scolastique*, t. I, c. 13, p. 372, Paris 1850.

pore non indigeret, ut speciem hominis constituat. Ergo coniunctio animae cum corpore non esset naturalis. Assumptio huius argumenti ex s. Thoma demonstratur hunc in modum: « Forma materiae adveniens constituit speciem. Si ergo anima sit ex materia, et forma composita, ex ipsa unione formae ad materiam animae, constituetur quaedam species in rerum natura. Quod autem per se habet speciem, non unitur alteri ad speciei constitutionem, nisi alterum ipsorum corrumpatur aliquo modo, sicut elementa uniuntur ad componendam speciem mixti. Non igitur anima uniretur corpori ad constituendam humanam speciem, sed tota species humana consisteret in anima [1] ». 2° Coniunctio animae cum corpore ideo immediata sit oportet, quia anima cum corpore unum constituit [2]. Atqui si anima ex forma, et materia componeretur, tum ipsa, tum corpus ex se unitatem haberet, siquidem « illa, quae sunt composita ex materia, et forma, statim sunt ens et unum [3]». Ergo immediata coniunctio animae cum corpore, secundum eam sententiam, explicari haud posset [4].

388. Praeterea illa hypothesis duobus aliis argumentis excluditur, quorum alterum ipsa definitio animae communiter acceptae, quae in eo consistit, quod sit forma alicuius corporis; alterum operatio, quam natura animae humanae sibi vindicat, nobis suppeditat.

389. Quod spectat ad primum, dicant nobis Philosophi, qui animam ex materia, et forma constare contendunt, utrum ipsa secundum se totam, an secundum aliquid sui forma corporis sit. Si primum, materiam omnino abs se reiicit; nam in eo, quod secundum se totum est forma, sive actus alicuius, aliquod principium materiale, sive *potentiale* admittere, idem est, ac illud simul actum esse, et potentiam asserere. Sin alterum, nomine animae intelligeretur non iam id, quod ex materia, et forma componitur, sed illud aliquid, ra-

---

1) *Qq. dispp.*, q. un. *De Anim.*, loc. cit.

2) « Oportet ut ipsa anima uniatur per essentiam suam immediate corpori, ut ex ea, et corpore efficiatur unum »; *In lib. II Sent.*, Dist. XXXI, q. II, a. 1 *sol.* Cf p. 46, et vol. II, *Cosmol.*, c. I, art. 5, p. 260.

3) *Qq. dispp.*, q. un., *De Sp. cr.*, a. 1 ad 5.

4) « Si anima est composita ex materia, et forma, et iterum corpus, utrumque eorum habebit per se suam unitatem; et ita necessarium erit ponere aliquid tertium, quo uniatur anima corpori. Et hoc quidam sequentes praedictam positionem concedunt. Dicunt enim animam uniri corpori mediante luce; vegetabile quidem mediante luce coeli syderei; sensibile vero mediante luce coeli crystallini; rationale vero mediante luce coeli empyrei; quae omnino fabulosa sunt; oportet enim immediate animam uniri corpori, sicut actum potentiae. Unde manifestum fit, quod anima non potest esse ex materia, et forma »; *Qq. dispp.*, q. un., *De Anim.*, ibid.

tione cuius anima est forma corporis, siquidem anima, secundum eius definitionem, non nisi id, quod est forma alicuius corporis, appellatur [1].

390. Alterum argumentum ita se habet: Anima humana, prout intellectiva est, rem aliquam, e. g., lapidem in sua natura absolute cognoscit. Atqui « sic cognoscitur unumquodque, sicut forma eius est in cognoscente ». Ergo forma rei cognitae « absolute secundum propriam rationem formalem » in anima intellectiva sit oportet. Iam, quoniam « omne, quod recipitur in aliquo, recipitur in eo per modum recipientis », consequitur animam intellectivam, quippe quae recipit formas rerum absolute, esse formam absolutam, non autem aliquid compositum ex materia, et forma [2]. Qua in re illud etiam cum eodem Aquinate observandum est, quod si anima humana ex materia, et forma constaret, nequiret operatione sua supra compositum se attollere, atque spiritualia, et universalia contemplari; nam, cum materia sit principium individuationis, formae rerum reciperentur in ea, ut individuales; et ideo « non cognosceret, nisi singulare, sicut accidit in potentiis sensitivis, quae recipiunt formas rerum in organo corporali [3] ».

391. Illud denique considerare praestat haud posse cogitatione percipi quidnam sit ista animae materia, quae, aiente s. Bonaventura, « sublevata est supra esse extensionis, et supra esse privationis, et corruptionis, et ideo dicitur materia spiritualis [4] ». Sane interrogationes illae hic quadrant, quibus s. Augustinus eos, qui animas ex praeiacente *spirituali materia* produci arbitrabantur, redarguebat: « Si est ulla (*spiritualis materies*), unde animae fiunt, quid ipsa est? quod nomen, quam speciem, quem usum in rebus conditis tenet? Vivit, an non? Si vivit, quid agit? . . . Vivificat aliquid? an ab hoc etiam opere vacat, et in quodam secreto universitatis otiosa requiescit, sine vigili sensu, motuque vitali? [5] » Ne illud quidem animo comprehendi potest, *unam esse* materiam *universalem* spiritualium, et corporalium; ita ut « forma incorporea sub-

---

1) « Est de ratione animae, quod sit forma alicuius corporis. Aut igitur est forma secundum se totam, aut secundum aliquam partem sui. Si secundum se totam, impossibile est, quod pars eius sit materia; si dicatur materia aliquod ens in potentia tantum, quia forma, in quantum forma, est actus, id autem, quod est in potentia tantum, non potest esse pars actus, cum potentia repugnet actui, utpote contra actum divisa. Si autem sit forma secundum aliquam partem sui, illam partem dicemus esse animam; et illam materiam, cuius primo est actus, dicemus esse primum animatum »; I, q. LXXV, a. 5 c.

2) I, *loc. cit.* — 3) *Ibid.* Cf *Contr. Gent.*, lib. II, c. 50.

4) *Loc. cit.*, *resol.* — 5) *De Gen. ad litt.*, lib. VII, c. 7, n. 10.

stantiae sic sit impressa in materia spiritualium, sicut forma quantitatis est impressa in materia corporalium ». Etenim « non est possibile, quod forma spiritualis, et corporalis recipiatur in una parte materiae; quia sic una, et eadem res numero esset corporalis, et spiritualis. Vnde relinquitur, quod alia pars materiae sit, quae recipit formam corporalem, et alia, quae recipit formam spiritualem. Materiam autem dividi in partes non convenit, nisi secundum quod intelligitur sub quantitate; qua remota, remanet substantia indivisibilis, ut dicitur in primo Physic. Sic igitur relinquitur, quod materia spiritualium sit substantia subiecta quantitati, quod est impossibile. Impossibile est ergo, quod una sit materia corporalium, et spiritualium [1] ».

392. Facile autem explicatu est, quomodo anima, cum ex materia non constet, in seipsa subsistat. Etenim, quoniam formam consequitur esse, ipsa, non quidem prout forma est, sed prout a materia pendet, suum *esse* in se habere non potest. Quocirca forma illa, quae a materia non pendet, nempe anima humana, *habet esse, et esse est in huiusmodi forma* [2].

393. Quod vero attinet ad argumentum ab Avicebrono in medio allatum, ipsum ad rem non esse iam s. Thomas monuit, quippe quia « anima non est in genere proprie quasi species, sed quasi pars speciei humanae; unde non sequitur quod sit ex materia, et forma composita [3] ». Illud autem pronuntiatum, veritatem logicam cum veritate sive metaphysica, sive physica concordem esse oportere, sibi quidem vult cogitationes nostri intellectus veras non esse, nisi cum rebus, ad quas referuntur, consentiant; ast haud prohibet, quominus res diverso modo, ac in se sunt, cogitemus. « Non est necessarium, ad rem inquit s. Thomas, quod ea, quae distinguuntur secundum intellectum, sint distincta in rebus: quia intellectus non apprehendit res secundum modum rerum, sed secundum modum suum [4] ».

394. At vero, cum ab anima compositionem ex *materia*, et *forma* excludimus, haec nomina secundum communem loquendi usum accipimus. Si enim ea latiori sensu, prout nempe *potentiam*, et *actum* significant, accipiantur, compositio ex materia et forma attribuenda animae est. Etenim, quoniam anima non est suum *esse*, essentia animae comparatur ad *esse*, sicut potentia ad proprium actum: « Et ita in formis per se subsistentibus invenitur et potentia, et actus, in

---

[1]) I, q. L, a. 2 c.
[2]) *Qq. dispp.*, q. un. *De Anim.*, loc. cit.
[3]) *Ibid.*, a. 6 ad 15. — [4]) I, loc. cit.

quantum ipsum esse est actus formae subsistentis, quae non est suum esse [1] ». Itaque totam hanc rem cum eodem sancto Doctore ita conficimus: «Cum igitur anima sit quaedam forma per se subsistens, potest esse in ea compositio actus, et potentiae, idest esse, et quod est, non autem compositio materiae, et formae [2] ».

ARTICVLVS SEXTVS

Animam humanam, etsi intellectiva sit, pro singulis corporibus distingui ostenditur

395. Hunc articulum cum superiori ideo connectimus, ut errori illi aditus intercludatur, quo animam, eo quod ita immaterialis est, ut quaelibet materia ab ea amoveatur, in omnibus unam esse infertur, perinde ac substantiae mere immateriales, quarum multae in eadem specie inveniri haud possunt. Quare multitudinem, et distinctionem animarum vindicandam hic aggredimur non quidem contra veteres, recentioresque Pantheistas, sed contra Averroem, eiusque asseclas, qui *Monopsychitae* vulgo vocitantur.

396. Iam, secundum Arabem Philosophum, unica est in omnibus anima intellectiva, quia intellectus est quaedam substantia a nobis separata, quae in singulis hominibus apparet, et iisdem per phantasmata coniungitur. Statuit nempe 1° duos intellectus possibiles admittendos esse, unum, perinde ac agentem [3], separatum ab anima, al-

---

1) *Qq. dispp.*, q. un. *De Anim.*, a. 6 c. Cf vol. II, *Cosmol.*, c. V, art. 5, p. 259, not. 1.

2) *Ibid.* Cf *Quodlib.* II, a. 20 c.

3) Cf vol. I, *Dynam.*, c. III, art. 3, p. 289. Averroes explicaturus, qua ratione intellectus agens separatus species intelligibiles ex phantasmatis abstrahere dicatur, exemplo solis usus est. Sicut enim sol oculos nostros, coloresque obiectos luce sua collustrans, et colores actu aspectabiles facit, et visum ad illos aspiciendos excitat; ita intelligentia illa separata, dum luce sibi insita, phantasmata nostra illuminat, eaque sibi similia faciens, a materia, et conditionibus illius expurgat, formas actu immateriales producit in intellectu patibili, non quod illae a phantasia in intellectum immigrant, sed quod intellectus ex illarum consideratione ad abstractionem, quae ab intelligentia agente in eum permanat, excipiendam disponitur, non secus ac propositiones antecedentes mentem ad conclusionem recipiendam disponunt (*De Anim.*, lib. III, c. 4, § 1). Hinc Henr. Ritterus contra historiae veritatem peccavit, quod censuit Averroem nomine *Unitatis Intellectus agentis* unitatem generis humani significatam voluisse, proindeque intellectum agentem Averrois non esse aliud, nisi speciem humanam (*Hist. phil. christ.* (germ.), lib. IV, t. III, p. 148). Nec minus longe a vero Ernestus Renanus discessit,

terum in ipso homine haerentem, qui per phantasmata cum separato coniungitur, sive, ut ipse inquit, *continuatur*, atque non aliud est, nisi illa facultas organica, quae *cogitativae* nomine designatur; 2° singulos homines per intellectum possibilem separatum res intelligere, ex eo quod intellectus possibilis, qui in eis est, simul ac imagines sensilium in phantasia efformantur, cum separato continuatur [1].

397. At vero in primis animae humanae immaterialitas eius in omnibus hominibus unitatem haudquaquam exigit. Etenim « Angeli sicut non habent materiam, ex qua sunt, ita non habent materiam, in qua sunt; anima vero habet materiam, in qua est; et ideo Angeli non possunt esse multi in una specie; sed animae possunt esse multae unius speciei [2]». Et sane, etsi anima humana « non de-

---

qui illo nomine principia communia toti generi humano ab Averroe significata fuisse contendit, ita ut intellectus agens, Averrois iudicio, non sit quaedam substantia separata, sed ipsa anima secundum principia, e quibus essentia eius constituitur, considerata; *Averroes et l'Averroisme*, c. 2, p. 106, Paris 1852.

[1]) *In lib. III de Anim.* Com. V; *De Beat. anim.*, c. 5, et alibi. Origo huius averroisticae doctrinae ex eo repetenda est, quod Aristoteles in libro tertio *De Anima* duos ab se diversos intellectus in anima agnovit, unum, ut *omnia fiant*, nempe *possibilem*, δυνατόν vel παθητικόν, alterum, ut *omnia efficiat*, nempe *agentem*, ποιητικόν (c. 4), atque utrumque esse *separatum*, χωριστόν, et *non mixtum*, ἀμιγῆ dixit (c. 4 et 5). Inter utrumque autem hoc discrimen posuit, quod *agens* sit *immortalis*, atque *aeternus*, ἀθάνατος καὶ ἀΐδιος, *possibilis*, *corruptioni obnoxius*, φθαρτὸς (c. 5). At vero s. Thomas, aliique Doctores post Albertum M. (cf Alb. M. *De Anim.*, lib. III, passim; *De Hom.*, tract. I, q. LIV; *De Unit. Intellectus cont. Averr.*; *De Intellectu et Intellig.*; *Isag. In lib. de Anim.*, c. 27-30; s. Thom., *In III de Anim.*, passim, et alibi; s. Bonav., *In lib. II Sent.*, Dist XVIII, a. II, q. I; Dist. XXIV, part. I, a. II, q. 4 etc.; Scot., *Quodlib.* XXXV, a. 1 et 2) longe aliter, quam Averroes, librum tertium *De Anima* interpretati sunt; siquidem sententia Aristotelis, prout a plerisque eorum exposita, et defensa fuit, huc redit: Aristoteles intellectum possibilem, atque agentem pro duabus facultatibus animae habuit, cum in capite quinto illas et ab se discriminaverit, et in anima esse manifeste docuerit. Nomine vero intellectus patientis, qui in eodem capite corruptioni obnoxius ab eo dictus est, aut designavit partem sentientem animae, quae dum anima cum corpore coniungitur, intellectionis materiam praebet, aut ipsum intellectum possibilem, qui, dum anima a corpore seiuncta existit, quodammodo perit, non quia *esse* suum intellectuale amittit, sed quia, cum in anima a corpore seiuncta non amplius phantasmata existant, intellectus, secus ac in praesenti statu, res intelligit. Denique utrumque intellectum agentem, et possibilem separatum dixit non quod extra animam sunt, sed quod, cum sine ullo organo corporeo exerceantur, corpori non misceantur.

[2]) *Qq. dispp.*, q. un. *De Sp. cr.*, a. 9 ad 2.

pendeat a corpore, tamen habet habitudinem ad corpus naturaliter propter perfectionem suae speciei [1] »; atque « licet non habeat materiam partem sui, est tamen forma corporis; et ideo quod quid erat esse suum, includit habitudinem ad corpus [2]. Quocirca, cum materia individuationem rerum constituat [3], animae humanae ex habitudine ad diversa corpora numero differre dicendae sunt [4].

398. Deinde illa de unitate animae intellectivae sententia tum rationi, tum experientiae refragatur. Rationi quidem, nam 1° homo sicut *esse*, ita unitatem ab anima, quae est eius forma, habet; quapropter homo unus, seu indivisus in se, et ab aliis divisus ex eo dicendus est, quod eius anima ab aliis animabus secernitur; et ideo si plures numero sunt homines, plures oportet sint animae, nec fieri potest, ut una numero sit omnium hominum anima [5]. Quo ex argumento perspicimus illam sententiam pantheismo valde affinem esse. Etenim, ut s. Thomas argumentatur, anima intellectiva est id, quo homo in sua specie constituitur. Ergo, si una numero est in cunctis hominibus anima intellectiva, omnes homines unus numero homo sunt [6].

399. Experientiae autem, nam factum intellectionis, quam unusquisque nostrum experitur tamquam actionem sibi propriam, quae ab ipsa anima elicitur, non explicat, immo destruit. Id in Averroistica hypothesi praecipue adnotandum est; siquidem si intellectus sepa-

---

1) *Op. cit.*, q. un. *De Anim.*, a. 3 ad 19. — 2) *Ibid.* ad 20.

3) Cf vol. II, *Ontol.*, c. III, art. 2, p. 123 sqq.

4) « De ratione animae humanae est, quod corpori humano sit unibilis, cum non habeat in se speciem completam, sed speciei complementum fit in ipso composito. Vnde quod sit unibilis huic, aut illi corpori, multiplicat animam secundum numerum »; *Op. cit.*, q. un. *De Anim.*, a. 3 c.

5) *Ibid.*

6) Cf vol. I, *Dynam.*, c. III, art. 3, p. 289, 290. Averroes, ut ab hoc absurdo consectario caveret, dixit homines in sua specie non constitui per intellectum, sed per *cogitativam*, quae simul cum imaginatione, et memoria praeparat phantasmata, atque haec intellectui possibili praebet; ac proinde, cum specie differat ab *aestimativa*, qua animantia bruta pollent, in causa est, quare homo a brutis discriminetur. (*In III De Anim.*, Com. 5 et 6.) Sed hoc effugium Averrois esse prorsus futile multis argumentis s. Thomas ostendit, ex quibus hoc unum seligimus: Cogitativa, cum, ipso Averroe concedente (*loc. cit.*, *ibid.*), circa particulares rationes rerum versetur, facultas sentiens, non secus ac aestimativa, est. Quocirca, si ipsa cum intellectu possibili separato continuaretur, actiones eius perfectiores, quam aestimativae, forent, sed sentientes esse minime desinerent. Atqui homo per id, quod sentiens est, in sua specie constitui nequit, quia quidquid sentiens in eo est, cum brutis commune habet. Ergo homo per cogitativam in sua specie constitui, atque a brutis discriminari nequit. Cf *Contr. Gent.*, lib. II, c. 60.

ratus, prout est agens, species intelligibiles ex phantasmatis abstrahit, et, prout est possibilis, species abstractas in se excipit, consequitur intellectionem intellectui separato tribuendam esse, ac nullum locum in ea nostrae animae relinqui.

400. Averroistae, ut hoc consectarium vitent, docent phantasmata, quibus singulae animae cum intellectu separato continuantur, in causa esse, cur singuli homines res intelligant, quia continuatio phantasmatum cum intellectu efficit, ut species intelligibiles rerum in intellectu possibili separato, et in homine, ad quem phantasmata pertinent, tamquam in duobus subiectis, simul sint. Sed frustra. Et primo, fieri nequit, ut unusquisque homo cum intellectu possibili separato, per speciem, quae in phantasmate est, continuetur. Namque illud, per quod duo secum continuantur, unum, idemque in utroque esse debet. Atqui species intelligibilis, uti alibi ostendimus, non est unum aliquid, prout est in phantasmate, et prout est in intellectu possibili. Ergo fieri nequit, ut unusquisque homo cum intellectu possibili per speciem, quae in phantasmate est, continuetur [1].

401. Secundo, etiamsi singulos homines per species, quae in phantasmatis sunt, cum intellectu possibili continuari daremus, Averroistae exinde rationem reddere non possent, quamobrem singuli homines res intelligant. Etenim illa continuatio non efficeret, ut homines res intelligerent per intellectum possibilem, sed solum ut ab intellectu possibili intelligerentur. Re vera, in homine non aliud, secundum Averroem, sunt, nisi species phantasticae, quae intellectui materiam cognitionis praebent. At species, quae sunt in phantasmatis, ut s. Thomas inquit, non sunt *cognoscitivae*, sive per quas intellectus res cognoscit, sed sunt *cognoscibiles*, sive quae ab intellectu cognosci queunt; species vero *cognoscitivae*, quas intellectus agens ex speciebus phantasticis abstrahit, sunt in intellectu possibili. Iam, si extra animam sunt et intellectus, qui species intelligibiles ex phantasmatis abstrahit, et intellectus, qui species intelligibiles in

---

[1]) « Ista coniunctio, ita s. Thomas argumentatur, non esset secundum aliquid unum, sed secundum diversa. Manifestum est enim, quod species intelligibilis, secundum quod est in phantasmatibus, est intellecta in potentia, in intellectu autem possibili est, secundum quod est in actu abstracta a phantasmatibus. Si ergo species intelligibilis non est forma intellectus possibilis, nisi secundum quod est abstracta a phantasmatibus, sequitur, quod per speciem intelligibilem non continuatur intellectus phantasmatibus, sed magis ab eis est separatus » (*De Unit. intell. cont. Averr.*). Hoc ipsum alibi exponens, concludit: « Non igitur aliquid unum est, quod sit in intellectu possibili et phantasmatibus, per quod intellectus possibilis continuetur nobiscum »; *Qq. dispp.*, q. un. *De Anim.*, a. 2 c.

se recipit, et ipsae species, quae sunt medium intellectionis, neque aliud est in homine, nisi illud, ex quo species intelligibiles efficiuntur, quodque idcirco materiam intellectioni praebet, liquet unumquemque hominem ex coniunctione phantasiae suae cum intellectu agente non fieri subiectum *cognoscens*, sed obiectum *cognitum* [1].

402. Lubet ad idem magis, magisque declarandum ex eodem s. Thoma hoc aliud argumentum aucupari: Etsi tum species intelligibilis, tum potentia intellectiva sint medium, per quod homo res intelligit; tamen species intelligibilis proprie refertur ad rem intellectam, eo quod res per ipsam in anima nostra consistit; potentia intellectiva autem ad animam, quia anima, eius ope, rem intelligit. Atqui, secundum Averroem, in homine sunt quidem species intelligibiles rerum propter continuationem phantasiae cum intellectu possibili, sed potentia intelligendi extra hominem est. Ergo homo, secundum hypothesim averroisticam, est illud, quod intelligitur, neutiquam res intelligit [2].

403. Denique illud omittendum non est, sententiam de unitate animae in cunctis hominibus *esse*, ut s. Bonaventura inquit, *contra Christianam Religionem*, *dum aufert meritorum retributionem*, *quae non esset*, *si omnium anima una esset* [3]; atque iam a Concilio Generali Lateranensi sub Leone X damnatam esse hoc decreto:

---

[1]) Vid. s. Thom., *In lib. III De Anim.*, lect. VIII; *Qq. dispp.*, q. un. *De Anim.*, loc. cit. Scotus ad huius argumenti declarationem exemplum a sensibus petivit: « Sicut, ait, se habent colores ad actum videndi, et non aliter; sic se habent phantasmata ad actum intelligendi. Non autem, quia virtus visiva abstrahit species visibiles a coloribus, vel corporibus coloratis, non, inquam, propterea ipsi reales colores, aut corpora colorata participant actum videndi; alioquin verum est, quod paries coloratus videt » (*De principio rerum*, q. IX, n. 14). Eodem exemplo s. Thomas usus est, I, q. LXXVI, a. 1 c.; et *De Unit. intellect. contr. Averr.*

[2]) « Si species intellecta in actu, est forma intellectus possibilis, sicut species visibilis in actu, est forma potentiae visivae ipsius oculi; species autem intellectualis sic se habet ad phantasmata, sicut species visibilis in actu ad coloratum, quod est extra animam. . ., similis igitur continuatio est intellectus possibilis per formam intelligibilem ad phantasma, quod in nobis est, et potentiae visivae ad colorem, qui est in lapide. Haec autem continuatio non facit lapidem videre, sed solum videri. Ergo et praedicta continuatio intellectus possibilis nobiscum, non facit nos intelligere, sed intelligi solum. Planum autem est quod proprie, et vere dicitur, quod homo intelligit: non enim naturam intellectus investigaremus, nisi per hoc, quod nos intelligimus. Non igitur sufficiens est praedictus continuationis modus »; *Contr. Gent.*, lib. II, c. 59, n. 2; Cf *De unit. intell.* etc.

[3]) *In lib. II Sent.*, Dist. XVIII, a. II, q. 1 *ad arg.* Cf s. Thom., *Qq. dispp.* q. un. *De Sp. cr.*, a. 9 c.

« Hoc sacro approbante Concilio damnamus, et reprobamus omnes asserentes animam intellectivam . . . esse . . . unicam in cunctis hominibus . . . cum illa . . . pro corporum, quibus infunditur, multitudine singulariter multiplicabilis, et multiplicata, et multiplicanda sit [1]».

ARTICVLVS SEPTIMVS

De Phrenologismo

404. Antequam huic de animae immaterialitate tractactioni fastigium imponamus, systematis phrenologici, quod, aiente Forichon, quaedam materialismi *metamorphosis est* [2], notitia discentes instruamus oportet.

Iam ab antiquissimis scriptoribus propter intimum nexum, qui inter animum, et corpus intercedit, huius conformatio velut illius interiorum affectionum index habita fuit. Cuius rei luculentum exemplum deprehendere est in Homero, qui Achillis, Agamemnonis, Vlyssis, et aliorum heroum, aliter ac Tersitis, aliorumque vilissimorum hominum corpora descripsit. Deinceps ab Empedocle, Platone, Aristotele, Hippocrate, et deinde a Polemone Atheniensi, a Galeno, aliisque graecis Philosophis adeo multa, et praeclara de animi indole per corporis figuram dignoscenda notata sunt, ut inde existeret scientia, *physiognomia* appellata, quippe eius ope ex corporis habitu animi indoles, et passiones investigantur. Inter Arabes Avicenna, et inter Christianos mediae aetatis B. Albertus Magnus prae ceteris laudantur.

405. Inter recentes vero noster Ioannes Baptista Porta, exeunte saec. XVI, in hisce studiis diligenter versatus est, collectisque quae apud veteres legerat, suisque observationibus additis, *De humana physiognomia* libros quatuor conscripsit. Iste celeberrimus naturalium rerum scrutator in primis quid similitudinis inter vultus variarum specierum belluarum, atque harum instinctus esset, investigavit, et deinde ex eo quod singulorum hominum vultus ad hanc propius, quam ad illam belluarum speciem accedere comperiebat, in singulis hominibus propensiones vitiosas, aut honestas esse colligebat. Non multis post Portam annis, plerisque Scriptoribus igno-

---

1) *Sess.* VIII; Cf *Conciliorum Coll. reg.*, t. 34, p. 333, Parisiis 1644.

2) *Le materialisme et la phrénologie combattus dans leurs fondements*, Préf. p. XVI, Paris 1840.

tus, italus Cornelius Ghirardelli opus de *Cephalogia physiognomica* [1] Bononiae evulgavit, in quo centum humanorum capitum imagines exhibuit, easque tum veterum, cum Portae experimentis adiutus magna eruditionis copia illustravit. Sequentibus annis in libris Montaigne, Baconis, Leibnizii, Ernesti, Lachambre, Herder, aliorumque doctorum virorum haud pauca, neque contemnenda, de hac re occurrunt.

406. Sed sub finem sec. XVIII Lavater ad iustam scientiae normam physiognomiam extollere conatus est in suo opere germanica lingua exarato, *Physionomische fragmente* [2]. Is pro principiis evidentibus, et exploratis sumpsit typum pulcritudinis externae typo pulcritudinis internae necessario respondere, et corporis humani perfectionem in eo sitam esse, ut omnes partes illius mirifice consentiant. Exinde facile confecit, si qua pars corporis a typo pulcritudinis desciscat, virtute ipsi consentanea animum carere. Lavater igitur non solum oris, sed etiam ceterarum partium corporis rationem habuit; quo in studio, praeter multa experimenta a se instituta, Portae,aliorumque scrinia expilavit.Eodem ferme tempore Camper, cum omnium primus angulum faciei in singulis populis, imo in diversis brutorum speciebus plurimum variare animadvertisset, ex eius varietatibus hominum ingenia, et instinctus investigari posse arbitratus est.Vt angulum faciei construeret,primam lineam duxit a meatu auditorio ad partem narium inferiorem, alteram autem a sublimiori parte frontis ad illud punctum, in quo dentium maxillae superioris radix in alveolo abscondi incipit. Haec altera linea, quae linea faciei vocatur, primam secando, angulum faciei efformat. Iam vero experientia comperisse testatur, qua ratione decrescit angulus iste apud varios populos, et varias animantium species, eamdem etiam ingenii, et instinctus acritatem decrescere. Revera simia-satyrus, quae forma ad homines propius, quam cetera bruta, accedit, angulum faciei quinquaginta octo graduum habet, et hic angulus in canibus, equis, aliisque belluis valde acutior deprehenditur. Contra, apud Nigritas septuaginta fere gradibus constat; apud Tartaros, Mongoles, et Sinenses nunquam ultra octogesimum, aut etiam octogesimum quintnm gradum patet; apud Europaeos aliquando nonagesimum gradum attingit. Opinatur etiam Camper hoc veteres minime latuisse, quippe quod heroum, et praesertim Deorum ima-

---

[1]) *Cefalogia fisionomica*, divisa in dieci deche ecc. di Cornelio Ghirardelli, ediz. 2ª, Bologna 1674.
[2]) Winterthur, 1775-1778.

gines pictae, aut sculptae penes Romanos artifices nonagintaquinque, penes Graecos centum graduum angulum exhibent [1]. At Blumenbach non ex angulo faciei, quippe quem multis exceptionibus obnoxium esse comperit, sed ex tota calvariae latitudine humanorum ingeniorum varietates existimandas esse censuit, et iuxta diversam calvariae latitudinem tres praecipuas hominum stirpes distinxit, *caucaseam*, *aethiopicam* et *mongolicam*, et duas alias inter illas medias, nempe inter caucaseam et aethiopicam, *malaiam*, et inter caucaseam et mongolicam, *americanam* [2].

407. Tandem physiognonomiae studium fere obsolevit, cum animi humani propensiones ope *phrenologiae* investigari coeperunt. Enimvero, ineunte hoc saeculo, Gall [3], eiusque discipulus Spurzheim [4] docuerunt cerebrum non esse unicum organum, sed ex multis organis inter sese distinctis constare, atque haec organa, prout magis, minusve explicantur, et evolvuntur, minores, aut maiores circumvolutiones in cerebro, totidemque in calvaria protuberantias iistis circumvolutionibus respondentes efficere. Ipsi autem existimarunt singula haec organa, ideoque singulas calvariae protuberantias esse singularum animi facultatum sedes, imo has facultates nomine organorum appellari posse. Gall viginti septem organa, totidemque facultates primitivas in cerebro numeravit; sed Spurzheim, qui ex phrenologorum sententia in hoc studium diligentius incubuit, triginta quinque organa, et facultates primitivas detexisse sibi adblanditus est. Hic vèro omnes istas facultates in tres classes distinxit, hoc est *instinctivas*, *affectivas*, et *intellectuales*, earumque organa ita in calvaria distribui putavit, ut facultates instinctivae in parte posteriori, affectivae in parte superiori, denique intellectuales in parte anteriori calvariae locum obtineant. Praeterea quaelibet facultas primitiva alias facultates sibi subiectas habet, nempe facultates percipiendi, attendendi, imaginandi, reminiscendi, et iudicandi, et hae facultates tot vicibus in eodem homine repetitae inveniuntur, quot facultatibus primitivis iste pollet. Gall has facultates secundarias

---

1) *Dissertation physique de M. Pierre Camper sur les différences rèelles que prèsentent les traits du visage chez les hommes de différens pays*; Vtrecht 1791.

2) *De generis humani varietate nativa*, Gott. 1797.

3) *Anatòmie et physiologie du système nerveux en gènèral, et du cerveux en particulier*, Paris 1810 1820, 4 voll. in-4°. Defunctus est prope Lutetiam Parisiorum an. 1828.

4) *Observations sur la phrénologie ou la connaissance de l' homme moral et intellectuel, fondèe sur les functions du système nerveux*, Paris 1817;

attributa generalia cuiusque facultatis primitivae appellavit [1]. Ratio, et voluntas, iuxta eundem physiologum, non sunt facultates, sed *effectus actionis simultaneae omnium facultatum intellectualium* [2]. Iam vero non omnia organa, ideoque non omnes facultates ipsis proprias in singulis hominibus extare, neque organa, quae in eis extant, eodem modo explicata, et evoluta esse; proindeque neque aequalem esse protuberantiarum numerum in singulis calvariis, neque quamlibet protuberantiam eiusdem esse magnitudinis Gall, et Spurzheim contendebant. Ex his collegerunt, qui noverit, in quibus calvariae protuberantiis singulae facultates locum occupent, eum posse ex calvariae observatione singulorum hominum ingenia, et propensiones facile investigare. Namque dubitari nequit, quin quilibet homo illas propensiones habeat, quae protuberantiis in calva extantibus respondent, eaeque propensiones, prout protuberantiae magis, minusve pateant, vehementiores, aut debiliores sint. Hoc systema *phrenologia*, aut *cranioscopia* dici solet. Quarum vocum prima illi convenit, quia animi facultates investigat; altera, quia has per calvariae inspectionem dignoscendi regulas tradit. Gall, et Spurzheim placitis multos adhaesisse constat, quibus omnibus palmam praeripuit celebris medicus Broussais paucis abhinc annis vita defunctus [3].

408. His paucis de physiognomiae, et phrenologiae historia praestitutis, quid de illis sentiendum sit, breviter aperiamus necesse est.

Principio, quod ad ea systemata attinet, quae phrenologiae praecesserunt, fatemur pleraque a laudatis philosophis, et physiologis allata veritati plus, minusve consentanea esse, eaque ex proportione, quam anima ad corpus, uti forma ad materiam, et motor ad motum, habere debet, nobis facillime explicari videntur. « Oportet, Aquinas inquit, quod diversitas, et distinctio gradus in animabus causetur ex diversitate corporis, ut quanto corpus melius complexionatum fuerit, nobiliorem animam sortiatur; cum omne, quod in aliquo recipitur, per modum recipientis sit receptum. Et hoc quidem duplici signo patet. Primo ex his, quae diversi generis sunt; quia unumquodque invenitur tanto nobilius genus animae participare, quanto corpus eius ad nobilius genus complexionis pertingit, ut in hominibus, brutis, et plantis. Vti etiam in his, quae sunt unius generis, ex hoc contingit diversitas animarum, quod est in corporibus diversitas. Et hoc etiam

---

Essai philosophique sur la nature morale et intellectuelle de l'homme, Paris 1820. Mortuus est an. 1832.

1) *Op. cit.*, t. IV, p. 327. — 2) *Op. cit.*, t. IV, p. 34.

3) *De l'irritation, et de la folie*, Paris 1828; *Cours de phrénologie*, Paris 1836.

patet ex signo bono intellectus, quod Philosophus in II *de Anima* dat intelligere, dicens, eos, qui sunt boni tactus, et molles carne, aptos mente esse. Bonitas autem tactus ex aequalitate complexionis contingit; quia oportet ut instrumentum tactus inter contraria tangibilia sit medium; et quanto magis pervenit ad medium, tanto melior erit tactus. Vnde patet quod ex diversitate corporis animarum diversitas resultat [1]». At vero contendimus 1° diversa iudiciorum genera, quae a laudatis physiologis enumerantur, non semper experimentis confirmari; quapropter ea non certitudinem, sed probabilitatem tantummodo pariunt. 2° Etiamsi quaedam animi propensiones a corporis temperatione nascantur; tamen cum homo libertate polleat, illis optime posse obstare, quemadmodum homines vel vehementissimis animi propensionibus revera obstitisse ex sexcentis ab historia petitis exemplis constat. 3° Tandem argui exinde nequit animam non esse a corporis temperatione distinctam, siquidem quae a physiologis afferuntur experimenta per animae cum corpore *consensum* facile explicantur.

409. Quod vero ad Phrenologiae systema attinet, ipsum in primis exploratissimis anatomiae observationibus adversatur. Et sane, primo, si singulae facultates in totidem distinctis organis sedem haberent, oporteret, ut quoniam facultatum aliae ab aliis differunt, organa diversae essent naturae. At inter anatomes cultores convenit totum cerebrum ex unica materia constare, omnesque eius partes in unum mirifice conspirare [2].

410. Praeterea, inter prominentias cranii, et circumvolutiones cerebri, quae, secundum Phrenologos, organorum sedes sunt, consensus, quem ipsi comminiscuntur, minime existit; siquidem externa superficies cranii non eamdem, ac superficies cerebri, formam exhibet. Neque existere potest. Namque 1° cerebrum a thecis osseis cranii, in quibus includitur, seiunctum est tribus meningis, sive membranis, quibus, veluti involucris, obtegitur, atque inter has, et the-

---

[1] *In lib. II Sent.*, Dist. XXXII, q. II, a. 3 *sol.*

[2]) Cf Panvini, *Osservazioni critiche sulla dottrina frenologica di Gall*, Napoli 1843 in ephemerid. *La Scienza e La Fede*, vol. V, p. 161 sqq. Nos non latet non modo Avicennam, et B. Albertum Magnum plura organa in cerebro distinxisse, quibus anima utitur, eorumque figuram delineavisse, eamdemque sententiam a doctissimis recentibus physiologis, uti Boerhaave, Van-Swieten, Morgagni defensam fuisse. Sed nos tuemur 1° post experimenta a Flourens, Foville, aliisque nuperrimis physiologis tentata contrariam sententiam verisimiliorem esse; 2° etiamsi plura in cerebro extent organa, ea neque certe definiri, neque pro specialibus facultatum animi sedibus haberi posse, quemadmodum sentiunt Soemmering, Prochask, Mayer, Magendie, aliique physiologi supremi subsellii.

*

eas osseas humor cerebro spinalis interfluit. 2° Circumvolutiones, sive prominentiae, quae, tamquam gibbi, in externa cerebri facie aspectabiles sunt, ut ipse Gallius in suis operibus anatomicis probavit, non sunt organa, sed formae externae organorum, quae in interiori cerebro latent, quaeque late expandi possunt, quin sensu percipiantur, multumque variare, quin functiones cessent, aut turbentur. Quin immo cl. Flourens multis experimentis comperit fieri posse, ut ab animalium cerebro non parvae huius partes sive antrorsum, sive retrorsum, sive dextrorsum, sive sinistrorsum amputentur, nec tamen animal ullam suam facultatem amittat. 3° Innumeris experimentis Cabanisii, Berardi, Andralii, Richerandii, Flourensii, aliorumque compertum est laesionibus cerebri, quae in pathologia numerantur, numquam, aut vix umquam unam circumvolutionem cerebri affici, nec laesionibus circumvolutionum facultates, quae ipsis respondere dicuntur, constanter perturbari. Verum, etiamsi ille consensus existeret, certe adamussim a nobis cognosci non posset; siquidem circumvolutiones cerebri, quas prominentiis cranii respondere perhibetur, nonnisi post mortem, proindeque, postquam cerebrum iam detectum est, observare nobis licet; nec circumvolutionum maior, vel minor evolutio perspici posset, nisi ipsae circumvolutiones ad fixam, accuratamque mensuram exigerentur, quam anatome assequi nequit.

411. Haec omnia ex ipsorum Phrenologorum placitis, atque experimentis confirmantur. Enimvero, Phrenologi in numero, et natura organorum, et facultatum assignandis minime consentiunt, siquidem Gallius, uti diximus, vigintiseptem, Spurzheimius trigintaquinque, aliique alium organorum numerum detexisse asserunt, ipsasque facultates, quas organis assignant, alii aliter explicant. Porro, quam infeliciter organorum descriptio eis successerit, illud satis, superque demonstrat, quod organum *theosophiae* a Gallio, aliisque cum eo in calva hominum assignatum, etiam in capite arietum, et pecorum detectum sit. Quamobrem iure optimo ab. Debreyne scripsit phrenologiam ex ipsorum Phrenologorum placitis scientiam dici non posse, quia ipsi Phrenologi in eius principiis statuendis haud consentiunt. Praeterea Phrenologos in suis divinationibus plerumque deceptos fuisse inter omnes constat. Vt pauca exempla afferamus, in calva celeberrimi Laplacei ab eis organum stupiditatis detectum fuit, neque in calva homicidae Fieschii organum *destructivitatis*, aut in calva Lecenairei, famosi latronis, organum furti, sed organa benevolentiae, theosophiae, aliaque illis vitiis adversantia inventa sunt.

412. Tandem, etsi maior organorum moles acriorem facultatum vim plerumque secum ferat, tamen haud raro rem aliter se habere

experientia abunde nos docet. Enimvero 1° acriorem in exilibus, quam in magnis organis vitam saepe invenire est; quod facile cognoscitur, si animalcula, habita ratione molis, cum magnis belluis comparentur. 2° Moles alicuius organi maior, quam esse solet, saepe eiusdem organi imbecillitatem indicat; siquidem crassior moles aut ex adipe, aut ex pravo quodam humore oritur. 3° Quandoque organum quoddam, eadem eius mole manente, ob morbum, aliosque stimulos, acriorem vitam assequi experientia compertum est, quod, ut cetera exempla mittamus, celeberrimo nostro Vico accidisse omnes norunt. Ruit ergo et alterum phrenologorum decretum, quod ex maiori alicuius organi mole acrior facultatis, quae per illud exercetur, vis certe argui potest [1].

413. Non solum cum anatomiae exploratissimis experimentis, sed etiam cum evidentibus psychologiae observationibus totum phrenologiae systema pugnat. Et sane, 1° absurdum est inter facultates animae *primitivas* illas recensere, quae in singulis hominibus non inveniuntur, et contra, facultates omnibus hominibus communes, tamquam facultatum specialium proprietates, spectare. 2° Absurdius etiam est rationem, et voluntatem e facultatum numero extrudere, cum ipsae ceteris omnibus facultatibus praestent. 3° Si unaquaeque facultas primitiva propriam sibi percipiendi, reminiscendi, ratiocinandi facultates habet, tunc illud valde abnorme consequitur, hominem, qui, exempli loco, viginti facultatibus praeditus est, viginti habere facultates percipiendi, reminiscendi, ratiocinandi. 4° Ex Phrenologis aliqui facultates animae non nisi ipsas circumvolutiones cerebri esse tenent, ac proinde materialismum aperte profitentur; alii circumvolutiones cerebri non pro facultatum principiis, sed pro earum instrumentis habent, ac proinde, cum omnes animae facultates tamquam organicas agnoscant, spiritualitatem, et libertatem animae abnegare coguntur. Fatemur quidem Gallium [2], Spurzheimium [3], aliosque politiores Phrenologos animae spiritualitatem saepe propugnasse; sed id cum placitis sui systematis, in quo omnes

---

[1]) Cf de hac re Debreyne, *Pensée d' un croyant catholique*, ed. 3e, p. 201-263, Paris 1844, et *Physiolog.*, part. 1, c. 2, § 3 et 4, ed. cit.; Forichon, *Le matérialisme, et la phrénologie combattus dans ses fondements*, Paris 1840; Flourens, *Examen de la phrénologie*, ed. 3e; atque inter germanos Friedreich, *Arch. psychol.* (germ.), p. 131-194, Heidelbergae 1834, et Reichlin-Meldegg., *Psych. hominis* (germ.), sect. I, p. 358, Heidelb. 1837.

[2]) *Anat., et physiol. du syst. nerveux*, vol. I, p. XXXIII, ed. cit., et *Sur les functions du cerveau*, vol. I, p. 243, ed. cit.

[3]) *Op. cit.*, p. 226, ed. cit.

animae facultates, tamquam organicae, statuuntur, pugnare nemo non videt. Et sane, si isti Phrenologi animam esse spiritualem tenent, fateantur oportet animae aliquid essentiale inesse, quo naturae corporeae antecellit, et quo a corpore minime pendet. Atqui actiones animae, ut saepe dictum est, naturae eius consentaneae esse debent. Ergo, si inest animae aliquod principium essentiale, quod naturam corporis supergreditur, etiam quoddam genus actionum ei convenire debet, quae sine ullo organo corporeo exercentur; ex quo intelligitur, praeter facultates organicas, etiam aliquas inorganicas ab anima fluere oportere; id quod ab iis Phrenologis haud conceditur. Neque audiendi sunt hodierni Lovanienses [1], qui Phrenologis concedunt phrenologiam ex eo, quod intellectum, et voluntatem pro facultatibus organicis statuit, spiritualitati, et libertati animae haud obesse. Et sane, quoniam facultates organicae natura sua sentientes sunt, ex phrenologiae principiis necessario fluit intellectum, et voluntatem esse facultates sentientes animae, ideoque animam etiam, prout est principium illarum, esse sentientem. Atqui principium, quod est tantum sentiens, neque spirituale est, neque libertate arbitrii pollet. Ergo, si intellectus, et voluntas essent, uti Phrenologi contendunt, facultates organicae, anima humana nec spiritualis, nec libera foret. Quinimmo corruptioni obnoxia foret. Id negavit Rosminius, propterea quod facultates, quae per organa corporis exercentur, immateriales sunt [2]; sed falsus est. Qua in re non alium iudicem, quam ipsum Rosminium, appellamus. Revera ipse docuit Sensistas, eo quod intellectum cum sensu confundunt, materialismo favere, quia exinde fluit non alias facultates inesse animae, quam quae per organa corporea exercentur; proindeque animam, dissolutis organis, ipsam quoque dissolvi. Iam quid aliud Phrenologi profitentur, nisi omnes, quotquot sunt, facultates animae, in totidem organis cerebri residere? At si non aliae, quam organicae, facultates in anima sunt, animam una cum corpore dissolvi, secundum ipsum Rosminium, tenendum est. Et merito; siquidem repugnat animam vivere, cum nec agit quidquam, nec agere potest. Ergo Phrenologi, secundum ipsius Rosminii doctrinam, animam corruptioni obnoxiam faciunt.

---

[1]) Cf Vbaghs, *Anthrop. philos.*, part. *Psych.*, c. V, § 362, p. 184, Lovanii 1848, et *Revue Cath.*, ser. VI, vol. II, p. 243 sqq, an. 1859.

[2]) *Antropol.*, lib. II, sez. I, c. 8, art. 7, § 9, p. 91, ed. cit.

CAPVT SEPTIMVM

De animae humanae origine

414. Disputatio de animae humanae origine tum rationem, qua illa ortum habet, tum eius existentiae initium complectitur. Circa primum, reiecta absurdissima illorum sententia, qui, cum animam humanam de ipsa Divina Substantia derivant, verum illius ortum, qui est *a non esse ad esse* inficiantur; inquirendum, utrum anima per generationem, an per creationem suum *esse* accipiat. Circa alterum, investigandum, an anima ante corporis formationem exstare possit. Tribus itaque articulis huius capitis argumentum absolvimus.

ARTICVLVS PRIMVS

Refellitur emanatismus

415. Vetustissimam illorum opinionem, qui Numinis supremi essentiam per universum, ad animae instar, diffusam putabant [1], atque inde mentis nostrae originem deducebant, declarasse videtur Pythagoras, adeo ut huius commenti tamquam primus auctor venditetur [2]. Itaque, ex huius Philosophi sententia, Deus est velut aether calidus, sive ignis, qui per omnes mundi partes, totamque naturam diffusus omnium vitam, motumque constituit. Ex illo aethere carpitur anima, quae proinde Divinae naturae consors est [3]. Secundum Platonem, animae rationales ex Divina Mente effluunt per animam mundanam, quam tamen ille Deo quidem similem, sed ab ipso Deo discretam, et separatam admisisse videtur [4].

---

[1]) De iis, quae, post Chaldaeos, Persas, Indos, Aegyptios, a secta Ionica circa mundi animam, et vitam dictum fuit, cf Frid. Ad. Vidderus, *Dissert. philos. de Hilozoismo et Leibnitianismo*, sect. II, c. 1, § 1, p. 7 sqq, Groningae 1758.

[2]) Cf Budd., *Analecta hist. phil.*, *De erroribus Stoicorum*, *Exercit. hist. prima*, § III, p. 94, Halae Saxonum 1724.

[3]) Cf Cic., *De nat. Deor.*, lib. I, c. 11; Laert., lib. VIII, segm. 28, p. 509, ed. Amstelaedami, atque inter recentiores G. I. Loncquii, *Diss. hist. med. de Physiol. vet.*, p. 8, Ludg. Bat. 1833, et Baumhauer, *Commentatio philosophica, literaria in librum qui inter Hippocraticos exstat*, Pars I, sect. altera, c. 1, p. 27, Traiecti ad Rhenum 1843.

[4]) Cf Lilie, *Platonis sententia de natura animi*, Gotting. 1790, et Chaignet, *De la Psychologie de Platon*, p. 1, c. 3, § 3, p. 173 sqq, Paris 1862.

At Stoici ipsam Dei naturam, sive purissimum, et vitalem ignem, per universum, ut informantem ipsius partem, diffusam esse [1], atque ex ea, velut e fonte quodam, animos nostros hauriri adseverarunt [2].

416. Ex Platonicorum, Stoicorumque sententia suam Neoplatonici [3] composuerunt opinionem. Sane, secundum Plotini philosophiam, *Vnum*, το ἕν, sive Deus, per diversa principia, quorum unum ex altero emanat, seipsum evolvit, et manifestat; nempe ita ut ex Vnitate absoluta promanet *Intelligentia*, quae est principium omnium spirituum; ex Intelligentia *anima universalis*, quae est principium omnium animarum particularium; et *Vnum* sit omnium principium, quia omnia ab eo fluunt. Quocirca mens humana ab *Vno*, nempe *Absoluto* non distinguitur, sed est peculiaris *gradus*, sive modus *processionis*, sive, ut hodierni Plotiniani loquuntur, *evolutionis* Absoluti [4].

417. Animam humanam ex Divina substantia emanare rati sunt etiam Manichaei, et Priscillianistae veteres haeretici [5], necnon nonnulli inter philosophos arabes, quibus intellectum *separatum* admittere placuit [6]; unde Avampaceus, qui primus Arabum hispanorum philosophiam exorsus fuit [7], in suo libro *De regimine Solitarii* do-

---

[1]) Cf Cic., *De nat. Deorum*, lib. III, c. 14; Plut., *De plac. phil.*, c. 7; Laert., lib. VII, segm. 156. De eo, quod Zeno agnoverit λόγον rerum opificem, et dispositorem, videsis Lact., *Div. Inst.*, lib. IV, c. 9.

[2]) Cf Buddeus, *Op. cit.*, ibid., § II, p. 90 sqq, ed. cit.

[3]) Neoplatonicorum schola ab Hammonio incepta per Longinum, Herennium, Origenem (quem alium fuisse ab Origene Adamantio philosopho, et theologo christiano adversus Casimirum Oudinum luculenter Bruckerus ostendit, *Hist. phil.*, period. 2, Pars I, lib. I, c. 2, n. 9) ad praecipuos duces Plotinum, Iamblichum, Proclum, Damascium perducitur.

[4]) Hinc illud aliud philosophiae plotinianae fundamentum existit, mentem humanam non ratiocinatione, aut alio cogitationis genere Deum cognoscere, sed conspectu quodam ipsius, per quem se unum esse cum mente Divina in rerum unitate cognoscit. Cf Bouterwekius, *Philosophorum alexandrinorum, et neoplatonicorum recensio accuratior*, inter *Commentt. Societ. Gotting.* recentiores, t. V, p. 231 sqq, Gottingae 1823.

[5]) Vid. s. Aug., *De gen. ad litt.*, lib. VII, c. 7, n. 11, et *Contra mendacium ad Consentium*, c. V, n. 8. Cf quae diximus p. 70, not. 1.

[6]) De his ita scribit s. Thomas: « Quidam posuerunt intellectum omnium hominum esse unum, vel agentem tantum; vel agentem, et possibilem simul, sicut supra dictum est; et quia quamlibet substantiam separatam antiqui Deum esse dicebant, sequebatur, animam nostram, idest intellectum, quo intelligimus, esse divinae naturae »; *Contra Gent.*, lib. II, c. 85, n. 7.

[7]) Scholastici cuiusdam Avicebronis, qui ante Avampaceum, nempe saec. XI floruit, mentionem faciunt, inter quos commemorare licet Albertum M. (*De causis, et proces. univer.*, lib. I, tract. I, c. 5), et s. Thomam (*Qq.*

cuit summam perfectionem hominis in eo positam esse, quod ipse se cum *Intellectu activo* unum, idemque efficiat [1].

418. Non est cur de Spinosa dicamus; cum enim nullum ille inter Deum, et ceteras res discrimen ponat, animam humanam de Divina substantia derivare consectarium eius systematis est. « Essentia hominis, ait, a certis Dei attributorum modis constituitur, nempe a modis cogitandi. . . Hinc sequitur mentem humanam partem esse infiniti intellectus Dei; ac proinde cum dicimus, mentem humanam hoc, vel illud percipere, nihil aliud dicimus, quam quod Deus, non quatenus infinitus est, sed quatenus per naturam humanam explicatur, sive quatenus humanae mentis essentiam constituit, hanc vel illam habet ideam [2] ». Petrus Poiretus etiam huc pertinet, qui animam emanationem quamdam, seu effluxionem ex Deo esse inscite nimis pronuntiavit [3]; ita tamen, ut cum quaereret, quid tandem esset haec *emanatio animae ex Deo*, ingenue ignorantiam suam fassus sit. « At si quis, inquit, inquirat penitus, quaenam fuerit haec emanatio animae ex Deo suo egredientis et nascentis, id mihi peculiarius intelligere non licet, neque video, an ab ulla creatura in hac certe vita id intelligi possit [4]. Hodie eumdem errorem leviter mutatum docet Arhens, atque ex praecipuis elementis eius pantheismi est [5]. Denique omnes Pantheistae transcendentales animam cum substantia Divina confundunt, siqui-

---

dispp., q. un. *De Anim.*, a. 6 c., et *De Sp. cr.*, a. 3 etc.). At quisnam hic Avicebron fuerit, usque ad nostram aetatem eruditos latuit. Nuperrime Munck, litterarum arabicarum eximius cultor, demonstravit eum fuisse quemdam iudaeum Malacensem nomine Salomonem Ibn-Gebirol. siquidem *Fons vitae*, quem Scholastici Avicebroni tribuunt, est ipsissimus *Mekor Hayyim* Salomonis Ibn-Gebirol. cuius quaedam fragmenta ex Cod. manuscript. hebraico Bibl. Paris. ipsemet Munk evulgavit (*Mélanges de Philos. juive et arabe*, liv. 1, Paris 1857, et liv. 2, Paris 1859). Ipse in Synagoga magnum nomen habuit, de quo praeter Munk (*Ibn-Gebirol, ses écrits, et sa philosophie* in *Op. cit.*, p. 149-232) videre licet Iellinek, *Historia Kabalae* (germ.), Lipsiae 1852.

[1]) Liber *de regimine Solitarii*, temporis iniuria, periit. Claram eius notitiam Moses Narbonensis in suo Commentario in opus Tophalii tradidit. Cf Munk, *Mélang.* etc., et *Diction. des scienc. phil.*, art. *Avempace*, vol. III, p. 156, et 157, Paris 1844.

[2]) *Ethic.*, Pars II, *De Mente*, Prop. XI, et Coroll., p. 86, et 87, *Opp.* vol. II, Ienae 1803. At antea (Pars I, *de Deo*, prop. XVII, *Schol.*, p. 54) statuit *Dei intellectum, quatenus divinam essentiam constituit, tam ratione essentiae, quam ratione existentiae a nostro intellectu differre*; quod quidem mirum non est, quemadmodum enim totum eius systema contradictionibus scatet, ita et hoc loco secum ipso pugnat.

[3]) *De Oeconom. Divin.*, lib. sex, t. I, c. X, § 24, p. 148, Francofurti 1705.

[4]) *Ibid.* § 25.—[5]) *Corso di Diritto natural.*, Part. general., *Della natura dell'uomo*, § II, p. 140 sqq, trad. di Vinc. de Castro, Milano 1857.

dem anima humana, secundum ipsos, est ipse Deus, qui sub forma spiritus se explicat, et evolvit, uti Schellingio placuit, vel, ut ait Heghelius, est ipse Deus, prout sui ipsius conscius fit.

419. Abnormis haec sententia iisdem, quibus pantheismus, argumentis exploditur. Quoniam igitur pantheismum in *Theodicea* uberrime expendemus, et refutabimus, hic tantum quaedam argumenta ex summa Dei simplicitate, et immutabilitate proferimus, quibus animam humanam ex Divina substantia constitui non posse maxima perspicuitate evincitur.

420. Atque in primis, ea est simplicitas, quae Deo competit, ut nulla umquam ne *actus* quidem, et *potentiae* compositio excogitari in Eo possit. Atqui, vel testante conscientia nostra, anima hominum potentia saltem, et actu constat. Ergo fieri non potest, ut anima ex Divina substantia sit educta [1].

421. Tum superius probatum a nobis est animam humanam esse naturaliter corporis formam; id quod quam pugnans sit cum Divina Natura, inferius videbimus. Praeterea, cum Divina substantia dividi in partes nequeat; si anima ex eadem constitueretur, tota haec Divina substantia animam efficeret. Quoniam autem Deus est unus, una omnium hominum anima foret; quod esse absurdum superius demonstravimus.

422. Deinde Divina substantia mutationis capax non est. Atqui illud, ex quo fit aliquid, mutatur ob id ipsum, quia aliquid ex eo fit. Ergo anima humana ex Divina substantia fieri nequit. Hoc, quo s. Thomas [2] utitur, argumentum iam s. Augustinus protulit his verbis: «Quod vere immutabile, et incorruptibile est, nullius rei accessu commutari, vel corrumpi potest: Deum autem nefas est, nisi vere summeque incommutabilem credere. Non est igitur anima pars Dei [3] ».

423. Denique, utcumque anima ab ipsa substantia Divina dimanare dicatur, alterutrum quidem consequitur, vel nempe immutabilitas, quae Dei propria est, tribuenda animae foret, vel Deus mutationibus, quae propriae sunt animae, obnoxius esset; quorum primum contingenti, finitae, mutabili naturae animae adversatur; alterum ab immutabilitate Divinae naturae abhorret. Ita s. Augustinus Manichaeos redarguebat: «Non est pars Dei anima. ... Quod si esset,

---

1) Cf *Contr. Gent.*, lib. II, c. 85, n. 6.

2) *Ibid.*, n. 4.

3) *De orig anim. hominis*, seu *Epist.* CLXVI, c. 2, n. 3. Hinc monuit Deum animae auctorem dicendum esse, « ut ab Illo facta sit, non ex Illo »; *De Anim.*, et eius orig., lib. III, c. 3, n. 3. Cf *ibid.*, lib. II, c. 3, n. 5, et *De actis cum Felice Manichaeo*, lib. II, c. 20.

nec deficeret in deterius, nec proficeret in melius; nec aliquid in semetipsa vel inciperet habere quod non habebat, vel desineret habere quod habebat, quantum ad eius ipsius affectiones pertinet. Quam vero aliter se habeat, non opus est extrinsecus testimonio; quisquis semetipsum advertit, agnoscit [1] ». Et alibi: « Porro animae naturam vel in deterius, vel in melius commutari posse, quis ambigit ? Ac per hoc sacrilega opinio est, eam et Deum credere unius esse substantiae. Quid enim hoc modo aliud, quam et ille commutabilis creditur ? [2] »

424. Frustra autem adversae sententiae propugnatores illa verba Genesis, quibus asseritur Deum inspirasse in faciem Adami *spiraculum vitae* [3], in suam partem trahere adnituntur, quasi Deus quidquam Divinae substantiae in Adami corpus infuderit. Etenim iam Theodoretus cum idem argumentum his verbis proposuisset: « Si ex insufflatione Dei creata est anima, erit utique anima ex substantia Dei », respondit: « Extremae impietatis est, et blasphemiae sententia huiusmodi. Nam per hoc Scriptura divina facilitatem creandi demonstravit. Praeterea ipsius animae naturam obscure indicat, nempe ipsam esse spiritum creabilem, invisibilem, et intellectivum, expertem crassitudinis corporeae [4] ». Quinimmo Scripturae verba, uti post s. Augustinum [5] Aquinas adnotavit, emanatismo nedum favent, adversantur. « Inspiratio praedicta, ait, processum vitae a Deo in hominem, secundum quamdam similitudinem demonstrat, non secundum unitatem substantiae; propter quod et in faciem spiritus vitae dicitur inspiratus: quia cum in hac parte corporis sint plurium sensuum organa sita, in ipsa facie evidentius vita monstratur. Sic igitur Deus inspirasse in faciem hominis spiraculum vitae dicitur, quia spiritum vitae homini dedit, non eum ex sua substantia decidendo; nam et qui corporaliter insufflat in faciem alicuius, unde vi-

---

1) *Ep.* CLXVI, c. 2, n. 3.

2) *De Gen. ad litt.*, lib. VII, c. 2, n. 3. « Animam, inquit etiam, videmus et peccatricem esse, et in aerumna versari, et veritatem quaerere, et liberatore indigere. Haec mutatio animae ostendit mihi, quod anima non sit Deus. Nam si anima substantia Dei est, substantia Dei errat, substantia Dei corrumpitur, substantia Dei violatur, substantia Dei decipitur: quod nefas est dicere »; *Contr. Fortunatum Manich.*, Disp. I, n. 11. Cf *Contr. mendacium ad Consentium*, c. V, n. 8; *De Anim., et eius orig.*, lib. II, c. 3, n. 5 sqq. — 3) C. II, v. 7.

4) *Quaest. in Gen.*, Interr. XXIII, p. 25; *Opp.* t. I, Lutetiae Parisiorum 1642.

5) *De Gen. ad litt.*, lib. VII, c. 3; *De Civ. Dei*, lib. XIII, c. 24; *De Anim. et eius orig.*, lib. III, c. 4, n. 4. Cf s. Bonav., *In lib. II Sent.*, Dist. XVII, a. I, q. I *ad arg.*

detur sumta esse metaphora, aerem in faciem eius impellit, non autem aliquam suae substantiae partem in ipsum emittit[1] ». Ceterum, quam pessime philosophi isti Scripturae loquutionibus abutantur, nemini ignotum esse putamus.

ARTICVLVS SECVNDVS

Animam humanam non per generationem, sed per creationem oriri ostenditur

425. Quoniam anima humana a Divina substantia non emanat, ipsa *oriri*, sive a *non esse* ad *esse* transire dicenda est. Iam res incipit esse vel per creationem, vel per generationem[2]; quapropter quaestio circa modum, quo anima humana ortum habet, huc redit, utrum, post creatam primi hominis animam[3], ceterorum hominum animae per generationem corporis producantur[4], an singulas animas nunc quoque Deus ex nihilo creet in singulorum corporibus, aeque ac primi hominis animam in eius corpore creando infudit, et infundendo creavit.

426. Ii, qui priorem originis animae causam afferunt, *Traduciani* appellantur, quippe quia animam a parentibus in filios *traduci*, sive trasmitti arbitrantur. Eorum duces, ut s. Hieronymus testatur, in epistola ad Marcellinum, et Anapsychiam[5], extitere Tertullianus, et Apollinaris, quos, ut Gennadius inquit, *aliqui Latinorum praesumptores* sectati fuerunt[6], quia hoc pacto se originalis reatus diffusionem explicare posse autumabant. Eamdem opinionem Luciferianis descriptam fuisse testatur s. Augustinus[7].

427. Plures istis vetusti Scriptores in ea sententia fuisse non reperiuntur, atque s. Augustinum pro ea stetisse omnino negandum est. Etenim argumenta, quae novarum animarum creationem impugnare

---

1) *Contr. Gent.*, loc. cit. n. 7. Cf Estius, *Comment. in quatuor lib. Sent.*, lib. II, Dist. XVII, § 2, p. 144, Paris. 1680.

2) Cf vol. II, *Cosmol.*, c. I, art. 5, p. 265.

3) De creatione animae primi hominis cf s. Aug., *De Anim., et eius orig.*, lib. I, c. IV-VI, n. 4-6.

4) Diximus *per generationem corporis*, quia cum nulla forma *per se* generetur, illud in quaestionem non venit, an anima humana per se generetur.

5) Cf s. Aug., *Epist.* CLXV, c. 1, n. 1.

6) *De Eccl. Dogm.*, c. 14.

7) *De Haeres.*, c. 81.

videbantur, sanctus Doctor futilia ostendit [1]; atque sententiam, quae originem animae per traducem explicat, *inconsiderata temeritate defendi* [2], eamque huiusmodi esse docuit, ut quacumque adstruatur ratione, comprehendi omnino non possit [3]. Quoniam vero Pelagiani, eo quod anima non sit ex traduce, fidem de peccato originali, quod secundum animam trahunt filii a parentibus, evertere conabantur [4], non quidem traducianismo acquievit [5], sed edixit potius vel hanc de animae origine quaestionem dirimendam non esse [6], vel quod summe exoptavit [7], creationem animarum ita propugnandam esse, ut cum fidei ca-

---

1) *Epist.* CLXVI, seu *Liber ad Hieron. De orig. anim. hominis*, c. 4, et 5, n. 11 sqq, et *Epist.* CXC *ad Optatum*, c. 5, n. 18 sqq.

2) *Epist.* CXC *ad Optatum*, c. 5, n. 18.

3) « Quisquis animam, sicuti est, non esse corpus, sed spiritum confitetur, et tamen in filios ex parentibus duci . . . , cum considerari, et pertractari coeperit quid dicatur, mirum si ullus sensus comprehendit humanus, quonam modo tamquam lucerna de lucerna accendatur, et sine detrimento alterius alter inde ignis existat, sic anima de anima parentis fiat in prole, vel traducatur in prolem; utrum incorporeum semen animae, sua quadam occulta et invisibili via seorsum ex patre currat in matrem cum fit conceptus in femina; an, quod est incredibilius, in semine corporis lateat. Cum autem fluunt irrita sine ullis conceptibus semina, utrum semen animae non simul exeat, an summa celeritate atque atomo temporis unde exierat recurrat, an pereat. Et si perit, quomodo ipsa, cuius mortale semen est, immortalis est anima. An immortalitatem tunc accipit, quando formatur ut vivat, sicut iustitiam, quando formatur ut sapiat »; *Ibid.*, c. 4, n. 15.

4) Cf *Epist.* CLXVI *passim.*

5) « Si non inveneris, quare, vel quomodo fiant animae infantium peccatrices. . , cum eas credas non ex illa prima peccatrice propagatas. . , nec sic iam temere in aliam sententiam tua deflectatur assensio, ut eas ex illa una (*Adami* . . .) credas propagando traduci; ne forte alius invenire possit quod ipse non possis, aut aliquando invenias, quod nunc non potueris »; *Epist.* CXC *ad Optatum*, c. 4, n. 14. Vid. Henr. Noris. Card., *Vindiciae Augustinianae*, c. IV, § 3, p. 1027 sqq, *Opp.*, t. I, Veronae 1729.

6) « De qua re antequam aliquid admoneam sinceritatem tuam, scire te volo, in tam multis opusculis meis numquam me fuisse ausum de hac quaestione definitam proferre sententiam, et impudenter referre in litteras ad alios informandos, quod apud me non fuerit explicatum »; *Epist.* CXC *ad Optatum*, c. 1, n. 2. Et alibi: « Qui legit admoneatur aut non quaerere omnino quomodo detur anima nascentibus, aut certe de re obscurissima eam solutionem quaestionis huius admittere, quae contraria non sit apertissimis rebus, quas de originali peccato fides catholica novit in parvulis, nisi regenerentur in Christo, sine dubitatione damnandis »; *Retract.*, lib. II, c. 45.

7) « Licet nemo faciat optando, ut verum sit quod verum non est; tamen, si fieri posset, optarem ut haec sententia vera esset; sicut opto ut, si vera est, abs te liquidissime atque invictissime defendatur »; *Epist.* CLXVI, c. 8,

tholicae circa peccatum originale decretis consentire simul evincatur [1].

428. Ast, si aetate s. Augustini novarum animarum creatio *nondum*, aiente s. Thoma, *erat per Ecclesiam declarata* [2], atque an cum peccati originalis propagatione cohaereret a nonnullis dubitari potuit, « nunc, ait Estius, post tot gravissimas hac de re Theologorum Scholasticorum disputationes, re diligenter excussa, omnibusque in unam sententiam indubitanter euntibus, non poterit profecto maximae temeritatis notam effugere, si quis deinceps vel diversam (ab ea, quae tenet *animas a Deo creari*) opinionem elegerit, vel adhuc dubitandum putaverit [3] ». Quam ob rem incaute se gerit Casimirus Vbaghsius, cum se ad rationes Baronis de Berlepsch [4] adiungens asserit opinionem, *animas a parentibus generando propagari*, *probabilibus niti rationibus minime spernendis* [5] eamque *cum nullo*

---

n. 26. Et *ibid.*, c. 9, n. 27: « Illam vero opinionem, quod ex una fiant omnes animae, nec discutere volo, nisi necesse sit; atque utinam ista, de qua nunc agimus, si vera est, sic abs te defendatur, ut hoc necesse iam non sit ».

1) « Quicumque volunt defendere, quod dicuntur animae novae nascentibus insufflari, non de parentibus trahi, aliquid illorum quatuor, quae supra commemoravi, caveant omni modo: hoc est, ne dicant, a Deo fieri animas peccatrices per alienum originale peccatum: ne dicant, parvulos qui sine Baptismo exierint, pervenire posse ad vitam aeternam regnumque coelorum, originali peccato per quodlibet aliud resoluto: ne dicant, animas peccasse alicubi ante carnem, et hoc merito in carnem peccatricem fuisse detrusas: ne dicant, peccata, quae in eis inventa non sunt, quia praescita sunt, merito, fuisse punita, cum ad eam vitam, ubi ea committerent, permissae non fuerint pervenire. Nihil ergo istorum quatuor dicentes, quoniam quodlibet eorum falsum atque impium est; inveniant etiam Scripturarum de hac re certissima testimonia, et hanc sententiam suam, non solum me non vetante, verum etiam favente, et gratias agente, defendant »; *De Anim. et eius orig.*, lib. I, c. 19, n. 34. Et *Epist.* CXC, c.4, not.13: « Si assertio tua non eo tendit, ut novas animas dicas propter innocentiam novitatis suae, antequam ad peccandum libero utantur arbitrio . . . defende quantum potes, atque assere animarum infantium eiusmodi esse novitatem, ut nulla propagatione ducantur »; Cf *Ibid.*, c. 6, n. 24.

2) *In Ep. ad Rom* c. *XIV*, lect. III.

3) *Op. cit.*, *In lib. II*, Dist. XVII, § 15, p. 155, ed. cit. Idipsum iam a s. Thoma statutum fuerat. « Quod, ait, principium originis animae rationalis sit aliquod principium separatum . . . conceditur et a Theologis et a Philosophis »; *In lib. II Sent.*, Dist. XVIII, q. II, a. 1 *sol.*

4) *Anthropologiae Christianae dogmata*, c.V, § 11, p. 60 sqq, Magontiaci 1842.

5) *Anthropologiae philosophicae elementa*, Pars Synthetica, c. I, p. 222, Lovanii 1848.

catholicae Fidei dogmate pugnare, dummodo generatio illa non velut materialis divisio, aut diffusio quaedam concipiatur [1].

429. Haec dum recensemus, Rosminii meminisse non pigebit, qui animae humanae originem ita explicavit, ut anima filiorum, prout sensitiva est, a parentibus per generationem producatur, postea fiat intellectiva per praesentiam ideae entis, quam Deus illi manifestat [2]. Qua in re cl. Philosophus excitasse videtur aliquot veterum sententiam, qui, ut s. Thomas refert, docuerunt, « quod illa eadem anima, quae primo fuit vegetativa tantum, postmodum per actionem virtutis, quae est in semine, perducitur ad hoc, ut ipsa eadem fiat sensitiva; et tandem ad hoc ut ipsa eadem fiat intellectiva, non quidem per virtutem activam seminis, sed per virtutem superioris agentis, scilicet Dei deforis illustrantem [3] ».

430. Iamvero omnino certa, firmaque sunt argumenta, quibus *Traducianismi*, sive, ut aiunt, *Generatianismi* commentum refellitur. Sane duplici ratione explicari illud potest, nempe ita ut anima filii ab anima patris oriri dicatur vel *mediate*, sive per traductionem seminis, vel *immediate* [4]. Porro si anima humana per traductionem seminis oritur, dicendum est vel quod ipsa, semine deciso, incipiat actu in eo esse, vel quod producatur per virtutem activam, quae est in semine [5]. Atqui utrumque est absurdum. Primum quidem, tum quia anima humana, immo anima cuiuscumque animalis perfecti, cum diversorum organorum multiplicitatem expostulet, non potest actu esse in semine [6]; tum quia anima humana animabus animalium imperfectorum assimilaretur, quae in partibus divisi corporis esse incipiunt, ac proinde sunt divisibiles per accidens [7]; id, quod si de animabus animalium perfectorum asseri nequit [8], multo minus animae

---

1) *Ibid.*, n. I. Hic autem iuvenes non lateat Congregationem S. O. tum ob *traducianismum*, tum ob aliquas doctrinas, quas Prof. Lovan. propugnat, et quae similes sunt aliquot ex septem propositionibus, quas eadem Congregatio die 18 Sept. 1861 *haud tuto tradi posse* iudicavit (cf quae diximus vol. I, *Ideal.*, c. I, art. 4, p. 490), tum ob alias opiniones, quas caute minus, quam fas est, exponit, decrevit « in libris philosophicis a Gerardo Casimiro Vbaghs hactenus in lucem editis, et praesertim in *Logica*, et *Theodicea* inveniri doctrinas, seu opiniones, quae absque periculo tradi non possunt »; Cf *La Scienza e la Fede*, vol. LXII, p. 390-391, Napoli 1866.

2) *Psicol.*, vol. I, lib. 4, c. 23, p. 145 sqq, Napoli 1858.

3) I, q. CXVIII, a. 2 ad 2.

4) Cf s. Thom., *In lib. II Sent.*, Dist. XVIII, q. II, a. 1 *sol.*

5) *Contr. Gent.*, lib. II, c. 86, n. 2.

6) Cf quae diximus vol. II, *Cosmol.*, c. IV, art. 3, p. 383-385.

7) Cf ibid. — 8) Cf ibid.

intellectivae, cuius virtus non est actus alicuius corporis, consentaneum esse potest [1]. Alterum vero, quia « virtus activa, quae est in semine, agit ad generationem animalis transmutando corpus »; quapropter «si anima humana producatur in esse per virtutem activam, quae est in semine, sequitur quod esse suum sit dependens a materia [2] ». Et sane, « nulla virtus activa agit ultra genus suum ». Atqui virtus generativa, quae nempe est in semine, genus corporeae virtutis non excedit. Ergo anima rationalis, cum sit « forma penitus spiritualis, nec communicans corpori in operatione », per virtutem activam, quae est in semine, oriri non potest [3].

431. Ex qua argumentatione absurdum illud, quod ex origine animae per traductionem seminis existit, scilicet esse « eam non subsistentem; et per consequens corrumpi eam cum corpore [4] », luce clarius perspicitur. Etenim traductio seminis est causa propria generationis corporis; quare si anima esse inciperet per traductionem seminis, ex corruptione corporis anima esse desineret [5].

432. Quod si anima filii a parentis anima *immediate* procedere dicatur, id quidem non ita intelligi potest, ut ex abscissione partis alicuius ab anima parentis anima filii producatur, tum quia ex anima parentis, quae simplex est, partem aliquam decidi, aut effluere, atque alteri communicari manifeste repugnat [6]; tum quia, adnotante

---

[1]) « Primum horum est impossibile duplici ratione. Primo, quia cum anima intellectiva sit perfectissima animarum, et maximae virtutis, eius proprium perfectibile est corpus habens magnam diversitatem in organis, per quae possunt multiplices eius operationes expleri; unde non potest esse quod fiat actu in semine deciso, quia nec etiam animae brutorum perfectorum per decisionem multiplicantur, prout contingit in animalibus anulosis. Secundo, quia cum intellectus, qui est propria, et principalis virtus animae intellectivae, non sit alicuius partis corporis actus, non potest dividi per accidens, secundum corporis divisionem, unde nec anima intellectiva »; *Contr. Gent.*, loc. cit.

[2]) *Ibid.*

[3]) *Contr. Gent.*, ibid., n. 4, et *Qq. dispp.*, *de Pot.*, q. III, a. 9 c. « Effectus, alibi ait, non potest esse immaterialior sua causa ; unde cum virtus generativa sit potentia materialis , non potest eius actio ad formam immaterialem terminari »; *In lib. II Sent.*, loc. cit.

[4]) I, q. CXVIII, a. 2 c. Hoc a s. Augustino etiam adnotatum fuit; scribit enim:« Illi qui animas ex una propagari asserunt, quam Deus primo homini dedit, atque ita eas ex parentibus trahi dicunt, si Tertulliani opinionem sequuntur, profecto eas non spiritus, sed corpora esse contendunt, et corpulentis seminibus exoriri: quo perversius quid dici potest ? » *Epist.* CXC, c. 4, n. 14.

[5]) Cf *Contr. Gent.*, ibid., n. 6.

[6]) «Secari, inquit Auctor libri *de Spir. et An.*, seu dividi, augeri, vel minui

s. Thoma, ex sola divisione traductio haud constituitur [1]. Itaque ex propria actione animae parentis anima filii effici deberet. At vero, haec originem animae explicandi ratio, praeterquam quod a traducianismo discedit, siquidem « traductio proprie dicitur in generatione animatorum, quae est per decisionem seminis [2]», immaterialitati animae etiam repugnat. Etenim, quoniam efficiens illa animae parentis virtus ad producendam ex nihilo animam filii porrigi haud potest, ex aliqua materia praeexistente deberet hanc educere; ac ideo anima vel aliquid ex materia, et forma compositum, vel tamquam forma materialis ponendo foret [3].

433. Ex *generatianismi* falsitate animas a Deo per creationem produci tamquam corollarium inferri potest. « Vnum, inquit s. Augustinus, est ex duobus; si anima ex traduce non est, ex nihilo est; ne ita sit a Deo, ut natura sit Dei, quod omnino sacrilegum est credere [4]». Et sane, anima humana per se produci dicenda est; nam, quoniam « sic alicui competit fieri, sicut et esse [5]», illa per se producuntur, quae per se subsistunt; illa autem per productionem alterius producuntur, quorum existentia ab huius existentia pendet. Atqui anima humana, ut saepe diximus, « hoc habet proprium inter alias formas, quod est in suo esse subsistens, et esse, quod est sibi proprium, corpori communicat [6]». Ergo dum aliae formae « non incipiunt esse in actu, nisi compositis factis [7] », anima humana *per se habet suum fieri* [8]. Iam ex eo quod animae humanae per se producuntur, ipsas ex nihilo creari manifesto consequitur; tum quia ea, quae ex propagine fiunt, non per se, sed per compositi generationem producuntur, tum quia animae humanae *per se* fieri ita proprium est, ut ex aliqua

---

pro substantia sua spiritus nequit; non enim potest esse maior, sed melior » Cap. 40.

[1]) « Nec lignum divisum in partes dicitur, quod eius una pars ab alia traducatur »; *In lib. II Sent.*, loc. cit.

[2]) *Ibid.*

[3]) « . . . Similiter etiam non potest esse per alium modum, quo aliquid in una specie est causa alterius in eadem specie, quia hoc non contingit nisi secundum hoc, quod agens movet materiam ad talem formam: anima autem rationalis non est quid ex materia, ad minus praeexistente, et forma compositum; nec est forma materialis, quae posset educi de potentia materiae, sicut aliae formae materiales, ut dictum est »; *In lib. II Sent.*, loc. cit.

[4]) *De Anim. et eius orig.*, c. 15. Cf s. Thom., *Contr. Gent.* lib. II, c. 87, n. 1.

[5]) I, q. LXV, a. 4 c.

[6]) *Contr. Gent.*, lib. II, c. 87, n. 2.

[7]) I, q. LXV, a. 4 ad 1. Cf vol. II, *Cosmol.*, c. I, art. 6, p. 276, not. 3 et 4.

[8]) *Contr. Gent.*, loc. cit.

re praeiacente educi nequeat, neque corporea, quia, « sic esset naturae corporeae », neque incorporea quia « sic substantiae spirituales transmutarentur [1]». Quapropter productio animae humanae est ex nihilo; seu est vera creatio, quae, ut alibi adnotavimus [2], infinitae Potentiae Dei solum attribui potest [3]. Neque illud praetermissum nolumus, animam humanam, quippe quae est forma in se subsistens, huiusmodi productionem expostulare, ut non quidem *principium essendi*, seu formam, quemadmodum ea, quae, cum ex materia, et forma constent, *generantur per hoc, quod acquirunt formam in actu*, sed ipsum *esse* a sua causa accipiat. Iam ipsum *esse*, ut alibi ostensum nobis est, nonnisi a Deo, quod est primum, et universale agens, produci potest [4]. Ergo anima non nisi a Deo potest produci [5].

434. Id ipsum s. Bonaventura duobus argumentis obfirmavit, quorum unum a *dignitate*, alterum ab *incorruptibilitate* animae elicuit. « Propter animarum dignitatem, inquit, quia cum anima sit imago Dei, et nata immediate ferri in Deum, et beatificari in Ipso, diligendo Eum ex toto corde, totum suum esse immediate debuit ab Ipso habere, ut Ipsum ex toto corde teneretur diligere [6]. Decuit etiam hoc propter animarum immortalitatem; cum enim solus Deus sit, qui habeat vitam in semetipso, et vitam indeficientem, solus est, qui potest producere principium vitae perpetuum; cum igitur res incor-

---

1) I, q. XC, a. 2 c.

2) Cf vol. II, *Cosmol.*, c. VII, art. 2, p. 482 483.

3) Dr Frohschammer in opere, quod nuperrime edidit *Defensio Generatianismi*, animam filii ex nihilo ab anima parentum produci pugnat. In qua eius sententia refellenda haud immoramur, maxime quia ille inscite de generatione loquitur, cum non tantum animam rationalem, sed quodcumque principium vitae tum vegetativae in plantis, tum sensitivae in brutis e nihilo a generante produci, et solam materiam generari asseverat. Cf *Litt. Apost.* Pii IX ad Archiep. Monacen. et Frisingen. sub die 17 Decemb. 1862.

4) Hoc argumentum attigisse videtur s. Augustinus, ubi ait: « Anima quippe cum sit substantia spiritualis, cumque etiam ipsa facta sit, nec per alium fieri potuerit, nisi per quem facta sunt omnia, et sine quo factum est nihil »; *De Trin.*, lib. II, c. 8, n. 14.

5) *Contr. Gent.*, ibid., n. 4.

6) Fere eadem ratione s. Thomas argumentatur. « Finis rei, ait, respondet principio eius; tunc enim res perfecta est, cum ad primum principium pertingit vel per similitudinem, vel quocumque modo. Finis autem animae humanae, et ultima eius perfectio est quod per cognitionem, et amorem transcendat totum ordinem creaturarum, et pertingat ad primum principium, quod Deus est. Igitur a Deo habet propriae suae originis principium»; *Contr. Gent.*, loc. cit., n. 5.

ruptibilis substantiari non possit in materia transmutabili, et operatio creaturae sit super materiam transmutabilem, impossibile est aliquam creaturam animam rationalem producere, et ideo eius productionem Deus sibi soli debuit reservare [1] ».

435. Itaque totam hanc rem ita cum s. Hieronymo conficimus: « Omne deinceps humanum genus, quibus animarum censetur exordiis? Vtrum ex traduce, iuxta bruta animalia . . . Certe (quod Ecclesiasticum et secundum eloquia Salvatoris) *Pater meus usque modo operatur, et ego operor.* Et illud Isaiae: *Qui format spiritum hominis in ipso.* Et in Psalmis: *Qui fingit per singulos corda eorum*, quotidie fabricatur animas, cuius velle fecisse est, et conditor esse non cessat [2] ».

436. Obiic. 1° Homo hominem generare dicitur. Atqui homo, qui generatur, ex anima, et corpore constat. Ergo non solum corpus, sed etiam anima per generationem oritur.

437. Resp. *Dist. mai.*, quatenus operatur ad unionem corporis, et animae, ex qua unione homo est homo, *conc. mai.*; quatenus generat quamlibet partem hominis, *neg. mai.; conc. min.; neg. cons.* Et sane, etsi anima a parentibus non procedat ex generandi virtute; tamen per hanc disponitur corpus, ut coniunctionem cum anima iuxta leges naturae expostulet, et acquirat. « Licet, inquit s. Thomas, anima rationalis non sit a generante, unio tamen corporis ad eam est quodammodo a generante [3] ». Quoniam vero ex unione animae cum corpore homo est homo, optimo, meritoque iure parentes hominem generare dicuntur, quia generationis finis, ut saepe monuimus, non est forma, sed compositum ex materia, et forma: « Sic homo sibi simile in specie generat, inquantum virtus seminis eius dispositive operatur ad ultimam formam, ex qua homo speciem sortitur [4] ». Exinde etiam colligere est hominem, etsi generan-

---

1) *In lib. II Sent.*, Dist. XVIII, a. II, q. 3 *resol.*

2) *Liber Contr. Ioann. Hierosolym.*, n. 22, p. 427, *Opp.*, t. I, pars II, Venetiis 1767.

3) *Qq. dispp.*, *De Pot.*, q. III, a. 9 ad 19. Cf idid. ad 2.

4) *Contr. Gent.*, lib. II, c. 89. « Dicendum, inquit etiam, quod generans generat sibi simile in specie, in quantum generatum per actionem generantis producitur ad participandum speciem eius; quod quidem fit per hoc, quod generatum consequitur formam similem generanti. Si ergo forma illa non sit subsistens, sed esse suum sit solum in hoc, quod uniatur ei, cuius est forma; oportebit quod generans sit causa ipsius formae, sicut accidit in omnibus formis materialibus. Si autem sit talis forma, quae subsistentiam habeat, et non dependeat esse suum totaliter ex unione ad materiam, sicut est in anima rationali; tunc sufficit quod generans sit causa unionis talis

do non producat animam rationalem, tamen virtute sua generativa bruta, et planta, quae producunt animas sibi proprias, sensitivam scilicet, et vegetativam, anteire. Etenim vis eius generativa non solum ad animam vegetativam, et sensitivam pertingit, verum insuper ad eam materiae dispositionem, quam adventus animae rationalis consequitur. « Adde,inquit etiam ad hanc rem Estius, quod hoc ipsum ad magnam dignitatem pertinet, talem habere animam, ad quam producendam propter ipsius excellentiam nulla vis naturae possit attingere. Qua ratione nec Angelis, quorum excellentior est, quam hominum natura, vis ulla generandi competit[1] ».

438. Obiic. 2° Si corpus per generationem, et anima per creationem oritur, unum non est *esse* hominis, nam unum *esse* hominis a diversis causis produci non potest. Atqui consequens est absurdum. Ergo et antecedens.

439. Resp. *Neg. mai.; conc. min.; neg. cons.* Ex eo, quod corpus per generationem, et anima per creationem producitur, *esse* corporis ab *esse* animae minime separatur; nam « creans dat esse animae in corpore, et generans disponit corpus ad hoc, quod huius esse sit particeps per animam unitam[2] ». Tunc autem diversae causae eumdem effectum producere nequeunt, cum nullus inter eas ordo existit. At vero in productione hominis generans, cum operetur usque ad ultimam dispositionem, qua corpus exigit informari anima rationali, eum ordinem habet ad Deum, qui animam creat, ut ad Ipsum, velut causa instrumentalis, referatur. Quapropter, etsi Deus creans, et homo generans sint causae diversae, tamen unum *esse* hominis ex iis producitur. « Dicendum, ait Aquinas noster, quod duo agentia omnino disparata non possunt hoc modo se habere, quod actio unius terminetur ad materiam, et alterius ad formam; hoc tamen contingit in duobus agentibus ordinatis, quorum unum est instrumentum alterius. Actio enim principalis agentis se extendit quandoque ad aliquid, ad quod non potest se extendere actio instrumenti. Natura autem est sicut instrumentum quoddam Divinae vir-

---

formae ad materiam per hoc quod disponit materiam ad formam; nec oportet quod sit causa ipsius formae »; *Qq. dispp.*, ibid. ad 6.

1) *Op. cit.*, loc. cit., p. 156. « Ad illud, quod obiicitur, inquit ad hanc rem s. Bonaventura, quod brutum potest producere brutum; dicendum quod non est simile, quia anima bruti, cum sit forma tantum, et forma corruptibilis, potest de materia educi; anima vero rationalis, cum sit hoc aliquid incorruptibile, nec educatur de materia praeiacente, necesse est eam ex nihilo educi, et ita creari »; *Loc. cit.*, *ad arg.* Cf s. Thom., *Qq. dispp.*, *De Pot.*, ibid. ad 26.

2) Ibid. ad 20.

tatis. Vnde non est inconveniens, si virtus Divina sola faciat animam rationalem, actione naturae se extendente solum ad disponendum corpus [1] ».

440. Obiic. 3° Filii similantur parentibus non solum secundum physicas qualitates corporis, sed etiam secundum qualitates animae. Atqui nisi anima a parentibus procedat, huiusce similitudinis ratio reddi non potest. Ergo.

441. Resp., *Dist. mai.*, *aliquando*, *conc. mai.*, *semper*, *neg. mai.*; *neg. min.*; *neg. cons.* Iam alibi adnotavimus [2] filios ne in qualitatibus quidem corporis parentes semper referre. Ceterum, etiamsi illa, quae obiicitur, similitudo dari velit, eius rationem non quidem ex eo, quod anima filii ex anima parentis traducitur, promere licet, sed 1° ex eo, quod facultates sensitivae, quae a corporis temperamento pendent, in vis intellectivae exercitationem concurrunt; 2° ex eo, quod, cum accuratam proportionem inter formam, et materiam existere oporteat, Deus infundit corpori animam, quae illius capacitati consentit: « Dicendum, quod ipsam dispositionem corporis sequitur dispositio animae rationalis, tum quia anima rationalis accipit a corpore; tum quia secundum diversitatem materiae diversificantur et formae. Et ex hoc est, quod filii similantur parentibus etiam in his, quae pertinent ad animam, non propter hoc, quod anima ex anima traducatur [3] ».

---

1) *Ibid.* ad 21. Fusius id alibi explicans, inquit: « Quod . . . obiicitur diversorum agentium actiones non terminari ad unum factum, intelligendum est de diversis agentibus non ordinatis. Si enim ordinata sint ad invicem, oportet eorum esse unum effectum; nam causa agens prima agit in effectum causae secundae agentis, vehementius quam etiam ipsa causa secunda; unde videmus quod effectus, qui per instrumentum agitur a principali agente, magis proprie attribuitur principali agenti, quam instrumento. Contingit autem quandoque quod actio principalis agentis pertingit ad aliquid in operato, ad quod non pertingit actio instrumenti; sicut vis vegetativa ad speciem carnis perducit, ad quam non potest perducere calor ignis, qui est eius instrumentum; licet operetur disponendo ad eam, resolvendo, et consumendo. Quum igitur omnis virtus naturae activa comparetur ad Deum, sicut instrumentum ad primum, et principale agens, nihil prohibet in uno, et eodem generato, quod est homo, actionem naturae ad aliquid hominis terminari, et non ad totum, quod fit actione Dei. Corpus igitur hominis formatur simul et virtute Dei, quasi principalis agentis et primi, et etiam virtute seminis, quasi agentis secundi; sed actio Dei producit animam humanam, quam virtus seminis producere non potest, sed disponit ad eam »; *Contr. Gent.*, lib. II, c. 89.

2) Pag. 130.

3) *Qq. dispp.*, ibid. ad 7.

442. Obiic. 4° Nisi per traducem de patre in filium anima propagaretur, intelligi non posset, quomodo peccatum originale in omnes Adae posteros transfundatur. Ergo.

443. Resp. *Neg. ant.* Etenim peroptime originalis peccati in Adae posteros transfusio a Theologis explicatur, quin anima, in qua ipsum residet, per traducem propagetur [1]. Haec s. Bonaventurae pauca satis ad rem nostram sint: « Ad illud, quod obiicitur, omnes nascimur filii irae, dicendum quod hoc est, quia anima, cum unitur carni infectae, statim inficitur, et contrahit culpam originalem, non quia ipsa traducatur; sed quia traducitur caro, cui unitur: quomodo autem hoc fieri possit, infra determinabitur, cum agetur de peccato originali [2] ». E contrario, tantum abest, ut in Traducianorum sententia commodior, et expeditior traductionis peccati ratio reddatur, quin potius oppositum plane erueretur. Nam si dogma istud in illa hypothesi clarius intelligi, et explicari posset, ipsae quoque virtutes, aut iustitia, quae in parentum anima reperiuntur, eodem iure in filios traducerentur; atque qui ex iustis, sanctisque parentibus orirentur, nullum originale peccatum, nullamque labem, secundum Pelagianam haeresim, contraherent.

444. Reliquum est, ut sententiae Rosminii falsitatem paucis aperiamus. In primis cl. Philosophus in eo, quod animam sensitivam hominis per generationem produci censet, vehementer allucinatur. Re quidem vera, quemadmodum s. Bonaventura argumentatur, « quae simul corrumpuntur, simul etiam producuntur: ergo, pari ratione, quae simul separantur, simul et infunduntur. Sed, recedente in homine anima rationali, nullo modo remanet potentia sentiendi in corpore. Ergo sicut amittitur potentia sentiendi in recessu animae, ita infunditur in adventu. Non est igitur a generatione, sed a creatione [3] ».

445. Insuper unum est *esse* animae humanae, quae simul sensitiva est, et rationalis [4]. Atqui anima humana, prout est rationalis, quemadmodum modo ostendimus, per generationem non oritur. Ergo neque prout est sensitiva [5]. Hoc argumentum, quod ab unitate animae

---

1) Cf prae caeteris Bellarm., *De amiss. gratiae, et statu pecc.*, lib. IV, c. 12, p. 238 sqq, Mediolani 1721.

2) *In lib. II Sent.*, loc. cit., *ad arg.* Cf s. Thom., ibid. ad 3, et ad 4.

3) *In lib. II Sent.*, Dist. XXXI, a. 1, q. 1 *in opp.*

4) Cf p. 63 sqq.

5) Hoc etiam innuisse videtur s. Gregorius Nyssenus, ubi inquit: « Nec intelligens quidem aliter fuerit in corpore, nisi sentiendo innascatur »; *Op. cit.*, p. 51, ed. cit.

humanae depromitur, ab eodem sancto Doctore his duobus modis exhibetur: 1° «Philosophus dicit quod sensitivum est in intellectivo, sicut tetragonum in pentagono; et vegetativum in sensitivo, sicut trigonus in tetragono. Si ergo ab eodem principio est tetragonus, a quo est pentagonus, ab eodem erit anima intellectiva, et sensitiva; sed intellectiva non est a generante, ut demonstratum fuit supra. Ergo nec sensitiva». 2° «Quaecumque sunt idem in substantia, ab eodem principio educuntur in esse. Sed anima sensitiva, et intellectiva in eodem homine sunt idem in substantia, quia unius perfectibilis una est perfectio. Ergo si rationalis non est per generationem, videtur quod nec sensibilis [1]».

446. Neque animam, prout est vegetativa et sensitiva in homine, diversam, ac prout est rationalis, originem habere inferre ex eo licet, quod embrio, antequam anima rationali informetur, iam vivit, et animam habet. Etenim respondet s. Thomas animam vegetativam, et sensitivam, ad quam pertingit vis hominis generantis, non remanere in foetu, sed perfectiori anima, id est, intellectiva superveniente, abiici, atque interire. Ad cuius rei maiorem perspicuitatem memoria recolendum est rem a prima forma substantiali in sua essentia constitui, et quidquid essentiae rei iam constitutae advenit, esse accidentale. Quocirca, si manente anima vegetabili, vel sensitiva, ei adiungeretur anima intellectiva, haec inveniret subiectum iam in sua essentia consti-

---

1) *Ibid.* Ex quibus argumentis perspicitur quare anima sensitiva in brutis, non item in homine per generationem producatur. Etenim ex hoc, quod ipsa anima rationalis dat corpori *esse* sensitivum, sequitur, ut alibi diximus (p. 185), animam sensitivam in homine, et brutorum ad eamdem speciem non referri, ac proinde diversum esse illarum animarum originis modum. Audiatur s. Thomas: «Quod obiicitur, oportere animam sensitivam eumdem modum originis in homine, et in brutis habere, ex eo quod animal de eis univoce praedicatur: dicimus, hoc necessarium non esse. Etsi enim anima sensitiva in homine, et bruto conveniant secundum generis rationem, differunt tamen specie, sicut et ea, quorum sunt formae: sicut enim animal, quod est homo, ab aliis animalibus specie differt, per hoc quod est rationale; ita anima sensitiva hominis ab anima sensitiva bruti specie differt per hoc, quod est etiam intellectiva. Anima igitur in bruto habet id, quod est sensitivum tantum; et per consequens nec esse, nec eius operatio supra corpus elevatur: unde oportet quod simul cum generatione corporis generetur, et cum corruptione corrumpatur. Anima autem sensitiva in homine, cum habeat supra sensitivam naturam vim intellectivam, ex qua oportet quod ipsa substantia animae sit secundum esse, et operationem supra corpus elevata: neque per generationem corporis generatur, neque per eius corruptionem corrumpitur. Diversus ergo modus originis in animabus praedictis non est ex parte sensitivi, ex quo sumitur ratio generis, sed ex parte intellectivi, ex quo sumitur differentia speciei»; *Contr. Gent.*, lib. II, c. 89.

tutum, ac proinde anima intellectiva essentiam hominis non constitueret, sed accidentaliter animae sensitivae, velut quaedam eius perfectio, adveniret; id quod absurdum est [1]. Hinc sanctus Doctor haec, quae a doctissimis nostrae aetatis physiologis probata sunt [2], sancit: 1° In generatione animalis, et hominis plures sibi succedunt formae, ac proinde plures generationes; nam « quanto aliqua forma est nobilior, et magis distans a forma elementi, tanto oportet esse plures formas intermedias, quibus gradatim ad formam ultimam veniatur, et per consequens plures generationes intermedias [3] ». 2° Quoniam generatio unius est corruptio alterius, adveniente forma perfectiori, « fit corruptio prioris; ita tamen, quod sequens forma habet quidquid habebat prima, et adhuc amplius [4] ». 3° Quare in fine generationis humanae abiicitur anima vegetativa, et sensitiva, atque creatur a Deo anima intellectiva, quae simul est et vegetativa, et sensitiva: « Primo inducitur anima vegetabilis; deinde, ea abiecta, inducitur anima sensibilis, et vegetabilis simul, qua abiecta, inducitur non per virtutem praedictam (nempe *virtutem formativam, quae a principio est in semine*), sed a creante, anima, quae simul est rationalis, sensibilis, et vegetabilis. Et sic embrio . . . , antequam habeat animam rationalem, vivit, et habet animam, qua abiecta, inducitur anima rationalis [5] ».

447. Deinde gravius in eo errat Rosminius, quod subdit animam sensitivam, quam a parentibus transmitti asserit, postea fieri intellectivam per manifestationem ideae entis. Ex hac enim opinione vel plures animas, sive formas substantiales in homine esse, vel animam intellectivam, veluti corruptioni obnoxiam, et tamquam quamdam perfectionem accidentalem animae sensitivae advenire consequitur. Et sane, terminus actionis Divinae revelantis ideam entis aut est aliquid subsistens, aut non subsistens. Atqui si primum, anima, quae per huiusmodi manifestationem fit intellectiva, diversa secundum essentiam est ab anima praeexistente, nempe sensitiva, quae non est subsistens, ac proinde non una est in homine anima: « Aut id, quod causatur ex actione Dei, est aliquid subsistens; et ita oportet, quod sit aliud per essentiam a forma praeexistente, quae non erat

---

1) *Qq. dispp.*, *De Pot.*, loc. cit. ad 9.

2) Cf prae caeteris Vincent. Santi, *Della forma, genesi, e modo de' viventi*, Perugia 1855, et Liverani, *Su' principii del moderno Ippocratismo*, Fano 1859.

3) *Contr. Gent.*, loc. cit.

4) I, q. CXVIII, a. 2 ad 2.

5) *Qq. dispp.*, *De Pot.*, loc. cit.

subsistens;et sic redibit opinio ponentium plures animas in corpore[1]». Sin alterum, anima intellectiva ab anima sensitiva non differt, sed quaedam esset eius perfectio; « et sic ex necessitate sequitur, quod anima intellectiva corrumpatur, corrupto corpore [2] ».

448. Accedit 1° quod manifestatio ideae entis nonnisi animae intellectivae fieri potest, ac proinde animam intellectivam, nedum constituit, iam expostulat; 2° quod ex doctrina Ecclesiae Catholicae anima intellectiva ex nihilo creatur, non vero per aliquam perfectionem animae sensitivae adiunctam producitur.

ARTICVLVS TERTIVS

Sententia, quae animas ante corporis formationem extitisse tenet, exploditur

449. Hactenus de modo, nunc de tempore ortus animarum disserendum nobis est.

Iam veteres illi, qui animarum originem ex Essentia Divina,seu potius ex anima mundi derivarunt[3], earum quoque προύπαρξιν, sive praeexistentiam ante corpora, quibus iungendae erant, adseruerunt. Vt ceteros, quos alibi delibavimus, mittamus, Plato, quemadmodum s. Augustinus inquit, « persuadere conatus est vixisse hic (*in astris*) animas hominum,antequam ista corpora gererent [4]»; vixisse nempe coelestem vitam ea ratione, ut, cum initio innocentes, et beatae essent, mox tamen libertatis suae abusu in sequiora deflecterent, indeque ex mundo ideali expulsae in inferiorem, ac sensibilem detruderentur,et quaelibet in corpus aliquod,ceu carcerem, immissa delicti sui ibi poenam daret [5]. Quae Platonis doctrina caput est celebratae illius *metempsychosis*, de qua in sequenti capite dicemus.

450. Inter Christianos doctissimus Origenes, etsi animas a Deo creatas crediderit [6], tamen cum Platone in eo consensit,quod omnes

---

1) I, q. CXVIII, a. 2 ad 2.

2) Ibid. « Nihil, alibi ait, formaliter alicui rei corruptibili adveniens facit ipsum esse incorruptibile per naturam; alias corruptibile mutaretur in incorruptibile, quod est impossibile; cum differant secundum genus »;*Contr. Gent.*, lib. II, c. 89.

3) Cf p. 247, 248.

4) *De Trin.*, lib. XII, c. XV, n. 24.

5) Cf p. 6, et vol. I, *Ideal.* c. I, art. 2, p. 446.

6) Cf Huet., *Origenian.*, lib. II, c. II, *quaest.* VI, § III, et IV, p. 93; inter *Opp.* Origenis t. I, Rothomagi 1668.

animae iam extiterint, priusquam in sua corpora immitterentur, atque in haec, velut carceres, ob quaedam admissa delicta detrusae fuerint [1].

451. Animarum praeexistentiam alia ratione docuit Leibnitius. Eius sententia fuit omnes animas, simul cum mundo a Deo conditas, cum propriorum corporum germinibus, quae in Adamo continebantur, coniungi; atque ex illis, ubi lapsu temporum cuiusvis corporis germen evolvitur, singulos homines constitui [2].

452. Denique animas, antequam vitam istam ingrediantur, iam extitisse ea ferme ratione, qua id veteres adseruerunt, ita scilicet, ut varias subierint migrationes, hodie propugnant Reynaud [3], ceterique, qui, ut mox dicemus, *metempsychosin* ex tenebris suis rursus in lucem evocare conantur.

453. Iam longa oratione opus nobis non est, ut animas neque ante mundum corporeum, neque in mundi exordiis ante corpora, quae ab ipsis informandae erant, existere potuisse evincamus. Etenim in anima naturalis ordo ad coniunctionem cum corpore agnoscendus est [4]; quapropter, si anima, antequam cum corpore coniungatur, existit, ipsa perfectione sibi naturali destituitur, imo in statu praeter suam naturam se habet; id quod turpem complectitur errorem, maxime secundum doctrinam creationis animae, cum quidquid a Deo immediate producitur, in statu naturali perfecto producatur [5]. Qua in re monendum est, ideo, quod anima, dissoluto corpore, existere pergit, ipsam initium suae existentiae ante coniunctionem cum corpore habere posse pari ratione haud esse inferendum. Etenim « animam remanere post corpus accidit per defectum corporis [6]; id autem, quod per accidens unicuique inest, posterius quidem, numquam prius eo, quod illi per se convenit, attribui potest. Neque ille *defectus in principio creationis animae esse* potuit [7] »; nam « non fuit conveniens, ut Deus ab imperfectis suum opus inchoaret, et ab his, quae sunt praeter naturam [8] ».

454. Item, eo quod naturalis est animae cum corpore coniunctio,

---

1) Cf s. Aug., *De Civ. Dei*, lib. XI, c. 23. Loca Origenis, quibus haec docet, vid. apud Guerike, *De Scholae Alexandrinae catecheticae theologia*, c. III, p. 232, et 233, Halis Saxonum 1825.

2) *Theodic.*, part. I, § 91, p. 527, ed. cit. Cf Bilfingerus, *Dilucidationes philosophicae* etc., sect. I, c. V, § CXIV, p. 86, 87, Tubingae 1768.

3) *Terre et Ciel*, p. 164-183, Paris 1854. —4) Cf p. 6 sqq.

5) Cf s. Thom., I, q. XC, a 4 c., et *Contr. Gent.*, lib. II, c. 83.

6) I, loc. cit. ad 3.

7) Ibid. — 8) I., q. CXVIII, cit., a. 3 c.

illud etiam, quod alibi ostendimus [1], valde confirmatur, ipsam scilicet insipienter a philosophis, quos refellimus, tamquam causam fingi, cur eorum, quae in anteacta vita cognovit, gessitque, immemor fiat [2]; siquidem « inconveniens est quod naturalis operatio alicuius rei totaliter impediatur per id, quod est sibi secundum naturam [3] ».

455. Ceterum, etiamsi coniunctio cum corpore ex ipsa natura animae repeti nolit, tamen neque illa tamquam anteactae vitae oblivionis causa, neque ratio, cur anima, quae prius sine corpore extitit, cum corpore postea coniungatur, reddi potest. Et primo, coniunctionem cum corpore, quacumque explicetur ratione, commentitiam illius oblivionis causam esse s. Irenaeus duobus argumentis perspicue ostendit. Quorum alterum in eo versatur, quod cognitorum memoria nobis, illa causa posita, in praesenti vita foret deneganda. « Quomodo igitur, inquit, quodcumque per semetipsam anima videt, et in somniis, et secundum cogitationem, mentis intentionem, corpore quiescente, ipsa reminiscitur, et renuntiat proximis? Sed ne quidem ea, quae olim agnita sunt, aut per oculos, aut per auditum, meminisset anima in corpore existens, si esset corpus oblivio; sed simul atque ab inspectis abesset oculus, auferretur utique et ea, quae esset de his, memoria. In ipsa enim oblivione existens anima nihil aliud cognoscere poterat, nisi solum illud, quod in praesenti videbat. Quomodo autem et divina disceret, et meminisset ipsorum existens in corpore, quando sit (ut aiunt) ipsum corpus oblivio? Sed et Prophetae ipsi, cum essent in terra, quaecumque spiritaliter se-

1) Vol. I, *Ideal.*, c. I, a. 2, p. 452.

2) Pythagoras, teste Laertio (lib. VIII, *segm.* 3), iactabat sibi soli, cum ceteros prioris vitae conditio lateat, ab Apolline id gratiae concessum esse, ut omnia, quae sibi antea contigerant, comprehensa haberet (cf Gell., *Noct. Att.*, lib. IV, c. II). Quam Pythagorae de seipso vanam, et stultam opinionem ita deridet Lactantius: « Nisi forte credemus inepto illi seni, qui se in priori vita Euphorbum fuisse mentitus est. Hic (credo quod erat ignobili genere natus) familiam sibi ex Homeri carminibus adoptavit. O miram, et singularem Pythagorae memoriam! O miseram oblivionem omnium nostrum, qui nescimus, qui ante fuerimus! Sed fortasse, vel errore aliquo, vel gratia sit effectum, ut ille solus Letheum gurgitem non attigerit, nec oblivionis aquam gustaverit: videlicet senex vanus, sicut otiosae aniculae solent, fabulas tamquam infantibus credulis finxit. Quod si bene sensisset de iis, quibus haec locutus est, si homines eos existimasset, numquam sibi tam petulanter mentiendi licentiam vindicasset » (*De falsa sapientia*, lib. III, c. 18, *Opp.* t. I, p. 409-410, Parisiis 1844). Tertullianus etiam eodem mendacii epitheto eam opinionem insignit. « Quomodo, ait, credam non mentiri Pythagoram, qui mentitur ut credam? » *De Anim.*, c. 28. Cf etiam s. August., *De Trin.*, lib. XII, c. 15, n. 24.

3) I, q. LXXXIV, a. 3 c.

cundum visiones coelestium vident, vel audiunt, ipsi quoque meminerunt in hominem conversi, et reliquis annuntiant: et non corpus oblivionem efficit animae eorum, quae spiritaliter visa sunt, sed anima docet corpus, et participat de spiritali ei facta visione [1] ». Alterum ex dominio animae in corpus sumitur; siquidem ab isto illa, utpote validior, per se superari nequit [2], adeo ut scientiam sibi propriam amittat: « Non enim est fortius corpus, quam anima, quandoquidem ab illa spiratur, et vivificatur, et augetur, et articulatur, sed anima principatur corpori. Tantum autem impeditur a sua velocitate, quantum corpus participat de sua motione, sed non amittit suam scientiam [3] ». Sane actus facultatum intellectricium, quos anima in corpore exerit, cum a phantasmatibus aliquo modo pendeant, e memoria ob corporis vitium excedere possunt; ast si sine corpore, ac proinde sine phantasmatum ministerio ii exercerentur, eorum memoria per coniunctionem cum corpore numquam posset aboleri.

456. Secundo, si naturalis non est unio animae cum corpore, et ideo potuit ipsa incipere esse sine corpore, « necesse est, aiente s. Hieronymo, ut aliqua causa praecesserit, cur quae prius sine corpore fuit, postea circumdata sit corpore [4] ». Haec autem ratio vel ab ipsa eius voluntate, quemadmodum Plotinus docuit [5], vel ab aliqua extrinseca causa esset repetenda. Atqui neutrum assumi potest. Et sane, 1° ut cum s. Augustino loquamur, « nimis quippe incredibile est eam (*animam*) potuisse propria voluntate inclinari ad corporis vitam [6] ». Etenim caeco casu eveniret, ut anima in corpus dilabatur; siquidem non nisi temere, ac fortuito posset uno tempore voluntas hominis generantis, ac materiam disponentis cum voluntate animae unionem cum illa cupientis convenire. Ad haec, si anima nullum ad coniunctionem cum corpore naturalem ordinem ha-

---

1) *Contra haeres.*, lib. II, c. 33, n. 3, p. 167, ed. cit.

2) « Ad eas (*animae vires*), aiebat Nemesius, accommodatum aptumque factum est (*corpus*), ut nulla animae vis a corpore impediatur. Vnicuique enim facultati animi, quo suo munere fungi possit, propriae partes corporis tributae sunt. . . . Nam anima locum obtinet artificis, corpus instrumenti »; *De nat. hom.*, c. V, p. 46, ed. cit. Et *ibid.*, c. III, p. 38 docet « iunctionem substantiarum (*animae et corporis*) fieri, ita ut quae eo divinior est, nihil mali, aut sordium ab humiliori contrahat, sed contra potius, quae humilior est, a diviniore dumtaxat adiuvetur ».

3) *Contra haeres.* loc. cit., n. 4, p. 168.

4) *Liber contra Ioann. Ierosol.*, n. 20, p. 425, *Opp.* t. II, Pars I, Venetiis 1707.

5) Cf p. 3.—6) *De Gen. ad litt.*, lib. VIII, c. 26, n. 37.

bet, profecto corpore non indiget; atque, si corpore non indiget, imo ex ipso, ut adversarii, contra quos pugnamus, contendunt, eorum, quae prius scivit, oblivionem patitur, nulla ratio est, cur cum eo coniungi velit [1]. 2° Animae, corporisque coniunctio, quae neque ex natura, neque ex voluntate ipsius animae, sed a causa extrinseca proficiscitur, per violentiam animae illatam fieri dicenda est [2]; et quoniam *omne violentum est contra naturam*, coniunctio illa tamquam aliquid naturae contrarium habenda foret; et ideo *homo, qui ex utroque componitur, est quid innaturale, quod patet esse falsum* [3].

457. Atque, ob eamdem rationem, *absurdam*, ut s. Gregorii Nazianzeni verba usurpemus, *et praeposteram cogitationem* [4] eorum esse evincitur, qui animam ad sui supplicium in corpus detrudi opinantur. Et sane, ut scite argumentatur Angelicus Doctor, « poena bono naturae adversatur, et ex hoc dicitur mala. Si igitur unio animae, et corporis est quoddam poenale, non est bonum naturae; quod est impossibile: est enim intentum per naturam, nam ad hoc naturalis generatio terminatur [5] ».

---

1) I, q. CXVIII, a. 3 c. Cf s. Greg. Nyss., *De Anim. et resurr.*, p. 113, ed cit.

2) *Ibid.* De hoc argumento idem Aquinas latius disserens, inquit: « Nullus vult in statum peiorem venire, nisi deceptus. Anima autem separata est altioris status, quam corpori unita; et praecipue secundum Platonicos, qui dicunt, quod ex unione corporis patitur oblivionem eorum, quae prius scivit, et retardatur a contemplatione purae veritatis. Non igitur volens corpori unitur, nisi decepta. Deceptionis autem nulla in eo causa potest existere, cum ponatur secundum eos scientiam omnium habere. Nec posset dici, quod iudicium ex universali causa procedens in particulari eligibili subvertatur propter passiones, sicut accidit in continentibus: quia passiones huiusmodi non sunt absque corporali transmutatione, unde non possunt esse in anima separata. Relinquitur igitur quod anima, si fuisset ante corpus, non uniretur corpori propria voluntate »; *Contra Gent.*, lib. II, c. 83.

3) *Contr. Gent.*, ibid. Cf *Qq. dispp.*, *De Pot.*, q. III, a. 10 c. « Et si animae, lubet hoc aliud s. Hieronymi adiicere, est naturale esse sine corpore, ergo contra naturam est esse in corpore. Si contra naturam est esse in corpore, ergo resurrectio corporis contra naturam erit. Sed non fiet resurrectio contra naturam; ergo iuxta sententiam vestram corpus, quod contra naturam est resurgens, animam non habebit »; *loc. cit.*

4) *Orat.* XXXI. *In dictum illud Evang.* « *Cum consummasset Iesus* etc. »; *Opp.* t. I, p. 505, Parisiis 1630.

5) *Contr. Gent.*, loc. cit. « Et iterum (subdit sanctus Doctor contra illius sententiae propugnatores, qui simul creationem probant) sequeretur quod esse hominem non esset bonum secundum naturam, cum tamen *Geneseos*, c. I, v. 31, dicatur post hominis creationem: *Vidit Deus cuncta quae fecerat, et erant valde bona* »; *Ibid.*

458. Ne autem omnia, quae ex huiusmodi sententia manant, absurda persequamur, satis sit haec duo proferre; quorum unum est animae coniunctionem cum corpore tamquam poenalem admitti non posse, quin mortem, qua e vinculis corporis subducimur, veluti bonum a nobis appetendum, et graviora scelera haud iuste a principibus ultimo supplicio puniri sumatur. « Si ante corpus, apposite inquit s. Cyrillus Alexandrinus, existens anima peccavit, ut illi volunt, et idcirco innexa est carni, quam ob causam lex graviora quidem peccata morte plecti, innocentem vero vivere permittit? Praestaret quippe permittere turpissimorum criminum reos diu in corporibus haerere, ut hoc pacto gravius punirentur; innocentes vero corporibus exsolvi, si poenae loco inclusae sunt in corporibus animae. Sed contra, morte quidem punitur homicida, iustus autem corpore nihil patitur. Non est igitur supplicii loco inclusa corpori anima [1] ». Alterum, quemadmodum s. Gregorius Nyssenus argumentatur, in eo consistit, quod « ii, quibus vitium censetur esse vitae initium, et causa, ad expetendam virtutem, utpote quae extra naturam eorum sit, adduci non possint. Atqui omnes, qui purgatam rationibus animam habent, studio et desiderio vitae cum virtute agendae tenentur. Quo sane aperte ostenditur vitium vita non esse antiquius, neque illinc primordia habuisse naturam; sed vitae nostrae dare initium Dei sapientiam, quae res universas administrat: animam autem, cum ad generationem venerit, quemadmodum placet Creatori, tunc libere eligere quod ex sua sit sententia, ut quae facultate voluntaria, quod velit, id etiam fiat [2] ».

459. Accedit quod ratio poenae expostulat, ut qui ea afficitur, sciat ob quaenam delicta puniatur, praesertim si poena ad emendationem rei infligatur; at in adversariorum hypothesi, qui animam corpori coniunctam rerum omnium, quae in anteacta vita gesserat, oblivisci comminiscuntur, nulla a nobis horum criminum cognitio haberi posset. Ergo iniusta, imo etiam inanis huiusmodi poena fo-

---

[1]) Lib. I *in Ioann. c. IX*, n. 6, p. 80, t. IV, Lutetiae 1635. Hoc argumentum haud infirmatur eo, quod pii homines corpus animae carcerem appellant; siquidem haec loquendi ratio adhibetur, quia summum Bonum in hac vita attingere nequimus, non vero quia coniunctio animae cum corpore tamquam aliquid malum existimatur. Nam, ut s. Bonaventura ad rem inquit, « videmus animam, quantumcumque bonam, nolle a corpore separari, secundum quod dicit Apostolus 2 *Cor.* 5: ***Nolumus expoliari, sed supervestiri***; quod mirum esset, si ad corpus naturalem aptitudinem, et inclinationem non haberet, sicut ad suum sodalem, sed sicut ad carcerem »; *In lib. II Sent.*, Dist. XVIII, a. II, q. 2 ***resol.***

[2]) *Op. cit.*, p. 115, ed. cit.

rel [1]. Hinc s. Augustinus scripsit: « In alia superiore vita peccare animas, et inde praecipitari in carceres carneas non credo, non adquiesco, non consentio [2] ».

460. Denique opinio haec de animarum praeexistentia huiusmodi est, ut, quemadmodum loquitur s. Bonaventura, non solum *nemo sit, qui possit talium recordari*, verum etiam *nemo possit hoc convincere ratiocinando* [3]. Re sane vera, animas corporibus praeextitisse ex natura ipsius animae inferre haud licet, neque nempe ex eo quod *corpus propter ipsam est*, neque ex eo quod anima habet *virtutem ut sit semper*. Etenim, uti iam ab eodem sancto Doctore observatum est, « non oportet propter hoc (*quod corpus est propter animam*), quod anima praecedat secundum rem, sed solum secundum intentionem artificis: finis enim etsi praecedat in intentione, est tamen sequens in executione [4]». Anima autem habet quidem *virtutem, ut sit semper*; « sed, subdit Aquinas, sciendum, quod virtus, et potentia rei non se extendit ad id, quod fuit; sed ad id, quod est, vel erit . . . Non igitur ex hoc quod anima habet virtutem ut sit semper, potest concludi, quod semper fuerit, sed quod semper erit. Praeterea ex virtute non sequitur id, ad quod est virtus, nisi praesupposita virtute. Quamvis igitur anima habeat virtutem ut sit semper, non tamen potest concludi quod anima sit semper, nisi postquam hanc virtutem accepit. Si autem sumatur, quod hanc virtutem ab aeterno habuerit, erit petitum id, quod oportebit probari, scilicet quod fuerit ab aeterno [5]».

461. Praeterea ex universi perfectione, quae nobiliores eius partes, nempe animas rationales, profecto exigit, illas in mundi exordio creari oportuisse falso confingitur. Etenim animae humanae non specie, sed numero tantum inter se differunt; dum illa perfectio circa rerum species, non vero circa individua versatur [6].

---

[1]) Hoc argumentum protulisse videtur s. Iustinus, ubi ait: « Sciunt ne, ob eam ipsam causam, et quod aliquid deliquerint, se in huiusmodi esse corporibus? Non arbitror. Nec his sane usus (et sensus) aliquis est supplicii, ut videtur: immo ne torqueri eos dixerim, si illati supplicii capaces non sunt »; *Dial. cum Tryphon.*, *Opp.*, p. 222, Lutetiae Parisiorum 1615.

[2]) Epist. CLXVII, c. 9, n. 27.

[3]) *In lib. II Sent.*, Dist. XXXVII, a. II, q. 2 *resol.*

[4]) *Ibid. ad arg.*

[5]) *Contr. Gent.*, lib. cit., c. 84. Vid. *Qq. dispp.*, q. un. *De anim.*, a. 14 ad 7.

[6]) *Contr. Gent.*, loc. cit. « Dicendum, alibi inquit, quod essentialis universi perfectio consistit in speciebus, accidentalis vero in individuis. Cum ergo multiplicatio animarum non sit secundum diversam speciem, sed secundum numerum tantum, relinquitur quod per hoc quod multae animae quotidie

462. Insuper rationem illam, quam, post nonnullos veteres, Reynaud, ut, more Rationalistarum, Deum a natura excluderet, refricavit [1], successivam nempe animarum creationem intelligi haud posse, quin Deus singulis etiam pravis generationibus cogitetur adstare, nullam esse iam s. Thomas planum fecit. « Dicendum, ait, quod in actione adulteriorum, illud, quod est naturae, bonum est, et huic cooperatur Deus. Quod vero est inordinatae voluptatis, malum est, et huic Deus non cooperatur [2]». Ceterum, argumentum illud contra ipsos adversarios retorqueri potest. Nam, et praevia animarum existentia adstructa, Deus singulis generationibus etiam adstare deberet, non quidem ut animas crearet, sed ut eas corporibus iam compactis copularet.

463. Denique aerumnis iis, quas anima in praesenti vita perferre cogitur, ostenditur illud quidem, hanc vitam non ultimum finem hominis, sed viam esse, qua ad illum pervenimus [3], simulque primi parentis culpa, quam Divina Revelatio nos edocet, et cuius clarissima vestigia in omnium populorum traditione servantur [4], in memoriam reducitur; ast animam in corpus immitti, ut poenam lueret culparum, quibus antea se inquinaverat, nullo iure licet inde coniicere. « Scimus, inquit s. Augustinus, nondum natos nihil egisse in vita propria boni, seu mali, nec secundum merita prioris alicuius vitae, quam nullam propriam singuli habere potuerunt, in huius vitae venire miserias; sed tamen secundum Adam carnaliter natos contagium mortis antiquae prima nativitate contrahere [5] ». Accedit quod multa bona ex coniunctione cum corpore animae obtingunt, atque illud maxime, quod perfectionem suae naturae exinde asse-

---

creantur, nihil ad essentialem universi perfectionem adiungitur, sed ad accidentalem tantum; et hoc non est inconveniens »; *In lib. II Sent.*, Dist. XVII, q. II, a. 2 ad 6. Cf s. Hieron., *Contr. Ruffinum*, lib. III, n. 28, t. II, p. 557, 558, ed. cit.

1) *Op. cit.*, 1ª ed., p. 172.

2) I, q. CXVIII, a. 2 ad 5. Cf Nemes., *Op. cit.*, c. II, p. 27, 28, ed. cit.

3) « Vita praesens, s. Anselmus inquit, via est. Nam quamdiu vivit homo, non facit, nisi ire »; *Epist.* CXXXVIII, p. 415, ed. cit.

4) Cf *La Scienza e la Fede*, vol. IX, p. 94-96, Napoli 1845.

5) *Epist.* CCXVII, c. 5, n. 16. « Nunc autem, alibi ait, liquido teneamus. . . . illam sententiam, qua nonnulli putant alibi peccasse magis, minusque animas, et pro diversorum meritis peccatorum in diversa corpora esse detrusas, Apostolicae non convenire sententiae; cum apertissime dictum sit, nihil egisse nondum natos, seu boni, seu mali »; *De Gen. ad litt*, lib. VI, c. 9, n. 15.

quitur; nam, ut s. Thomas inquit, « non potest esse quod natura animae sit perfecta, nisi sit corpori coniuncta [1]».

464. Porro illud praeterire haud licet, impudenter Reynaud mentiri, cum hanc, quam refellimus, de animarum praeexistentia theoriam numquam censorio stigmate ab Ecclesia confixam esse comminiscitur [2]. Etenim in Concilio Lateranensi IV definitum fuit « Deum simul ab initio temporis utramque de nihilo condidisse creaturam, spiritualem, et corporalem, angelicam videlicet, et mundanam, ac deinde humanam, quasi communem ex spiritu, et corpore constitutam [3]»; et ideo animas rationales non esse corporibus antiquiores, non enim eorum unum antiquius altero est, quae una simul fuere producta. Id ipsum patet tum ex can. VI Concilii Bracarensis II anno 563 contra Priscillianam haeresim celebrati [4], tum ex primo Anathematismo, qui ad calcem legitur tractatus Iustiniani imperatoris [5], una cum aliis, adversus Origenis errores, a V[a] Oecumenica Synodo approbatus [6].

465. Sententiam Leibnitii, qui animas ab initio simul creatas, atque organicis corpusculis inclusas fuisse confinxit, paucis expendamus necesse est. Atque in primis prorsus commentitiam illam esse ipsa generationis notio aperte enunciat. Etenim animal, quippe quod ex anima, et corpore organico constat, per coniunctionem animae cum corpore organico generari dicitur; id, quod falsum foret,

---

1) *Op. dispp.*, *De Pot*, q. V, art. 10 c. Et *ibid.* ad 12: « Prima perfectio animae attenditur secundum esse suum naturale; quae quidem perfectio consistit in unione eius ad corpus; et ideo a principio debuit in loco corporis creari. Vltima autem perfectio eius est in hoc, quod communicat cum substantiis aliis intellectualibus; et illa perfectio dabitur ei in coelo. » Cf p. 266.

2) *Op. cit.*, p. 175, 187, 386-387, ed. cit.

3) Cap. *Firmiter*, *de Fide catholica*. Vid. *Conciliorum collect.*, ed. Lab., t. XIII, col. 927, Venetiis 1730.

4) « Si quis animas humanas dicit prius in coelesti habitatione peccasse, et pro hoc in corpora humana in terram deiectas, sicut Priscillianus dixit, anathema sit »; *Ibid.*, tom. VI, col. 518, Venetiis 1729.

5) « Si quis dicit, aut sentit praeexistere hominum animas, utpote quae antea mentes fuerint, et sanctae virtutes, satietatemque coepisse Divinae contemplationis, et in deterius conversas esse, atque idcirco refrixisse a Dei charitate, et inde *animas* esse nuncupatas, demissasque esse in corpora, supplicii causa, anathema sit »; *Ibid.*, col. 354.

6) « Si quis fabulosam animarum praeexistentiam, et quae ex illa consequitur, monstruosam restitutionem asseruerit, anathema sit »; Can. I *Adversus Origenem*, *ibid.*, col. 223. Cf Martin, *La vie future*, Part. II, c. 3, p. 223 sqq. Paris 1855.

si anima iam ab initio cum corpore organico coniuncta esset; siquidem iam existeret animal, et parentes nihil aliud efficerent, quam corporis molem augere. « Sequeretur, hac faciunt ista verba s. Thomae, quod generatio hominis non sit generatio simpliciter; quia subiectum eius esset ens actu [1]».

466. Praeterea, animae praeexistentes in corpusculis organicis vel facultate sentiendi tantum praeditae sunt, et ratione destituuntur; vel illae dumtaxat ratione ornatae sunt, quas Deus praevidit humanas futuras. Atqui utrumque, quod Leibnitius sibi discrepans docuit [2], absurdum est. Ergo. Et sane, quoad primum, « nulla forma substantialis recipit magis, et minus; sed superadditio maioris perfectionis facit aliam speciem; sicut additio unitatis facit aliam speciem in numeris [3]». Quocirca si animae initio mundi ratione carent, et deinceps a Deo ratione donantur, illud absurdum asserendum foret, nempe aliam esse speciem animae in corpusculo organico praeexistentis, aliam vero animae humanae, ita ut *una, et eadem forma numero sit diversarum specierum* [4]. Alterum vero analogiae legibus, quas Leibnitius tanti fecit, omnino adversatur; siquidem analogiae lex requirit, ut si una tantum ex animabus praeexistentibus in corpusculis organicis intelligendi virtute instructa fuit, etiam ceterae, quae eiusdem speciei sunt, eadem vi polleant. Neque Leibnitium iuvat asserere eas animas, quae ratione carent, corporibus humanis informandis destinatas non fuisse; nam notis his animae inter se discriminandae non essent, aeque ac plantarum semina, quae numquam in plantas evadent, a ceteris seminibus, quae in plantas succrescunt, minime discernuntur [5].

467. Alia plura tacita relinquentes, illud praeterire nullo modo possumus animarum praeexistentiam in corpusculis organicis doctrinae Ecclesiae adversari; ipsa enim in Concilio Lateranensi V sub Leone X celebrato anathema iis omnibus iussit, qui non assererent, *esse animam rationalem pro corporum, quibus infunditur, multitudine singulariter multiplicabilem, multiplicatam, et multiplicandam* [6]. Si ergo pro corporum multitudine rationalis anima

---

1) I, q. CXVIII, a. 2 ad 2.—2) Cf *Op. cit.*, ibid. § 91, p. 527, ed. cit.

3) I, *loc. cit.* — 4) *Ibid.*

5) Ceterum ipse Leibnitius in epistola ad Psaffium data, ac post mortem eius vulgata professus est opinionem illam non nisi ludum ingenii venditandi causa a se in Theodicea propositam fuisse. Cf Gerdil, *Introd. allo studio della Religione*, Part. I, lib. 2, c. 3, § 7, p. 319, t. IX, 1807, et quae adnotavimus vol. II, *Cosmol.*, c. I, art. 4, p. 245, not. 1.

6) *Sess.* VIII in Bulla Leonis X, *Apostolici regiminis*, apud Labb. t. XIX, col. 842, Venetiis 1732.

multiplicanda est, animae omnium hominum, qui ad mundi exitum usque nascituri sunt, non fuere initio temporis a Deo creatae. Quippe si simul iam sunt creatae, multiplicatae quidem sunt pro hominum, qui futuri sunt, numero, at non multiplicandae.

468. Frustra autem sibi blanditur Leibnitius, qui hypothesim a se excogitatam huc evadere putat, ut peccati originalis ab uno in omnes homines propagatio inde facilius explicetur [1]; siquidem, illa admissa, inenodabiles potius circa illud dogma orirentur difficultates. Etenim si animae in corpusculis organicis primi parentis existentes naturae sensitivae locum tenuisse dicantur, profecto quomodo peccatum originale, quod macula spiritualis est, in eas transfundi potuerit, numquam explicabitur. Sin autem intellectualis natura eis concedatur, sciscitari nobis licet, utrum propriam voluntati Adami peccantis ipsae adiunxerint, an non. Iam hoc postremum ex leibnitiana hypothesi assumi nequit; nam ut voluntate Adami illas peccasse adstruatur, nihil opus est, ut actu in ipso inclusae admittantur in corpusculis organicis, sed satis foret, ut in eo continerentur, prout primus omnium hominum parens constitutus erat [2]. Itaque propria voluntate illas animas peccasse fingendum est; at hac ratione de peccato originali actum fore quis non videt?

469. Neque audiendus est Wolfius, qui ex illo *Geneseos*, ubi Deus *quievisse* dicitur *die septimo ab omni opere quod patrarat* [3], creationem omnium animarum in prima rerum creatione absolutam esse conficit [4]. Enimvero locus ille Geneseos ita intelligendus est, ut sit sententia, Deum quievisse ab universali opere, sive a totius mundi machinae opificio, ita ut novas non condat species; non autem ab iis creandis substantiis, quibus necessario est opus, ut alicuius tunc ab Eo conditae speciei propagatio perficiatur. Animae autem, « quae modo creantur, licet sint novae creaturae secundum numerum, tamen sunt antiquae secundum speciem suam; praecesserunt enim in operibus sex dierum in suo simili secundum speciem,

---

[1]) *Loc. cit.*, § 92, p. 528.

[2]) « Tota multitudo hominum, inquit s. Thomas, a primo parente humanam naturam accipientium quasi unum collegium, vel potius sicut unum corpus unius hominis consideranda est; in qua quidem multitudine unusquisque homo, etiam ipse Adam, potest considerari vel quasi singularis persona, vel quasi aliquod membrum huius multitudinis, quae per naturalem originem derivatur ab uno »; *Qq. dispp.*, *de Malo*, q. IV, a. 1 c.

[3]) Cap. II, v. 2.

[4]) *Psych. rat.*, sect. IV, c. 2, § 705, *Schol.*, p. 355, Veronae 1737. Eadem ratione locis S. Scripturae ad suam fulciendam sententiam abutitur Raynaud; Cf Martin, *Op. cit.*, p. 2, c. IV, p. 243 sqq, ed. cit.

idest in animabus primorum parentum [1] ». Ceterum adeo stricte, ut Wolfius putat, ab omni opere suo Deum non cessasse luculenter ostenditur tum ex perpetua conservatione rerum, quae, ut in *Theodicea* explicabitur, non nisi *continuata creatio* est; tum maxime ex sanctissima Anima Christi, quam certum est tunc solum fuisse a Deo creatam, cum Divini Verbi peracta fuit incarnatio [2].

470. Ex iis omnibus, quae hactenus ostendimus, certo colligendum est animas humanas creari, cum suis corporibus iungendae sunt, et copulandae. « Anima, inquit s. Thomas, non recipit esse a Deo, nisi in corpore; quia, secundum Augustinum, et infundendo creatur, et creando infunditur [3] ». Et sane, anima humana, quemadmodum ostensum est, initium sui *esse* habere nequit, antequam cum corpore coniungatur, neque in corpusculo organico praeexistere potest. Ergo tum creatur, cum suo corpori coniungitur. Id confirmatur 1° ex eo, quod « creatio animae, quamvis non sit ex materia, tamen praeexigit materiam, in qua creatur [4] »; 2° ex eo quod anima *est pars speciei humanae* [5]; et quoniam pars est in ordine ad totum, animam tum creari oportet, cum hominis procreandi tempus advenit. Atqui homo procreatur, cum anima corpori coniungitur. Ergo anima tum creatur, cum corpori coniungitur. Neque alia, ut etiam ex dictis patet, est Ecclesiae Catholicae sententia, quam definiendo declarans s. Leo M., « Catholica Fides, inquit, constanter

---

1) *Qq. dispp.*, *De Pot.*, q. III, a. 10 ad 13. S. Augustinus etiam illum Geneseos locum interpretatur, ut dicendum sit *Deum requievisse a condendis generibus creaturae, quia ultra iam non condidit aliqua genera nova; De Gen. ad litt.*, lib. VI, c. 12, n. 22. Idem apertius docuit *Epist.* CLXVI, c. 5, n. 12.

2) Ex quo etiam perspicitur sententiam, quae animas initio temporis a Deo creatas fuisse sancit, SS. Incarnationis mysterio refragari. Certum enim est adimpletum tunc fuisse istud mysterium, cum Angelo nuntianti respondit Virgo: *Ecce Ancilla Domini, fiat mihi secundum verbum tuum*; atque, ut cum Theodoreto loquamur (*Dialog.* II, p. 67, *Opp.* t. IV, Lutetiae Parisiorum 1642), « ne punctum quidem temporis interiectum fuit inter assumptionem carnis, et unionem; et assumpta natura non fuit ante assumptionem et unionem ». Iam id falsum esset, si Anima Christi iam a mundi initio extitisse diceretur.

3) *In lib. II Sent.*, Dist. III, q. I, a. 4 ad 1. Monente autem eodem sancto Doctore (*ibid.*, Dist. XXXII, q. II, a. 1 ad 1), « creatio et infusio, licet simul sint, respectu animae tamen differunt; quia creatio dicitur secundum respectum ad principium, a quo est anima tantum; infusio vero dicitur secundum respectum ad duo, scilicet ad principium, a quo procedit, et ad materiam, quam perficit ».

4) *In lib. II Sent.*, Dist. XVII, q. II, a. 2 ad 3.

5) *Contr. Gent.*, lib. II, c. 83.

praedicat, atque veraciter, quod animae hominum, priusquam suis inspirarentur corporibus, non fuere »; atque rursus: « Catholica Fides confitetur omnem hominem in corporis, animaeque substantiam a Conditore universitatis formari, atque animari intra materna viscera [1]».

471. Circa tempus autem, quo anima in corpus immittitur, nonnulli docent id fieri in ipso initio generationis, cum germen foecundatur, vel saltem statim ac foetus ad aliqua operae vitae peragenda idoneus sit. At sententiae D. Thomae priores partes deferendae nobis videntur, qui observans materiam illam, in qua anima *exigit* creari, *non posse disponi*, *ut efficiatur propria*, *nisi per actionem naturae* [2], docet animam intellectivam creari, et corpori iungi in fine generationis, nempe cum corpus ad debitum organismum corporis humani perductum fuerit. Et sane, « cum anima uniatur corpori ut forma, non unitur, nisi corpori, cuius est proprie actus. Est autem anima actus corporis organici. Non est igitur ante organizationem corporis [3] ». Quapropter cum anima rationalis sit forma corporis humani, cum eo non coniungitur, nisi organismum corporis humani ipsum induerit; id quod in primo generationis instanti profecto non evenit [4]. Quae s. Thomae doctrina congruere videtur tum sententiae illi, qua Gennadius statuit prius formari corpus, quam in illud anima rationalis infundatur [5], tum Ecclesiae praxi, qua proles masculina non censetur animata, nisi quadragesimo die, foeminea autem octogesimo.

CAPVT OCTAVVM

De animae humanae immortalitate

472. Quamquam vix anima incorporea admitti possit, quin incorruptibilis etiam, et immortalis certissime cognoscatur; tamen dogma istud, quod post Dei existentiam alterum [6] Religionis fundamentum

---

1) *Epist.* XCIII *ad Turibium Asturicensem*, n. 9 et 10, apud Labbeium, *Op. cit.*, t. IV, col. 660, Venetiis 1728.

2) *In lib. II Sent.*, loc. cit. — 3) *Contr. Gent.*, lib. II, c. 89.

4) Cf quae diximus p. 264. — 5) *De eccl. dogm.*, c. 18, et 19.

6) Cf p. Ventura, *La Filosofia cristiana*, vol. II, c. XIV, § 132, p. 340, Napoli 1862. Quoniam autem anima, si post corporis fatum superstes sit, praemio, aut poena pro diversa praesentis vitae ratione mulctanda est, iure meritoque Pascal asseruit tanti momenti hanc controversiam esse, ut qui de ea parum sollicitus sit, is omnem humanitatis sensum exuisse videatur; *Pensées*, part. II, art. 2, p. 177, Milano 1830.

est, specialim pertractare oportet, tum quia non desunt aetati nostrae Philosophi, qui, ut cupiditatibus suis liberius indulgeant, nihil post mortem homini superesse obganniunt [1], tum quia in sacrosancta Lateranensi V Synodo omnibus indictum est Philosophiae Professoribus, ut veritatem istam, quam Catholica Fides aperte nos docet, naturali ratione pro viribus stabilirent [2]. Quo autem hac in re recte procedamus, in primis quid veniat nomine immortalitatis, et quinam sint illius characteres exponamus necesse est.

ARTICVLVS PRIMVS

Notio immortalitatis animae humanae declaratur

473. Quid veniat nomine immortalitatis quisque ex se facile intelligit. Immortale enim illud dicitur, quod *esse*, et *vivere* perpetuo continuat. Vt autem illius immortalitatis, quae animae humanae propria est, perfecta, et expleta notio tradatur, haec adnotanda censemus.

474. Potest aliquid suum *esse* amittere vel per *possibilitatem ad non esse, quae in ipso est*, ita nempe ut in seipso quiddam, per quod corruptione obnoxium sit, habeat, vel *tantum per potentiam primi agentis*, seu Dei, quatenus *ab Ipso ex nihilo potuit produci in esse, et de esse potest reduci in non esse* [3]. Iam animae humanae

---

[1]) Eos elegantibus numeris persequitur Eminentissimus Poeta de Polignac:
« Mirari satis hic nequeo, quis tetricus horror,
Despectusque sui, quae mortis prava libido,
Lymphatas hominum mentes incesserit, ut se
Corpore mortales cum sint, natique sepulcro,
Mortales animo esse velint, penitusque caducos;
Tantus amor nihili! tanta est vecordia! »; *Anti-Lucr.*, lib. V, vv. 1042 sqq, t. I, p. 180, ed. cit.

[2]) « Omnibus et singulis philosophis in Vniversitatibus studiorum generalium, et alibi publice legentibus, districte praecipiendo mandamus, ut cum philosophorum principia, aut conclusiones, in quibus a recta fide deviare noscuntur, auditoribus suis legerint, aut exploraverint, quale hoc est de animae mortalitate, aut unitate, et mundi aeternitate, ac alia huiusmodi, teneantur eisdem veritates religionis Christianae omni conatu manifestam facere, et persuadendo pro posse docere, ac omni studio huiusmodi philosophorum argumenta, cum omnia solubilia existant, pro viribus excludere, atque resolvere »; *Sess. VIII, in Conciliorum Collect.*, ed. cit., t. XIX, col. 838, Venetiis 1732.

[3]) Cf s. Thom., *Qq. dispp.*, *De Pot. Dei*, q. V, a. 3 c.; *Contr. Gent.*, lib. II, c. 55, n. 13; I, q. IX, a. 2 c.

immortalitas haec sibi vindicat: 1° Ipsa suo *esse* privari non potest per aliquod sibi insitum corruptionis principium, adeo ut sit *incorruptibilis.* « Communis animi conceptio dicitur illa, cuius oppositum contradictionem includit; sicut omne totum est maius sua parte, quia non esse maius sua parte est contra rationem totius . . . . Naturam animae rationalis non esse corruptibilem, haec est communis animi conceptio [1] ». Quamobrem anima humana *intrinsecus* immortalis esse dicitur. 2° Potest quidem Deus animam in nihilum redigere [2]; nam « hoc, quod Deus creaturae esse communicat, ex Dei voluntate dependet; nec aliter res in esse conservat, nisi inquantum eis continue influit esse. Sicut ergo antequam res essent ,potuit eis non communicare esse, et sic eas non facere; ita postquam iam factae sunt, potest eis non influere esse:et sic esse desinerent; quod est eas in nihilum redigere [3] ». At vero, cum anima sit incorruptibilis; si Deus eam in nihilum redigeret, « hoc non esset per aliquam potentiam ad non esse,quae sit in natura animae rationalis, ut dictum est [4] »; atque insuper ob illas proprietates, quas ipse Deus animae largitus est, a sua sapientia, bonitate, et iustitia profecto dissideret; id quod Aquinas hunc in modum significat: « Licet creaturae incorruptibiles ex Dei voluntate dependeant, quae potest eis esse praebere, et non praebere, consequuntur tamen ex divina voluntate absolutam necessitatem essendi, in quantum in tali natura causantur, in qua non sit possibilitas ad non esse; talia enim sunt cuncta creata, qualia Deus esse ea voluit [5] ». Ex quo fit, ut Deus, si Eius potentia absolute spectetur, potest animam humanam in nihilum redigere, non vero si illa cum aliis attributis consideretur. Quam ob rationem anima humana etiam *extrinsecus* immortalis esse dicitur.

475. Cum haec ita se habeant, immortalitatem animae in eo consistere definimus, quod ipsa,etsi sit contingens,ac proinde in suo *esse* a Deo pendeat; tamen, facta hypothesi suae existentiae, talis est

---

1) *Qq. dispp.*, ibid., a. 3 ad 7.

2) *Deus* inquimus; siquidem « in nulla creatura est virtus, quae possit . . . aliquid in nihilum redigere » (*Ibid.* ad 15). Etenim « immutationes creaturarum, secundum quod sunt vertibiles in nihil, correspondent creationi rerum; prout scilicet producuntur ex nihilo. Et ideo sicut solus Deus potest creare; ita solus Deus potest creaturas in nihilum redigere ; qui etiam solus eas in esse conservat, ne in nihilum decidant »; III, q. XIII, a. 2 c. Cf *Contr. Gent.*, lib. II, c. 55, n. 13.

3) I, q. CIV, a. 3 c. Cf *ibid.*, q. IX , a. 2 c.

4) *Qq. dispp.*, *De Pot.*, ibid. ad 7.

5) Ibid. ad 12.

naturae, ut semper esse exigat, seu non solum nullum in sui natura habeat destructionis principium, verum etiam quibusdam naturalibus proprietatibus perpetuam eius conservationem postulantibus donata est.

476. Ex hac, quam tradidimus, immortalitatis animae notione, pronum est elicere animam humanam, etsi non sit ita immortalis, ut ex necessitate suae naturae existat, quasi ipsam non esse, ac non vivere absolute repugnet [1], tamen esse immortalem *per naturam*, non vero *per gratiam*. Etenim immortale *per gratiam* illud est, cuius natura perpetuam durationem non postulat, sed ex mera Dei benignitate perpetuo conservatur. « In illis, ait s. Thomas, quae sunt incorruptibilia per gratiam, subest possibilitas ad non esse in ipsa natura; quae tamen totaliter reprimitur per gratiam ex virtute Dei [2] »; e contrario in illis, quae nullum corruptionis interitusque intrinsecum principium habent, cuiusmodi animam humanam esse dicimus, « non praeintelligitur potentia ad non esse, quae tollatur per aliquid a Deo receptum [3] ». Quapropter anima humana *natura*, non autem *gratia*, seu solo libero Divinae Voluntatis arbitrio, Divinaeque gratiae munere immortalis est. Neque illud quemquam moveat, quod in Sexta Synodo Cpolitana III approbatae fuerunt epistolae Sophronii, Patriarchae Ierosolomitani, in quibus tradebatur *intellectualia*, atque *invisibilia*, Angelos scilicet, et animam rationalem, immortalia esse non per naturam, sed per gratiam [4]. Etenim hae, aliaeque similes loquendi rationes, quae apud PP. occurrunt, non aliud praeseferunt, quam immortalem non posse esse animam, nisi libera voluntate Dei crearetur, eamque sortiretur naturam, cui immortalitas necessario conveniret; et proinde significant amovendam esse a natura animae immortalitatem illam, quae solius Dei propria est; siquidem sicuti Deus habet esse a se, ita quoque independenter ab alio est immortalis; anima vero sicuti proprium

---

[1]) *Qq. dispp.*, ibid. ad 7;

[2]) *Qq. dispp.*, ibid. ad 9. « Hoc modo, subdit idem sanctus Doctor, homo in statu innocentiae fuisset incorruptibilis, et immortalis: . . . inerat enim animae vis quaedam supernaturaliter divinitus data, per quam poterat corpus ab omni corruptione praeservare, quamdiu ipsa Deo subiecta mansisset »; I, q. XCVII, a. 1 c. Illud etiam advertere cum eodem sancto Doctore praestat, etiamsi Deus animam « in nihilum redigeret, ab eius conservatione cessando, non propter hoc sempiternitatem a natura separaret, quasi remaneret natura non sempiterna; sed tota natura deficeret, influxu causae cessante »; *Qq. dispp.*, ibid. ad 10.—[3]) Ibid. ad 9.

[4]) Apud Petavium, *De Theolog. Dogm.*, t. III, *De Angelis*, lib. I, c. V, n. 4, p. 16, Venetiis 1744.

esse recepit a Deo, ita quoque ab Eo naturalem suam incorruptibilitatem, immortalitatemque recepit, neque illam sine dependentia ab Ipso retinere potest [1].

477. Denique, quoniam immortalitas animae in continuatione vitae consistit, ad eam constituendam haec tria pertinent, 1° nempe, ut anima a corporis vinculis soluta existentiam perpetuo continuet; 2° ut actiones sibi consentaneas exercere perseveret, secus in statu quodam soporis versaretur, et mortem potius, quam vitam referret; 3° ut sui conscientiam, et praeteritarum affectionum memoriam retineat, secus non vitam continuaret, sed novam potius iniret, et praemii, aut poenae capax non esset. « Nisi, inquit Leibnitius, sciret homo, in altera vita poenas, aut praemia sibi tribui ob hanc vitam, revera nulla esset poena, nullum praemium, et perinde foret, quoad rem moralem, ac si, me extincto, alius felicior, aut infelicior successisset [2]».

ARTICVLVS SECVNDVS

Philosophorum opiniones circa animae immortalitatem recensentur

478. Primus inter veteres philosophos, qui animae humanae im-

---

[1]) Cf Estius, *Op. cit.*, *In lib. II*, Dist. VIII, § 5, p. 89, t. I, ed. cit.; Petavius, *ibid.*, n. 9, et 10, p. 17, et 18. Inde Apostolus (I *ad Tim.* c.VI,v.16) de Deo dicit: *Qui solus habet immortalitatem* ; quemadmodum Deus solus est sapiens, bonus, existens, neque tamen creaturis ipsis existentia, sapientia, bonitas tenuis, et participata negari poterit. Advertit etiam s. Augustinus nomine *immortalitatis* ibi intelligi *immutabilitatem*, quae proprie soli Deo convenit (Tract. XXIII *in Ioann. c. V*, n. 9). Quam interpretationem comprobavit s. Bernardus, ubi ait: « Nam in tantum superexcellit Immortalitas Deitatis, ut Apostolus dicat de Deo: « Qui solus habet immortalitatem ». Quod ergo reor pro eo dictum, quod solus sit natura incommutabilis Deus, qui ait: « Ego Dominus, et non mutor ». Vera namque et integra immortalitas tam non recipit mutationem, quam nec finem, quod omnis mutatio quaedam mortis imitatio sit, omne enim quod mutatur, dum de uno ad aliud transit esse, quodammodo necesse est moriatur quod est, ubi esse incipiat, quod non est » (*Serm.* LXXXI *super Cantic.*, t. I, p 352, Venetiis 1696). Item, s. Thomas cum sibi obiecisset (I, q. L, a. 5 ad 1) verba s. Ioannis Damasceni, lib. II, *De Fide Orthod.*, c. 3, dicentis, Angelum esse *substantiam intellectualem gratia, et non natura immortalem*, ita respondet: « Damascenus accipit immortalitatem perfectam, quae includit omnimodam immutabilitatem; quia omnis mutatio est quaedam mors, ut Augustinus dicit lib. III *contr. Maximinum* c. 12. Perfectam autem immutabilitatem Angeli nonnisi per gratiam assequuntur ».

[2]) *Epist. ad Wagnerum*, § V, p. 467, ed. cit.

mortalitatis dogma tradiderit, Pherecides Syrius fuisse a Tullio[1] perhibetur, quamvis non defuerint, teste Laertio[2], qui Thaleti Milesio id primo acceptum retulerint. At res ita est intelligenda, ut hic, vel ille primus fuerit, qui inter *Graecos* immortalitatem animae aperte tradiderit, et *ex professo* tractarit[3]. Etenim, uti Grotius advertit, traditionem de animarum immortalitate a primis usque ductam esse parentibus, eamque hinc ad populos pene omnes manasse « ex Homeri carminibus apparet, et ex Philosophis non Graecorum tantum, sed et Gallorum veterum, quos Druidas vocabant, et Indorum, quos Brachmanes, et ex iis, quae de Aegyptiis, et Thracibus, quin et Germanis Scriptores plurimi prodiderunt. Quin et de iudicio Divino post hanc vitam plurima extitisse videmus non apud Graecos tantum, sed et apud Aegyptios, et Indos, ut nos Strabo, Diogenes Laertius, Plutarchus docent[4]». Quocirca ab hac traditio-

---

1) « Pherecydes Syrius primum dixit animos hominum esse sempiternos: antiquus sane: fuit enim meo regnante gentili » (*Qq. Tuscull.*, lib. I, c. 16, *Opp.* t. II, p. 308, Genevae 1743), *i. e. regnante Servio Tullio*; Cf Gedike, *M. Tullii Ciceronis hist. Phil. antiq.*, sect. II, c. 3, p. 49, Berolini 1815.

2) « Sunt qui illum (*Thaletem*) immortales animos primum dixisse asseverent, ex quibus est Choerilus Poeta » (lib. I, segm. 24, p. 15, ed. Wetstenius). In eadem sententia fuit Nemesius (*De nat. hom.*, c. 2, p. 14, ed. cit.). Quinam fuerit ille Choerilus, incertum est; nam tres, aut quatuor eius nominis Poetae fuerunt. Vid. Menagius, *In Diog. Laert. observ. et emend.*, p. 14, ed. cit.

3) Cf Scipio Aquil., *De placitis philosoph.*, lib. I, c. 18, et quae in h. l. monuit Bruckerus, p. 107, Lipsiae 1756.

4) *De Verit. Relig. Christ.*, lib. I, § 22, p. 79, Amstelaedami 1709. Antiquissimi quoque illi populi, quos *Cascos* appellat Ennius apud Tullium, opinabantur, eodem Tullio teste, « esse in morte sensum, neque excessu vitae sic deleri hominem, ut funditus interiret: idque cum multis aliis rebus tum e Pontificio iure, et coeremoniis sepulcrorum intelligi licet, quas maximis ingeniis praediti nec tanta cura coluissent, nec violatas tam inexpiabili religione sanxissent, nisi haesisset in eorum mentibus mortem non interitum esse, omnia tollentem atque delentem, sed quamdam quasi migrationem commutationemque vitae, quae in claris viris et foeminis dux in caelum soleret esse, in caeteris humi et retineretur, et permaneret tamen »; *Qq. Tuscull.*, lib. I, c. 12, p. 303, ed. cit. Quod speciatim attinet ad fidem vetustiorum Iudaeorum de alterius vitae statu, cf Patuzzi, *De futuro impiorum statu*, lib. I, c. 7, p. 56 sqq, Venetiis 1754; Hayer, *La spiritualitè, et l'immortalitè de l'ame*, t. III, p. 209 sqq, Paris 1757; De Berlepesech, *Anthropologiae christianae dogmata*, c. 4, § 9, p. 59 sqq, Magontiaci 1842; Martin, *La vie future*, p. I, c. I, p. 12 sqq, Paris 1855; necnon Opus nostrum, *Del razionalismo teologico* etc., art. 7, in Ephem. *La Scienza e la Fede*, vol. IX, p. 18 sqq, Napoli 1845. Circa illorum sententiam, qui ex temporariis promissionibus, et minis, quae in veteri Testamento legun-

ne Thaletem, vel Pherecidem dogma illud accepisse habendum est.

479. Porro iam constat inter omnes, Pythagorae [1] Socratem [2], Platonem [3], aliosque nobiliores philosophos in asserenda animae immortalitate consensisse [4]. Aristotelem male meritum esse de animae immortalitate, praeter quosdam Ecclesiae Scriptores, puta s. Iustinum [5], Auctorem libri inscripti *Philosophumena* [6], qui falso Origenis nomen sibi adtribuit, s. Gregorium Nazianzenum [7], Nemesium [8],

---

tur, dogma immortalitatis Iudaeos prorsus latuisse deducunt, nobis placet rem totam s. Augustini doctrina (*De Gestis Pelagii*, c. 5, n. 14) absolvere. Nomen veteris Testamenti, docet ille, vel intelligitur pactum illud, quod in monte Sinai factum est, vel omnia, quae tum in Moyse, tum Hagiographis, et Prophetis continentur. Si lex primo in sensu accipiatur, non habuit nisi terrena promissa, terrenasque comminationes, ut ex Levitico, et Deuteronomio satis constat, quae ampliora bona, vel deteriora mala ex ipsa Dei intentione adumbrabant. Si autem in sensu posteriori sumatur, dicendum omnino est non typice traditam esse futurorum bonorum, malorumque notitiam, sed satis explicatam, et apertam, adeo ut a quocumque etiam rudiore intelligi facillime posset, uti liquet legenti libros Iobi, Psalmorum, Prophetarum, aliosque.

[1]) Pythagoras, ut scribit s. Augustinus, cum Pherecidem hac de re disputantem audisset, *illius disputationis novitate permotus, ex athleta in philosophum mutatus*, idipsum de animae immortalitate et ipse sensit; *Epist. ad Volusian.* CXXXVII, c. 3, n. 12.

[2]) Socratem supremo vitae die de animorum immortalitate ita locutum esse refert Tullius, « ut non ad mortem tradi, verum in coelum videretur adscendere. Ita enim censebat, itaque disseruit: duas esse vias, duplicesque cursus animorum corpore excedentium. Nam qui se humanis vitiis contaminavissent, et se totos libidinibus dedissent, quibus coecati velut domesticis vitiis atque flagitiis se inquinavissent, vel in republica violanda fraudes inexpiabiles concepissent, iis devium quoddam iter esse, seclusum a concilio Deorum; qui autem se integros castosque servavissent, quibusque fuisset minima cum corporibus contagio, seseque ab his semper sevocassent, essentque in corporibus humanis vitam imitati Deorum, his ad illos, a quibus essent profecti, reditum facile patere »; *Op. cit.*, c. 30, p. 325, 326.

[3]) « Tot rationes attulit, inquit idem Tullius, ut velle ceteris, sibi certe persuasisse videatur »; *ibid.*, c. 21, p. 314. Fertur, teste s. Augustino, Cleombrotum, « lecto Platonis libro (*Phaedone*), ubi de immortalitate animae disputavit, se praecipitem dedisse de muro, atque ex hac vita migrasse ad eam, quam credidit esse meliorem »; *De Civ. Dei*, lib. I, c. 22.

[4]) Cf Clem. Alex., *Strom*, lib. IV, n. 7, p. 582, et n. 8, p. 589, *Opp.* t. I, Oxonii 1715; atque s. August., *Ep. ad Nectarium* CIV, c. I, n. 3.

[5]) *Cohort. ad Graecos*, p. 7, Lutetiae Parisiorum 1615.

[6]) Cap. XX, Inter *Opp. Orig.*, t. I, p. 900, Parisiis 1733.

[7]) *Orat.*, XXXIII, *Opp.* t. I, p. 535, Parisiis 1630.

[8]) *De nat. hom.*, c. 2, p. 26, ed. cit.

arbitrantur Atticus Platonicus [1], Plotinus [2], Porphyrius [3]; ex Thomistis Caietanus [4]; inter recentes Moshemius [5]; denique hac nostra aetate Saint-Hilaireus [6], Waddington Kastus [7], et Henr. Martin [8]. At ex adverso, ex omnium veterum Aristotelis interpretum [9], Alexandro Aphrodisiensi excepto [10], et ex fere omnium Scholasticorum sententia, quos inter Albertus M. [11], et Angelicus Doctor [12], Aristoteles animam mortalem numquam posuit, et de illius immortalitate minime dubitavit. Haec altera interpretatio veritatem praesefert. Etenim iterum, atque tertio Stagirita intellectum facultatem inorganicam esse ostendit [13], et ob hanc rationem, uti alibi adnotavimus [14], *impermixtum* et *separatum* illum vocat; unde ait ipsum *non corrumpi* [15], et *a ceteris partibus*, sive *speciebus animae* distin-

---

1) Apud Euseb, *Praep. evang.*, lib. XV, c. 9, t. II, p. 809, Parisiis 1628.

2) *Ibid.*, lib. XV, c. 10, p. 811, ed. cit.

3) Cf Creuzer, *Annot. ad Plat.*, vol. II, p. 676, ubi delendus est *Gregorius Nyss.* de anima; libellus enim hic falso tribuitur Nysseno, cum idem sit ac liber Nemesii *de nat. hom.* Vid. quae scripsimus p. 1, n. 4.

4) *De Anim.*, lib. III.

5) *In Cudworth. Syst. intell.*, t. I, c. I, § 45, p. 66, 67, Ienae 1733.

6) *Op. cit.*, Pref. p. XXVIII, et XXIX-XLII, et livr. III, c. 5, § 2, not. p. 303-305. Praeter Baumhauer (*De Aristotelica vi in Ciceronis scriptis*, p. 186-188, Traj. ad Rhenum 1841), et Boeles (*Diatribe de hominis immortalitate*, c. 2, § 8, p. 70, Groningae 1843), Trendelenburgius etiam idem sentire videtur, cum teneat Stagiritam nomine intellectus possibilis non aliud denotasse, nisi cumulum omnium facultatum sentientium, neque alium, quam hunc intellectum possibilem, in anima agnovisse; *In lib. III de Anim.*, c. 5, § 2, p. 493, 494, ed. cit.

7) *De la Psychologie d' Aristote*, p. II, c. 4, p. 331-334.

8) *La vie future*, p. I, c. 9, p. 138, Paris 1855.

9) Cf August. Eugubinus, *De perenni philosophia*, lib. IX, c. 10, p. 586 sqq, Basileae 1542.

10) *In lib. II De anim.*, ed. Orelli Turici 1824. Alexandrum secutus est Averroes; siquidem, eius iudicio, intellectus patiens, quem Aristoteles in anima admittit, non nisi illa facultas organica est, quae nomine *cogitativae* designari solet, ac proinde cum interitu corporis intereat necesse est. Vid. ll. citt. p. 235.

11) *De anim.*, tract. II, c. 20, et tract. III, c. 13.

12) *Contr. Gent.*, lib. II, c. 78, et 79; *Quodlib.* X, art. 6; *In lib. I De anim.*, lect. II, et lib. III, lect. XVII, et alibi. Scotus autem opinatur Aristotelem nihil quidem certi hac super re determinasse, verum in eam propendisse sententiam, quae humanae animae immortalitatem tribuit; *In lib. IV Sent.*, Dist. XLIII, q. 2. Hanc opinionem amplexus esse videtur Brouwer, *Disputatio an, et quatenus Philosophi* etc., sect. VII, p. 92, et 93, Lugduni Batavorum 1824.

13) *De anim.*, lib. III, capp. 3-4 — 14) Pag. 235, not. 1.

15) *Op. cit.*, lib. I, c. 4.

qui, *perinde atque perpetuum ab eo, quod accidit seiungi, separarique potest* [1]. Quod si intellectum possibilem corruptioni obnoxium esse aliquando dicit, haec loquendi ratio eo, quo a nobis explicata fuit, modo, animam intellectivam immortalem non esse haud significat [2]. Neque animam interire sibi vult Aristoteles, cum sententiam Solonis, dicentis hominem nequaquam in hac vita, sed, cum iam mortuus est, assequi posse beatitudinem, improbat eo quod nulla tunc poterit esse operatio [3]. Etenim sententia Solonis, quam Aristoteles ibi refert, eo spectat, ut nemo sit felix, nisi post mortem, cum iam felicitate, qua in praesenti vita fruitus est, privari non potest. Hanc quidem sententiam, adnotante s. Thoma [4], Stagirita non probat, quia homo ita mortuus potest quidem fuisse, non autem esse felix secundum vitae praesentis statum; siquidem felicitas sine operatione, cuius homo mortuus capax non est, possideri non pótest [5].

480. Contra vero, nihil hominis post mortem superesse eorum opinio fuit, qui humanam mentem corpoream esse tenuerunt. Hinc Tullius, « si cor, inquit, aut sanguis, aut cerebrum est animus, certe, quoniam est corpus, interibit cum reliquo corpore; si anima est fortasse, dissipabitur; si ignis, extinguetur; si est Aristoxeni harmonia, dissólvetur. Quid de Dicearcho dicam, qui nihil omnino animam dicat esse? His sententiis omnibus nihil post mortem pertinere ad quemquam potest [6] ». Atque hic in Epicuri mentionem incidimus, qui *vanum* esse contendit, « qui mortem se timere dicit, non quia praesens tristitiam allatura sit, sed quod adfutura contristet. Nam quod praesens nihil perturbat; expectatum nequicquam conficit. Itaque, quod malorum horrendum maxime, mors, nihil ad nos; quoniam, cum nos sumus, mors non adest; cum vero mors ad-

---

1) *Op. cit*, lib. II, c. 2.

2) Cf p. 235, not. 1.—3) *Etich. ad Nicom.* lib. I, c. 11.

4) *In lib. 1 Ethic.*, lect. XV.

5) Cf Suarez, *De anim.*, lib. I, c. XI, p. 56 sqq, Lugduni 1635. Neque vero tacendum, Aristotelem suam hanc sententiam verbis proxime sequentibus fecisse illustriorem: « sed Solon intelligit, tum *demum* hominem vere ac tuto beatum praedicari posse, tamquam extra omnium malorum, atque infortuniorum discrimina positum ». Nam huic sententiae opponit, certo sciri non posse, an illi, qui ex hac vita excesserint, malis iisdem, quibus viventes, subiiciantur; « honore enim aut ignominia afficiuntur mortui, atque adversas, et secundas parentum fortunas sentiunt. Etenim aeque est absurdum aut illos pro parentum fortuna mutari, aut nihil dolituros, si forte durum aliquid parentibus inciderit ». *Ibid.* Cf Ritterus, *Hist. de la Phil.*, t. III, p. 243, qui Aristotelem pro animorum immortalitate stetisse hoc ferme modo tuitus est.

6) *Qq. Tuscul.*, lib. I, c. XI, *Opp.*, t. II, p. 302, ed. cit.

est, nos iam non sumus [1]». Iam omnibus, qui huic de animae mortalitate Epicuri doctrinae subscripserunt, famae celebritate praestitit Lucretius, qui Epicureorum argumenta collecta elegantibus carminibus expressit [2], eique adstipulatus est Plinius, cuius haec verba extant: « Deus nec potest mortales aeternitate donare, aut revocare defunctos [3] ».

481. Hos philosophos sectati sunt nonnulli haeretici, quos Damascenus vocat Thnetopsychitas, qui « animam humanam similem animae pecudum inducunt, eamque aiunt cum corpore perire [4]».

482. Ex recentis aetatis philosophis eamdem crambem ab Hobbesio, Tolando, Voltairio, aliisque eiusdem furfuris [5], atque a saeculi XVIII physiologis materialistis recoctam fuisse inter omnes constat.

483. Hac nostra aetate, praeter multos medicae artis cultores, materialismo physiologico, aut phrenologico addictos, de quibus alios locuti sumus [6], animorum immortalitatem in Germania Schellingii, et praesertim Hegelii discipuli, et in Gallia continui progressus ad-

---

1) Laert., lib. X, segm. 125. Cf Sext. Emp. *Adv. Grammaticos*, lib. I, c. 3. In hunc Epicuri locum ita scribit s. Ambrosius: « Epicurei dicunt, assertores voluptatis, quia mors nihil ad nos: quod enim dissolvitur, insensibile est; quod autem insensibile, nihil ad nos. Quo demonstrant, corpore se tantum, non mente vivere, nec animae fungi, sed carnis solius munere: qui secessione animae, corporisque dissolvi munus suae vitae omne existiment, perire merita virtutum, atque animae omnem vigorem: totos se deficere cum corporis sensu; nihil reliquiarum superesse animae; cum ipsum corpus non statim resolvatur. Prius ergo dissolvitur anima, quam corpus; cum secundum suam opinionem, vel carnem, et ossa considerare debeat, quae post mortem supersunt »; *Epistolarum* lib. III, Epist. XXV, *Opp*. t.V, p. 180, Romae 1585. Cf etiam Lactant., *Div. Instit.*, lib. III, c. 17.

2) *De rerum natura*, lib. III, a. v. 418 ad v. 842.

3) *Hist. natural.*, lib. VII, c. 55.

4) *De haeresibus*, n. 90, p. 108, *Opp*. t. I, ed. Lequien, Parisiis 1712. « De Thnetopsychitis], subdit Adnot. (n. 2), nihil diserte auctores tradunt. Eusebius, lib. VI *Hist.* c. 38, in Arabia haereticos extitisse narrat, qui assererent animam una cum corporibus interire, resurrectionis vero tempore cum corpore denuo excitandam: quos in frequenti Synodo confutavit Origenes, et ad sanitatem reduxit. Arabicos [illos vocant Augustinus, Praedestinatianus et Isidorus »; Lutherus etiam in art. 27 ex damnatis a Leone X inter portenta, ut impudenter loquitur, quae sunt in fide Romanae Ecclesiae, animae immortalitatem recenset; Vid. Suarez, *Op.cit.*, ibid., c. 10, p. 48, ed. cit.

5) His palmam praeripuisse videntur Lametrius, sive Auctor libri, *L' Homme machine*, Leyde 1748, et Paulus Thiry, Baro d' Holbac, sive auctor libri, *Systéme de nature*, Lond. 1770.

6) Pag. 163 sqq.

sertores, nova licet ratione, acerrime impugnant. Quod attinet ad Germanos, illud in primis sciendum est, Schellingium, et Hegelium, etsi de hoc philosophiae decreto nihil, quod valde mirere, data opera docuerint, tamen ex variis eorum sententiis in suspicionem negatae animorum immortalitatis haud immerito adductos fuisse [1]. Verum inter eorum discipulos, puta, inter Schellingianos, Oken, Blasche, aliique, atque inter Hegelianos praesertim Goeschel, Strauss, Feverbac, Michelet, dogmata a magistris suis accepta evolventes animos immortales esse sine ulla verborum ambage negarunt [2]. Incredibilia prorsus videntur, quae his postremis annis ab Hegelianis contra animorum immortalitatem disputata sunt, adlaborantibus praesertim, duce Ruge, *annalium germanicorum* Scriptoribus. Strauss apertis verbis professus est animorum immortalitatem, quae huc usque defensa est ratione, esse postremum hostem in scientiae speculativae campo profligandum [3]. Eorum omnium una ferme, eademque sententia, quae ex pantheismi principiis fluit, haec est: Vnica est omnium, quae sunt, vita, eaque infinita, universalis, divina; homines huius vitae unicae particulam habent; post corporis corruptionem haec particula in vitam universalem transfunditur; ex quo fit, ut homines sui conscientiam, rerumque praeteritarum amittant, hoc est, *personalitate*, ut aiunt, expolientur [4]. Ipsi autem theoricam istam sibi vindicare non possunt; ea enim eadem ac illa est, quae sub nomine *palingenesiae*, seu *regenerationis* pervagatur [5], et quae maxime Stoicos, et Plotinum iam auctores habuit. Sane, Stoici « sicuti hominum animos ex divino aethere haustos esse putarunt, ita quoque eosdem post corporis interitum igneae naturae elementis ita remixtum iri crediderunt, ut nullus post mortem sensus, nullaque vitae anteactae memoria relinqueretur [6] »; unde mortem regressum animae in Dei naturam appellabant [7]. Plotinus autem putavit mentem huma-

---

[1]) Cf Amand Saintes, *Histoire de la vie et des ouvrages de B. de Spinosa*, c. 25 sqq, Paris 1842, et Floss, *De animorum immortalitate*, § XXII, p. 80 sqq, Coloniae 1842.

[2]) Cf Floss, *Op. cit.*, § XXIII, p. 86 sqq, et *Postscriptum*, p. 102 sqq.

[3]) Apud Floss, *Op. cit.*, *Postscriptum*, p. 117.

[4]) Amand-Saintes, *Op. cit.*, c. 23-27.

[5]) *De pseudo-mysticismo*, qui magnam cum hac theoria affinitatem habet, in *Theodicea* disseremus.

[6]) Meinhers, *Hist. doctrinae de vero Deo*, Pars altera, sect. 8, p. 517, Lemgoviae 1780. Vid. Iust. Lipsius, *Physiolog. Stoic.*, lib. III, Dissert. XI, p. 138 sqq.

[7]) Id M. Aurelius Antoninus hisce indicat verbis: « O! natura rerum, ex te omnia sunt, te in una te omnia, ac in te una omnia redeunt, De se ipso ad seipsum »; lib. IV, § XV, p. 92.

nam ita natura sua comparatam esse, ut paulatim ad *simplificationem*, *ἁπλωσιν*, pervenire queat, scilicet ad illum statum, in quo, destructa dualitate subiecti, atque obiecti, se unum, idemque cum *Vno*, sive *Absoluto* cognoscat [1], hominemque vita fungi, cum eius anima in anima universali, seu Deo ômnino absorbetur [2].

484. Ex progressus continui propugnatoribus plerique Sansimoniani eumdem errorem tuentur, quorum omnium instar esse potest Petrus Leroux infensissimus Christianae religionis hostis. Is enim contendit hominem esse quidquam aeternum, quod modo sub hac, modo sub illa *forma* in rerum universitate apparet; huiusmodi apparitiones interire, sed hominem, qui earum subiectum est, constanter, et perpetuo permanere: quapropter homo moritur, cum formam, sub qua seipsum manifestat, amittit, sed post mortem superstes est, quia statim post mortem formam novam induit [3]. In eamdem fere sententiam concedunt Alph. Esquiros, qui propterea immortalitatem animae, et mortuorum resurrectionem, qua ab Ecclesia Catholica traduntur ratione, inanibus verbis improbare audet [4], atque omnes ii, qui, ut mox dicemus, immortalitatem animae per *metempsychosim* explicare adnituntur.

485. Praeter istos veteres, recentesque philosophos immortalitatis animarum osores, nonnullos fuisse comperimus ex Scholae theologis, et philosophis, qui illam nullis certis a ratione petitis argumentis demonstrari posse, sed sola divina revelatione patescere opinati sunt. Scotus in primis omnia argumenta, quibus animos humanos immortales esse s. Thomas probat, diligenter excussit, eaque *probabiliter suadere*, non *necessario demonstrare* censuit [5]. Scoto alios, ex quibus inter recentes Bar. De Berlepsech [6] nominamus, adhae-

---

1) *Enn.* II, lib. I, § 4, *Enn.* V, lib. III, c. 3, et 4, atque alibi.

2) *Enn.* II, lib. IX, c. 18, *Enn.* VI, lib. V, c. 7, et alibi. Cf Iul. Simon, *Histoire de l' École d' Alexandrie*, lib. II, c. 10, et 11, t. I, p. 532-534, p. 557-558, et p. 595-599.

3) *De l' humanitè, de son principe et de son avenir*, Paris 1840. Non alia ratione de animi immortalitate alius continui progressus assertor, Lamennais (*Esquisse d' une philosophie*, Paris 1840-1846), sentire videtur. De modis diversis, quibus Sansimoniani, Krausiani, et Phalansteriani conditionem hominis post, seu potius extra hanc vitam explicaverunt, vid. Vbaghs, *Theodicea, seu Theol. nat. elementa*, *Appendix notarum*, not. R, p. 333, Lovanii 1841.

4) *De la vie future au point de vue socialiste*, Paris 1850.

5) *In lib. IV Sent.*, Dist. XLIII, q. 11.

6) *Anthrop. Christ. Dogmata*, lib. I, c. IV, § 9, p. 59, ed. cit. Caietanus etiam dixit (*In c. III Eccl. v. 21*, *Comment. in S. Script.*, t. III, p. 609,

sisse constat. Inter Philosophos, Pompanatius hanc ob rem suo *de Immortalitate animae* libro magnas in Italia turbas excitavit. In eo enim adseruit controversiam de immortalitate animorum *neutrum problema* esse ; siquidem nullae rationes naturales utrinque adduci queunt, quae mentem ad assensum cogant; Deum vero primum per Prophetas in Veteri Testamento, novissime per Filium suum eam dilucidasse [1]. Sane ipse, cum Alexandrum Aphrodisaeum [2] secutus, putaret ab Aristotelis placitis animae humanae mortalitatem fluere, et rationis humanae vires ex Stagiritae ingenii modulo metiretur, docuit animam, iuxta philosophiam, mortalem esse, sed tamen ex decreto Theologiae Christianae pro immortali habendam. Idem opinatus fuit Nicolaus Perrault, eo quod cognitionem animae extra humanae scientiae limites positam esse existimavit [3]. His consensere inter recentes Lockius, Clericus, Meyerus. Cousin autem in argumento, quod versioni suae *Phaedonis* praemisit, animum corporis fato superesse certis argumentis demonstrari fassus est, sed eum suarum facultatum usu potiri, et praemiis, aut poenis affici nulla asseruit certitudine niti, sed tantum *sublimi probabilitate, quae strictae demonstrationis minime capax est* [4]. Denique praetereunda si-

---

Lugduni 1639) nullum Philosophorum hactenus demonstrasse animae immortalitatem; sed fortasse de philosophis antiquis loquitur, nam ipse (In I p., q. LXXV, a. 2) Scotum redarguit, argumentaque a s. Thoma producta defendit.

[1]) *De Immortalitate animae*, c. XV et ult., p. 124 128, Bononiae 1516. Cf vol. I, *Criteriol.*, c. un., art. 7, p. 618. Ob contrariam rationem Calvinus dogma libertatis in philosophia probavit, in theologia reiecit; *Instit. Christ. Relig.*, lib. I, c. 15, lib. II, c. 2 sqq, *Opp.* t. IX, p. 41, 57 sqq, Amstel. 1567.

[2]) Constat ea tempestate philosophos in duas potissimum sectas distractos fuisse, Alexandrinam, et Averroicam (cf Ficinum, *Praef. in Plotinum*, ed. cit.). Iam plerique eruditi, quos secutus est Leibnitius (*De Conform.* etc., § II, *Opp.* t. I, p. 483, ed. Erd.), Pompanatium Averroicis accensent, sed oppido falsi sunt. Nam Pompanatius Averroem acerrime ubique impugnavit, et Achillinium, averroicae philosophiae primipilum, insectari numquam desiit (cf Ritter, *Hist. recent. phil.* (germ.), t. I, p. 393). Et sane Paulus Iovius scripsit eum secutum fuisse Aphrodisaei placita (*Elogia*, c. LXXI, p. 164, Basil. 1577). Legesis Bayleum, qui fortasse primus errorem adnotavit (art. *Pompanace*, not. B); Bruckerum (*Hist. crit.* etc., t. IV, p. 162, Lipsiae 1766), qui communem sententiam a se ante defensam (t. I, p. 826) retractavit; Ritterum (*Op. cit.*, ibid.), et nuperum Renanum, *Averroès et l' Averroisme*, 2 part., c. III, § 6, p. 281 sqq, Paris 1862.

[3]) Extat eius sermo inter Opera Patru, *Oeuvres de Mons. Patru*, t. II, p. 355-365.

[4]) *Oeuvr. de Platon.*, trad. par V. Cousin, t. I, p. 177-179, Paris 1822.

lentio non est sententia Dugald-Stewart [1], quam imprudenter Galluppius noster [2] amplexatus est. Isti enim singulis argumentis, quae ad hoc dogma probandum afferuntur, parvum robur inesse, et tantum omnia simul accepta firmae demonstrationis vim habere docent.

ARTICVLVS TERTIVS

Animam humanam intrinsece immortalem esse demonstratur

486. Haec philosophorum placita ad examen revocaturi, primum argumenta proferemus, quibus animas humanas cum *intrinsecus*, tum *extrinsecus* immortales esse evinci solet; deinde huiusmodi argumenta ad hanc veritatem constabiliendam magni momenti esse demonstrabimus.

487. Principio, anima, ut *intrinsece* mortalis adstruatur, aliquod internum principium, quo suae naturae vi in nihilum habeat, vel corruptionem patiatur, in seipsa habere dicenda foret. At vero, illud exploratum est, animam humanam naturae suae vi in nihilum redire non posse, tum quia, omnibus fatentibus, quidquid est ad sui conservationem spectat [3], tum quia res quaelibet, uti paulo ante adnotavimus, in nihilum redigi nequit, nisi quatenus desistit virtus, quae illam in *esse* conservat; anima autem, aeque ac ceterae res creatae, a seipsa non habet vim, qua in existentia perseverare potest [4]. Itaque illud demonstrandum nobis est, animam humanam esse natura sua incorruptibilem; ex quo consequitur ipsam natura sua corpori post mortem superesse.

488. Iam, quemadmodum ex absurdo materialismi principio animam simul cum corpore interire, ita ipsam superstitem post mortem natura sua manere ex eius immaterialitate evidenter eruimus. Praestat consequentiam istam s. Gregorii Neocaesariensis, sive Auctoris *Disp. de Anima*, argumentatione evincere, qua corruptionem, seu mortem per dissolutionem, et separationem unius ab alio fieri adnotavit, ac proinde quamdam partium compositionem exigere, nam idem a

---

1) *Elemens de la philosophie de l' esprit humain*, trad. de Peisse, p. II, sect. I, art. I.

2) *Lezz.* etc., lez. LXVII, t. 2, p. 66, Napoli 1854.

3) « Omnia, quae iam esse habent, illud esse suum naturaliter amant, et ipsum tota virtute conservant »; *Qq. dispp.*, q. XXI, a. 2 c.

4) Hinc s. Thomas: « Nullum principiorum essentialium hominis per mortem omnino cedit in nihilum »; *Contr. Gent.*, lib. IV, c. 81, n. 2.

seipso nequaquam separatur; unde animam, quippe quae natura sua in partes neque integrales, neque essentiales dividi nequit, incorruptibilem esse confecit. « Consequens, ait, mihi videtur, ut quod est simplex, etiam sit immortale. Et quo pacto illud, ausculta. Nihil eorum, quae sunt, seipsum corrumpit, alioquin enim ne initio quidem constitisset. Quae autem corrumpuntur, ex contrariis corrumpuntur. Nam omne quod corrumpitur, dissolvitur: quod dissolvitur, compositum est; compositum multarum est partium: quod ex partibus constat, ex iis scilicet constat differentibus: quod vero differens est, idem non est. Quamobrem cum simplex sit anima, neque ex pluribus partibus constet, quia nec composita est, nec dissolvi potest, sequitur eam incorruptibilem, et immortalem esse [1] ».

489. Eamdem consequentiam optime probant etiam s. Maximus, et s. Gregorius Nyssenus. « Mors quidem, ait iste, dissolutionis ab indumento mortalium pellium, non attingit animam. Quemadmodum enim dissolvi posset, quod non est compositum? [2] » Ille autem: « Quod multiplex partibus, id et dividi potest. Quod autem dividuum est, etiam dissolvi, ac interire potest. Quod autem dissolvi potest, ac interire, compositum est [3] ».

490. Ex hisce PP. argumentationibus suam confecit Aquinas noster, eamque ex eo, quod anima forma subsistens est, petivit. Et sane, rei corruptio duplici ratione contingere potest, nempe vel *per se*, vel *per accidens*. Priori corruptionis generi obnoxia sunt ea, quae ex materia, et forma constituuntur; ipsa enim suum *esse* amittunt, si forma a materia separetur; alteri subiiciuntur formae illae, quae in se non subsistunt, sed quoad sui existentiam a subiecto corruptibili pendent, ita ut, illo, cui insunt, dissoluto, et ipsae desinant necesse est [4]. Iam vero anima humana eius naturae est, ut neutro

---

[1]) *De Anima*; In *Maxima Bibliotheca Patrum veterum*, t. III, p. 320, Lugduni 1677. Eadem ratione argumentatus est Tertullianus; vid. locum, quem protulimus p. 216, not. 10.

[2]) *Catechetica Oratio*, c. VIII, p. 61, *Opp.*, t. II, Parisiis 1638. Et alibi: « Quicquid autem est compositum, dissolubile quoque sit necesse est. At dissolutio corruptio est eius, quod compositum est »; *De anim. et resur.*, p. II, ed. Krabingerus, Lipsiae 1837.

[3]) *De Anima*, *Opp.*, t. II, p. 197, Parisiis 1675. Audiatur etiam Nemesius: « Eisdem rationibus licebit uti, ut eam immortalem esse doceremus. Si enim neque corpus est, quod natura sua dissolvi et interire probatum est; neque qualitas, neque quantitas, neque aliud quicquam e numero caducorum, obscurum non est, quin immortalis sit »; *De nat. hom.*, c. 2, p. 32, ed. cit.

[4]) Cf vol. II, *Cosmol.* c. IV, art. 3, p. 386.

modo interire possit; non quidem priori modo, quia, « ubi non est compositio formae et materiae, ibi non potest esse separatio earumdem; ostensum est autem, quod nulla substantia intellectualis est composita ex materia et forma [1] »; neque altero, quia anima humana est « forma, quae habet esse non dependens ab eo, cuius est forma [2] ». Ergo.

491. Huius argumenti vis ut luculenter patescat, mente reputandum est formam esse illud principium intrinsecum, per quod unumquodque habet *esse*, ita ut *esse* sit aliquid, quod formam per se consequitur. « Esse, inquit sanctus Doctor, per se convenit formae, quae est actus [3] »; hoc est, forma per se ipsam, sive, uti aiunt, *sine aliquo superaddito* est determinata ad suscipiendum *esse*, atque in hoc differt a materia, quae, cum sit pura potentia, non nisi per *talem* formam ad *tale esse* recipiendum determinatur. Iam, si res ita est, inde facile intelligitur in forma subsistente, quae a materia non pendet, cuiusmodi est anima humana, naturalis potentiae ad *non esse* aditum praecludi. Etenim in re, quae ad unum oppositorum est determinata, profecto ad recipiendum alterum naturalis potentia esse non potest, siquidem ex determinatione ad unum differentia tollitur. Atqui forma subsistens est *per se* determinata ad *esse*. Ergo nulla in ea agnoscenda est naturalis potentia ad *non esse* [4].

492. Quod argumentum amplius urgeri potest hunc in modum: Ut aliquid ex natura sua corruptibile dicatur, principium quoddam corruptionis, seu potentiam ad *non esse* in seipso habeat oportet. Atqui in forma subsistente nulla datur interior potentia ad *non esse*. Ergo forma subsistens, et ideo anima humana ex natura sua incorruptibilis est. Assumptio probatur eo quod potentia interior ad *non esse* non nisi ex materia, cuius forma subsistens expers est, et a qua nequaquam pendet, oriri potest. Re quidem vera, nulla potentia, nullusque appetitus per se primo ad *non esse* spectat; siquidem omnis potentia, et inclinatio naturae tendit per se ad bonum, in *non esse* autem, prout *non esse* intelligitur, nulla ratio boni deprehenditur [5]; quocirca in rebus creatis *secundario* solum, et *per accidens* potentia, sive inclinatio ad *non esse* obtinet, prout scilicet in iis est potentia, vel appetitus ad aliud, quod cum illa forma, quam actu

---

1) *Contr. Gent.*, lib. II, c. 55, n. 1.

2) *Qq. dispp.*, q. un. *De anim.*, a. 14 ad 9.

3) I, q. LXXV, a. 6 c.

4) Cf Gonet, *Clypeus Theol. Thomist.*, t. II, disp. II, a. 4, § I, p. 325, Coloniae Agrippinae 1671.

5) Cf vol. I, *Dynam.*, c. IV, art. 1, p. 364.

habent, esse repugnat; e. g., potentia ligni in *esse* ignis primo, et per se fertur, sed quoniam *esse* ignis cum *esse* ligni nequit simul consistere, *secundario* et *per accidens* dicitur potentia ligni ad *non esse* ligni tendere. At vero, ratio, cur in rebus creatis est potentia, quae *secundario* ad *non esse* tendit, non nisi ex materia prima sumenda est; ideo enim in potentia sunt ad recipiendum *esse*, quod cum eo, quod illis convenit, stare non potest, quia materia prima est in potentia ad recipiendam formam substantialem, quae cum ea, quam habet, convenire nequit [1]. Ergo quaevis potentia ad *non esse* ex materia derivanda est. Hinc scite s. Thomas sanxit *immaterialitatem* esse *rationem, quare res aliqua est incorruptibilis secundum suam naturam* [2].

493. Denique ex eodem illo principio, quod *esse per se consequitur formam*, licet hac alia ratione argumentari: *Esse per se* consequitur formam. Ergo si forma sit subsistens, nempe talis, ut ipsa sit illud, quod habet esse, nequit profecto privari *esse*; esse enim ab huiusmodi forma separari idem foret, ac formam separari a seipsa, id quod impossibile est. Atqui anima humana est forma subsistens. Ergo non potest desinere esse, nempe est incorruptibilis.

494. Argumentum, quod ad hanc formam perstrinximus, ab Aquinate nostro profertur hunc in modum: «Manifestum est, quod id, quod secundum se convenit alicui, est inseparabile ab ipso. Esse autem per se convenit formae, quae est actus. Vnde materia secundum hoc acquirit esse in actu, quod acquirit formam: secundum hoc autem accidit in ea corruptio, quod separatur forma ab ea. Impossibile est autem, quod forma separatur a seipsa; unde impossibile est, quod forma subsistens desinat esse [3] ». Fusius alibi: « Id, quod per se consequitur ad aliud, non potest removeri ab eo. Manifestum est autem quod esse per se consequitur formam, unumquodque enim habet esse secundum propriam formam: unde esse a forma nullo modo separari potest. Corrumpuntur igitur composita ex materia, et forma per hoc, quod amittunt formam, ad quam consequitur esse. Ipsa autem forma per se corrumpi non potest; sed per accidens, corrupto composito, corrumpitur, in quantum deficit esse compositi, quod est per formam, si forma sit talis, quae non sit habens esse, sed sit solum, quo composi-

---

1) « Cum materia, quantum in se est, sit in potentia ad omnes formas, nec possit esse sub pluribus formis, oportet quod secundum quod est sub una, inveniatur in potentia ad alias»; *In lib. II Sent.*, Dist. XII, q. 1, a. 1 *sol.*

2) I, q. L, a. 5.

3) I, q. LXXV, a. 6 c. Cf *Contr. Gent.*, lib. II, c. 55, n. 2.

tum est. Si ergo sit aliqua forma, quae sit habens esse, necesse est illam formam incorruptibilem esse. Non enim separatur esse ab aliquo habente esse, nisi per hoc, quod separatur forma ab eo: unde si id, quod habet esse, sit ipsa forma, impossibile est quod esse separetur ab eo. Manifestum est autem, quod principium, quo homo intelligit, est forma habens esse in se, et non solum sicut quo aliquid est . . . Vnde necesse est, quod sit incorruptibilis . . . Ostensum est autem praecedentibus quaestionibus, quod principium intellectivum, quo homo intelligit, non est aliqua substantia separata, sed est aliquid formaliter inhaerens homini, quod est anima, vel pars animae. Vnde relinquitur ex praedictis, quod anima humana sit incorruptibilis [1] ».

495. Qua in re religio nobis foret illa s. Augustini, atque s. Bernardi verba praeterire, ex quibus argumentum suum Aquinas mutuatus esse videtur. « Atque ita, inquit ille, de proximo immortalis (*animus*) probatur, si potest esse per seipsum. Quidquid enim tale est, incorruptibile sit necesse est, ac per hoc interire non possit, quia nihil se deserit [2] ». Iste autem: « Immortalis anima est: quoniam cum ipsa sibi vita sit, sicut non est quo cadat a se, sic non est quo cadat a vita [3] ».

496. Itaque animam eo quod forma subsistens est, incorruptibilem natura sua esse multiplici ratione concluditur. Quoniam vero ideo anima humana subsistens forma dicitur, quia intellectu pollet, perquam utile est nonnulla ex eodem intelligendi actu petita argumenta afferre, quibus idem s. Thomas veritatem illam mirifice comprobavit; siquidem, eodem Doctore aiente, « operatio rei demonstrat substantiam, et esse ipsius, quia unumquodque operatur, secundum quod est ens, et propria operatio rei sequitur eius naturam [4] ». Re quidem vera, operatio, quae intellectio appellatur, exeritur eo quod intellectus agens efficit speciem rei actu intelligibilem [5], nempe immaterialem, et ideo incorruptibilem; atque intellectus possibilis illam, prout huiusmodi est, in se recipit [6]. « Ea etiam, quae sunt in seipsis corruptibilia, secundum quod intellectu percipiuntur, incor-

---

1) *Qq. dispp.*, q. un. *De anim.*, a. 14 c.

2) *De Imm. an.*, c. 8, n. 15.

3) *Super Cantica, Serm.* LXXXI, *Opp.*, t. I, p. 352, Venetiis 1596.

4) *Contr. Gent.*, lib. II, c. 79, n. 3. Idem insinuavit s. Damascenus, ubi ait: « Ex eo quod aliquid agit, naturae suae argumentum edit, ab eo quod est minime desciscens »; *De Fide orth.*, lib. III, c. 15, p. 234, ed. cit.

5) Cf vol. I, *Dynam.*, c. III, a. 2, et 3, p. 280 sqq.

6) *Ibid.*, art. 4, p. 291 sqq.

ruptibilia sunt. Est enim intellectus apprehensivus rerum in universali, secundum quem modum non accidit eis corruptio [1] ». Iam ex utroque capite animam humanam incorruptibilem esse oportere luculenter evincitur. Nam 1° *faciens est honorabilius facto*; quocirca si intellectus agens *facit actu intelligibilia*, quae, *in quantum huiusmodi*, sunt *incorruptibilia*, *multo fortius* ipse *erit incorruptibilis*, ac proinde *et anima humana*, *cuius lumen est intellectus agens* [2]. 2° *Vnumquodque*, *quod recipitur in aliquo*, *recipitur in eo secundum modum eius in quo est*. Igitur intellectus possibilis, cum in se recipiat formas rerum, prout sunt incorruptibiles, incorruptibilis sit oportet; ex quo conficitur ipsam animam natura sua incorruptibilem esse, nam intellectus possibilis *est aliquid animae humanae* [3]. In idipsum recidit argumentum illud s. Augustini, quo ex incorruptibilitate veritatis, quam anima apprehendit, eius immortalitatem colligebat. « Quod si, aiebat, quaelibet disciplina ita est in anima, ut in subiecto inseparabiliter, nec interire veritas potest, quid quaeso de animi perpetua vita, nescio qua mortis familiaritate dubitamus ? [4] »

497. Adde his, quod anima per intellectum possibilem est *cognoscitiva*, *et receptiva omnium contrariorum*; unde *non est ei aliquid contrariorum* [5]. Atqui « non invenitur corruptio, nisi ubi invenitur contrarietas [6] ». Ergo.

498. Denique ingenitum illud desiderium, quo anima appetit semper esse, eamdem patefacit veritatem. Sane, unumquodque naturaliter suo modo esse desiderat; hinc animantia bruta, cum non percipiant *esse*, nisi *hic*, et *nunc*, desiderant quidem esse *nunc*, non vero *semper*, quod non apprehendunt; e contrario, cum anima humana vi suae intelligentiae apprehendat *esse absolute*, et *secundum omne tempus*, naturaliter desiderat *esse perpetuum*. Atqui impossibile est naturae desiderium esse inane. Ergo impossibile est, ut vi suae naturae anima humana ab existentia desistat [7].

499. Igitur manet natura sua superstes post mortem anima; « non

---

1) *Qq. dispp.*, *De anim.*, a. 14 c.

2) *Contr. Gent.*, lib. II, c. 79, n. 8.

3) *Ibid.*, n. 6.

4) *Soliloq.*, lib. II, c. 19, n. 33. Cf *ibid.*, c. 14, n. 25.

5) *Contr. Gent.*, ibid., n. 9. « Ea vero, inquit, quae in ipsa recipiuntur, sunt absque contrarietate : quia etiam rationes contrariorum in intellectu non sunt contrariae, sed est una scientia contrariorum »; I, q. LXXV, a. 6 c.

6) I, loc. cit.

7) Cf s. Thom., ll. citt.

enim, ut cum s. Gregorio Nysseno loquamur, quia solvitur id, quod compositum est, inde etiam necessario sequitur, una cum composito dissolvi id, quod non est compositum [1] ».

500. Ast, ut quaestioni de animae immortalitate fiat satis, ostendendum etiam est, vitam in ea a corpore seiuncta haud extingui, sive animam in exercendis operationibus, quae sibi sunt consentaneae, nempe intellectricibus, semper perdurare. Id in primis ex eis, quae adhuc demonstravimus, haud difficulter intelligere licet. Etenim « operatio cuiuslibet rei est quasi finis eius [2] ». Ergo, si anima post corporis fatum est superstes, operationibus sibi consentaneis expoliari nequit. Hinc s. Augustinus aiebat: « Neque animus esse, nisi vivat, potest [3] ».

501. Deinde nihil impedit, quominus anima a corpore separata cogitare possit; nam in anima separata remanet intelligendi facultas, quippe quae sine organis corporeis exercetur. « In anima separata remanebit potentia intellectiva, et intellectus agens et possibilis; huiusmodi enim potentiae non causantur in anima ex corpore, quamvis in anima corpori unita existentes aliquem ordinem habeant ad corpus, quem non habebunt in anima separata [4] ».

502. Quin immo perfectius, ac dum corpori copulata est, cogitare tunc poterit. Etenim experimento constat animam, quo magis a sensuum impulsionibus seipsam avocat, eo melius actiones intellectrices exercet. « Anima nostra, inquit s. Thomas, quanto magis a corporalibus abstrahitur, tanto abstractorum intelligibilium fit capacior [5] ». Ergo corporis impedimentis soluta expeditius actiones illas exercebit. Praestat audire s. Athanasium hoc argumentum ita exponentem: « Id autem ex his, quae in corpore ipsa (*anima*) agit clarius perspicitur. Namque si in corpore inclusa ac cum eo colligata, non pro corporis parvitate contrahitur, et circumscribitur, sed saepe in lecto iacente corpore, sine motu, ac veluti mortuo, ipsa propria sua facultate viget, et quasi ab eo digressa, quamquam in ipso manens, ea, quae ut supra terram existunt, cogitat et contempla-

---

1) *De an. et resurr.*, p. 35, ed. cit.

2) *Qq. dispp.*, *De ver.*, q. XIX, a. 1 c.

3) *De Immort. anim.*, c. 8, n. 15.

4) *Qq. dispp.*, *De ver.*, loc. cit., ad 7; cf ibid. ad 8.

5) I, q. XII, c. 11 c. Idem observavit s. Augustinus: « Quis bene se inspiciens non expertus est tanto se aliquid intellexisse sincerius, quanto removere, atque subducere intentionem mentis a corporis sensibus potuit? » *De Imm. an.*, c. X, n. 7. Cf Nemesius, *De nat. hom.*, c. III, p. 35, ed. cit.

tur . . . , an non, quaeso, multo magis soluta a corpore, cum placuerit Deo, qui eam colligavit, evidentiorem immortalitatis cognitionem est habitura ? si enim in corpore adhuc vincta vitam, quae corpus est, vivit, multo magis post corporis mortem vivet [1] ».

503. Demum perspicuum cuique est, ipsa conscientia testante, inditum nobis esse desiderium, quo ad veritatum plurimarum perfectam notitiam rapimur. « Intellectus, inquit noster Aquinas, quolibet finito dato, aliquid ultra molitur apprehendere [2] ». Atqui desiderium istud inane esse non potest; nam, ut Lactantius inquit, « naturam hominis Deus veri adipiscendi cupidissimam fecit [3] »; et, aiente s. Augustino, appetitio intelligendi ea, « quae vere, summeque sunt, summus adspectus est animae, quo perfectiorem, meliorem, rectioremque non habet [4] ». Atqui, si cogitandi vis una cum corpore in morte extinguitur, nulla omnino posset ratione expleri. Ergo certum est animam separatam a corpore in exercitatione facultatis intelligendi perseverare, ut illas veritates cognoscat, quarum perfectam notitiam in praesenti vita nonnisi optare valet. Neque illud urgeri potest, proprium animae esse *non intelligere sine phantasmatis*, ac proinde *sine corpore*; nam id « intelligitur quantum ad statum praesentis vitae . . . ; alius autem modus erit intelligendi animae separatae [5] ».

504. Quod si quaeratur quinam sit modus, quo anima separata a corpore res intelligat, in promptu responsio est. Atque in primis sciendum est, quod « forma, quae est per se subsistens, habet aliquem modum, in quantum est res quaedam subsistens, et quemdam modum, secundum quod est actus talis subiecti [6] »; quocirca « quamvis eadem sit natura animae ante mortem, et post mortem quantum ad rationem speciei; tamen non est idem modus essendi, et per consequens nec idem modus operandi [7] ». Ergo « animae, secundum illum modum essendi, quo corpori est unita, competit modus intelligendi per conversionem ad phantasmata corporum , quae in corporeis organis sunt. Cum autem fuerit a corpore separata, competit

---

1) *Oratio contra Gentes*, n. 33, p. 31, *Opp.* , tom. I, Pars prima, Parisiis 1698.

2) *Contr. Gent.*, lib. III, c. 50, n. 4.

3) *Div. Inst.* , lib. III, c. 3.

4) *De quant. anim.* , c. 33, n. 75.

5) *Qq. dispp.* , q. un. *De anim.* , a. 14 ad 14.

6) *In lib. IV Sent.*, Dist. XLIX, q. II, a. 3 ad 6.

7) *Qq. dispp.*, *De ver.* , q. XIX, a. 1 ad 7.

ei modus intelligendi per conversionem ad ea, quae sunt intelligibilia simpliciter; sicut et aliis substantiis separatis.[1] ».

505. Id ipsum sequenti argumento comprobatur: Anima humana, ut saepe diximus, medium tenet locum inter substantias intellectuales, et substantias corporeas, quia « ipsa per intellectum attingit ad substantias intelligibiles; in quantum vero est actus corporis, contingit res corporales ». Atqui « omne medium quanto magis appropinquat uni extremorum, tanto magis recedit ab alio; et quanto magis recedit ab uno, tanto magis alteri appropinquat ». Ergo anima « quando totaliter erit a corpore separata, perfecte assimilabitur substantiis separatis, quantum ad modum intelligendi [2] ». Quinam autem sit hic intelligendi modus, ab eodem sancto Doctore ita breviter explicatur: « Dicendum, quod anima separata non intelligit per species innatas, nec per species, quas tunc abstrahit, nec solum per species conservatas, ... sed per species ex influentia Divini Luminis participatas, quarum anima fit particeps, sicut et aliae substantiae separatae, quamvis inferiori modo. Vnde tam cito cessante conversione ad corpus, ad superiora convertitur [3] ».

506. Porro, si anima separata a corpore in exercitatione facultatis intellectricis perdurat, ipsa, quae, aiente s. Bernardo, *eadem est et inspiciens, et inspecta* [4], pergit profecto habere conscientiam sui, et memoriam praeteritarum affectionum. Et sane, 1° ab immaterialitate animae, ut in *Dynamilogia* ostendimus [5], repetendum est, quod ipsa conscientiam sui habeat. « Reflectere se super se, inquit s. Bonaventura, hoc est virtutis cognitivae sublimatae a materia [6] ». Atqui, si ita res est, animae separatae a corpore potiori iure, quam coniunctae cum corpore, cognitio sui tribuenda est. Ergo.

---

1) I, q. LXXXIX, a. 1 c.

2) *In lib. IV Sent.*, Dist. L, q. I, a. 1 *sol.*, et *Contr. Gent.*, lib. II, c. 81.

3) I, q. LXXXIX, a. 1 ad 3. Si quis plura de hac re nosse cupiat, legat omnes huius quaestionis articulos, et *Contr. Gent.*, lib. II, cc. 96-101. Interim ex dictis patet munus intellectus agentis, et possibilis, qui, ut paulo ante adnotavimus, remanent in anima separata a corpore, differre ab illo, quod in praesenti vita obeunt. Audiatur idem Aquinas: « Operatio intellectus agentis, et possibilis respicit phantasmata, secundum quod est anima corpori unita, sed cum erit a corpore separata per intellectum possibilem recipiet species effluentes a substantiis superioribus, et per intellectum agentem habebit virtutem ad intelligendum »; *Qq. dispp.*, q. un. *De Anim.*, a. 15 ad 9.

4) *Sermo de conversione ad Clericos*, c. 2, *Opp.*, t. I, p. 197, ed. cit.

5) P. 317.

6) *In lib. II Sent.*, Dist. XXV, p. I, a. 1, q. 3 *resol.*

507. 2° « Habebunt animae separatae determinatam cognitionem eorum, quae prius hic sciverunt, quorum species intelligibiles conservantur in eis[1] ». Et sane, anima praesenti vita affectionum suarum recordatur, quatenus pollet intellectu, in quo species rerum, quas antea intellexit, conservantur, et per quem se supra se convertit, ut actu istas species consideret[2]. Atqui, cum anima a corpore separatur, remanent tum intellectus, tum species intelligibiles antea acquisitae, quia hae, ut antea diximus[3], *stabiliter* in intellectu recipiuntur; tum vis convertendi se supra seipsam. Ergo. « Cum species intelligibiles maneant in anima separata . . , sequitur quod . . . anima separata intelligere possit, quae prius intellexit[4] »; quocirca reminiscentia, cum per organum corporeum exerceatur, non poterit quidem in anima separata remanere[5], at remanebit, « si aequivoce sumatur pro intelligentia eorum, quae quis prius novit in vita, cum species intelligibiles in intellectu possibili indelebiliter recipiantur[6] ».

508. Itaque in animam humanam ea omnia quadrant, quae, ut intrinsecus immortalis ipsa dici possit, requiruntur; nam a corporis vinculis soluta existentiam perpetuo continuat; actiones sibi consentaneas exercere pergit, sui conscientiam, et praeteritarum affectionum memoriam retinet. Firmo igitur stat talo animam humanam intrinsecus immortalem esse.

509. Obiectionibus, quae veritatem istam *indirecte* labefactare videntur, quatenus nempe eo tendunt, ut evincant animam eamdem cum corpore naturam habere, iam antea satis fecimus; quocirca hoc loco illas tantum diluimus, quae immortalitatem animae *directe* oppugnant.

510. Obiic. 1° Forma non habet *esse*, nisi in quo est. Atqui anima humana est forma corporis. Ergo non potest esse, nisi in corpore, ac proinde perit, perempto corpore.

511. Resp. *Dist. mai.*, si sit forma, quae dependet ab eo, in quo est, *conc. mai.*, secus, *neg. mai.*, sub eadem distinctione, *neg. et conc. min.; neg. cons.* Anima est forma corporis, quia ipsum perficit, unamque substantiam completam, hominem scilicet, cum illo constituit. At simul, quemadmodum saepe diximus, est talis forma, ut a corpore neque ut sit, neque ut operetur, intrinsecus dependeat; ac proinde, corrupto corpore, ipsa non perit. « Acquiritur sibi (a-

---

1) *Qq. dispp.*, q. un. *De Anim.*, a. 15 c.
2) Vid. vol. I, *Dynam.*, c. III, art. 10, p. 357 359.
3) *Ibid.* — 4) I, q. LXXXIX, a. 6 c.
5) *Contr. Gent.*, lib. II, c. 81. — 6) *Ibid.*

nima) esse in corpore, ut rei subsistenti; unde, destructo corpore, nihilominus manet in suo esse, licet non in completione suae naturae, quam habet in unione ad corpus [1]». Exinde etiam patet, quod etsi anima et corpus in uno esse hominis conveniant, tamen, corrupto corpore, adhuc remanet anima, quia, ut etiam alibi diximus [2], illud unum *esse* « est ab anima, ita quod anima humana esse suum, in quo subsistit, corpori communicat [3] ». Hinc, ut praeclare s. Augustinus inquit, corpus, quia *deseritur ab anima*, *mortuum dicitur;* at « haec vita, quae deserit ea, quae moriuntur, quia ipsa est animus, et seipsam non deserit, non moritur animus [4] ».

512. Inst. Animae, quippe quae est corporis forma, naturalis est unio cum corpore. Atqui haec naturalis coniunctio expostulat, ut anima non nisi cum corpore existere possit. Ergo anima separata a corpore in existentia perdurare non potest.

513. Resp. *Dist. min.*; si nihil obstaret ex parte corporis, *conc. min.*, secus, *neg. min.; neg. cons.* Sane,cum naturale sit animae esse cum corpore unitam, ipsa ex sui natura exigit esse cum corpore. At, quoniam corpus est corruptibile, ipsum « recedit a dispositione, per quam est aptum ad recipiendam vitam [5] »; atque ita fit, ut anima a corpore separetur. Hinc mors, per quam anima a corpore separatur, est, docente eodem Aquinate, naturalis homini ratione corporis, non vero animae: « Forma hominis est anima rationalis, quae est de se immortalis; et ideo mors non est naturalis homini ex parte suae formae. Materia autem hominis est corpus tale, quod est ex contrariis compositum,ad quod sequitur ex necessitate corruptibilitas;et quantum ad hoc mors est homini naturalis [6]». Itaque propter corruptionem corporis evenit, ut ipsa perseveret esse sine corpore [7]. Porro status ille, in quo anima sine corpore existit, aeque ac modus intelligendi *sine conversione ad phantasmata*,est *praeter naturam ipsius* [8], quia anima, ut saepe diximus, ex se exigit esse cum corpore, ac proinde magis naturale est animae esse cum corpore coniunctam, quam ab eo separatam [9]; at non est huiusmodi, ut naturae ipsius adverse-

---

1) *Qq. dispp.*, *De Pot.*, q. III, a. 10 ad 16.

2) Cf p. 44, not. 2. — 3) *Op. cit.*, q. un. *De Anim.*, a. 14 ad 11.

4) *De Immort. anim.*, c. II, n. 16. — 5) *Qq. dispp.*, loc. cit. ad 20.

6) 2ª 2ae, q. CLXIV, a. 1 ad 1. — 7) Cf p. 266.

8) « Esse separatam a corpore est praeter rationem suae naturae; et similiter intelligere sine conversione ad phantasmata est ei praeter naturam»; I, q. LXXXIV, a. 1 c. Vid. p. 183-184.

9) « Ceteris paribus, perfectior est status animae in corpore, quam extra corpus: quia est pars totius compositi : et omnis pars integralis materialis est respectu totius. Et quamvis sit Deo conformior secundum quid, non tamen

tur, nam anima, etiamsi separata sit a corpore, tamen naturalem inclinationem ad ipsum, atque ad intelligendum per phantasmata retinet [1].

514. Obiic. 2° Anima humana una cum corpore nascitur. Ergo simul cum illo intereat necesse est.

515. Resp. *Dist. ant.*, eodem originis modo, *neg. ant.*, diverso, *conc. ant.; neg. cons.* Quoniam animae, et corporis diversus est productionis modus, illa enim per creationem, istud autem per generationem oritur, ratio non est, cur anima, si una cum corpore producitur, corruptibilis, aeque ac corpus, dicenda sit. En quomodo id Lactantius enunciet: « Corpus, quoniam fictum ex ponderoso, et corruptibili elemento, et tangibile est, et visibile, corrumpitur, atque occidit; nec vim repellere potest, quia sub aspectum, et sub tactum venit. Anima autem, quia tenuitate sua omnem tactum fugit, nullo ictu dissolvi potest. Ergo quamvis inter sese coniuncta, et sociata nascantur, et alterum, quod est de terrena concretione formatum, quasi vasculum sit alterius, quod est a caelesti subtilitate deductum: cum vis aliqua utrumque discreverit, quae discretio mors vocatur, tum utrumque in naturam suam redit. Quod ex terra fuit, id in terram resolvitur; Quod ex caelesti spiritu, id constat, ac viget semper, quoniam divinus spiritus sempiternus est [2]». Subdit etiam: « Praeterea idipsum, quod colligit (*Lucretius*), dissolvi animam, hoc est, simul cum corpore interire, quoniam simul nascuntur, et falsum

---

simpliciter. Tunc enim, simpliciter loquendo, est aliquid maxime Deo conforme, quando habet quicquid conditio suae naturae requirit; quia perfectionem Divinam tunc maxime imitatur. Vnde cor animalis magis est Deo conforme in mobili, quando movetur, quam quando quiescit; quia perfectio cordis est in moveri, et eius quies est eius destructio » (3, *Supplem.*, q. LXXV, a. 1 ad 4). Hanc ob rationem *non dubitandum*, aiente Tertulliano, *Deum carnis esse resuscitatorem, quem omnium noris restitutorem* (*De resurrectione carnis*, c. XII, p. 485, *Opp.* t. 1, Parisiis 1658), ita ut resurrectio corporum, *etsi a Deo praedicata non fuisset, ultro praesumi debuisset* (*Ibid.* c. XVIII, p. 487). Praestat id verbis Cornelii a Lapide explicare: « Nisi violenter animae suam quasi naturam, et naturalem statum adimat, Deus debet ei suum corpus reddere . . . Haec naturaliter connexa sunt. Est enim in anima naturalis ad corpus propensio, ut sine corpore, nisi violenter, et praeter naturam esse non possit. Vnde resurrectio, quoad substantiam et exigentiam naturae humanae, quasi naturalis est: licet in modo, et executione sit supernaturalis. Nec enim anima separata ulla creata vi, sed sola supernaturali Dei virtute, rursum potest corpori uniri »; *Comment. in Sacr. Script., In Ep. I ad Cor., c. XV, vv. 18, et 19*, t. IX, Pars prima, p.338, Melitae 1850. Cf s. Thom., *Contr. Gent.*, lib. IV, c. 79-81; 1a 2ae, q. IV, a. 5; *Compend. Theol.*, c. 151.

[1]) Cf p. 139.—[2]) *Div. Inst.*, lib. VII, c.12, *Opp.* t.I, p.772, Parisiis 1844.

est, et in contrarium converti potest. Non enim simul interit, sed, anima discedente, integrum per dies multos manet, et plerumque medicatum diutissime durat. Nam si, ut simul nascuntur, simul interirent, non discederet repente anima, corpusque desereret, sed uno temporis puncto utrumque pariter dissiparetur, et tam celeriter etiam corpus, adhuc spiritu in eo manente, deliquesceret ac periret, quam celeriter anima secedit: imo vero, dissoluto corpore, anima vanesceret, velut humor fracto vase diffusus [1] ».

516. Inst. 1° Anima, etsi diverso modo, ac corpus, producatur, tamen initium suae existentiae habuit. Ergo ab existentia aliquando desistat oportet.

517. Resp. *Neg. cons.* Falso enim hac obiectione pro certo sumitur, nihil durare in aeternum posse, quod in tempore existere incipit. « Id, quod aiunt, s. Augustinus inquit, omne, quod in tempore coepit esse, immortale esse non posse: quia omnia orta occidunt, et aucta senescunt, ut eo modo credi cogant, animum humanum ideo esse immortalem, quod ante omnia tempora sit creatus, non movet fidem nostram. Vt enim alia taceam, coepit esse in tempore immortalitas carnis Christi, quae tamen iam non moritur, et mors Ei ultra non dominabitur [2] ». Atque s. Irenaeus: « Si qui autem hoc in loco dicant, non posse animas eas, quae paulo ante esse coeperunt, multum temporis perseverare, sed oportere eas aut innascibiles esse, ut sint immortales; vel si generationis initium acceperint, cum ipso corpore mori: discant quoniam sine initio et sine fine, vere et semper idem, et eodem modo se habens solus est Deus, qui est omnium Dominus. Quae autem sunt ab illo omnia, quaecumque facta sunt, et fiunt, initium quidem accipiunt generationis, et per hoc inferiora sunt ab eo, qui ea fecit, quoniam non sunt ingenita: perseverant autem et extenduntur in longitudinem saeculorum secundum voluntatem factoris Dei: ita ut sic initio fierent, et postea, ut semper sint, eis donat [3] ».

518. Inst. 2° Anima incipit existere, quia ex nihilo producitur. Atqui id, quod est ex nihilo, in nihilum redigi potest. Ergo.

519. Resp. *Dist. min.*; ita ut natura sua in nihilum tendat, *neg. min.*, ita ut, nisi a Deo conservetur, in nihilum redigatur, *conc. min.; neg. cons.* Re quidem vera, « tendere in nihilum non est proprie motus naturae, quia semper est in bonum [4] ». Quoniam vero

---

1) *Ibid.*—2) Epist. CLXVI, c. 5, n. 14.

3) *Contr. haeres.*, c. 34, n. 2, *Opp.*, t. II, pars prima, p. 166, Venetiis 1734.

4) *Qq. dispp.*, *De Pot.*, q. V, art. 1 ad 16. « Quid, eleganter inquit ad

creatura a seipsa non existit, neque idcirco ex vi suae naturae in existentia perseverat, in nihilum redigi potest, quatenus desistit virtus, quae illam in *esse* conservat; quae virtus, ut iam ostendimus [1], solius Dei propria est. Quare inde colligi nequit animam natura sua corruptibilem esse, « non enim dicitur aliquid esse corruptibile per hoc, quod Deus possit illud in non esse redigere, subtrahendo suam conservationem, sed per hoc, quod in seipso aliquod principium corruptionis habet, vel contrarietatem, vel saltem potentiam materiae [2] »; sed tantum posse animam a Deo in nihilum redigi: « Quaecumque incipiunt esse, et desinunt, per eamdem potentiam habent utrumque, eadem enim est potentia ad esse, et non esse. Sed substantiae intellectuales non potuerunt incipere esse, nisi per potentiam primi agentis. . .Igitur nec est aliqua potentia ad non esse earum, nisi in primo agente, secundum quod potest non influere eis esse [3] ». At vero, etsi Deus animam absoluta potentia sua in nihilum redigere possit [4], tamen id Dei attributis adversari, ac proinde ab Eo reipsa fieri non posse in mox sequenti articulo ostendemus.

ARTICVLVS QVARTVS

Animam etiam extrinsecus immortalem esse demonstratur

520. Iam palam fecimus quaestionem istam huc redire, an anima humana in nihilum possit a Deo redigi. At multa argumenta, ex

---

rem s. Augustinus, animalia omnia etiam irrationalia . . . , ab immensis draconibus usque ad exiguos vermiculos, nonne se esse velle, atque ob hoc interitum fugere omnibus, quibus possunt, motibus, indicant? Quid, arbusta, omnesque frutices, quibus nullus est sensus ad vitandam manifesta motione perniciem, nonne ut in auras tutum culminis germen emittant, altius terrae radices affigunt, quo alimentum trahant, atque ita suum quodammodo esse conservent? Ipsa postremo corpora, quibus non solum sensus, sed nec ulla saltem seminalis est vita, ita tamen vel exsiliunt in superna, vel in ima descendunt, vel librantur in mediis, ut essentiam suam, ubi secundum naturam possunt esse, custodiant; *De Civ. Dei*, lib. XI, c. 27.

[1]) Pag. 279, not. 2.

[2]) I, q. L, a. 5 ad 3. Et *ibid.*, q. LXXV, a. 6 ad 2: « Dicendum, quod sicut posse creari dicitur aliquid non per potentiam passivam, sed solum per potentiam activam creantis, qui ex nihilo potest aliquid producere; ita, cum dicitur aliquid vertibile in nihil, non importatur in creatura potentia ad non esse, sed in Creatore potentia ad hoc, quod esse non influat ».

[3]) *Contr. Gent.*, lib. II, c. 55, n. 13.

[4]) P. 279.

ipsius Dei attributis desumpta, Deum non posse animam destruere luculenter probant.

521. In primis, annihilatio animae Dei sapientiae adversatur. Quod ut intelligatur, memoria repetendum est annihilationem animae a Deo, ut auctor naturae est, fieri non posse. Etenim, ut s. Thomas argumentatur, « Deus, qui est institutor naturae, non subtrahit rebus, quod est proprium naturis earum; ostensum est autem quod proprium naturis intellectualibus est, quod sint perpetuae; unde hoc eis a Deo non subtrahitur [1] ». Et alibi: « Sic Deus unumquamque naturam instituit, ut ei non auferat suam naturalem proprietatem . . . Rerum autem immaterialium . . . proprietas naturalis est earum sempiternitas, quia in eis non est potentia ad non esse, ut supra ostensum est. Vnde sicut igni non aufert naturalem inclinationem, qua sursum tendit; ita non aufert rebus praedictis sempiternitatem, ut eas in nihilum redigat [2] ». Quocirca dubitari nequit, quin animae destructio *praeter ordinem naturalem creaturis inditum* eveniret. Iam ea, quae hoc modo fiunt, « a Divina sapientia ordinantur ad gratiae manifestationem, . . . ; redigere autem aliquid in nihilum non pertinet ad gratiae manifestationem, cum magis per hoc Divina potentia, et bonitas ostendatur, quod res in esse conservat [3] ». Destructio igitur animae Dei sapientiae repugnat.

522. Aliud argumentum ex ipsa Dei sapientia simul, et bonitate conficitur. Etenim hominum animis inest vehemens perfectae beatitatis cupiditas, quae, cum necessaria sit, et constans, a Deo, auctore naturae, ipsis indita est. « Beate certe, inquit s. Augustinus, omnes vivere volumus, neque quisquam est in hominum genere, qui non huic sententiae, antequam emissa sit, consentiat [4] ». Atqui nemo diffitetur nullam hac in vita esse veram, et perfectam felicitatem, quae scilicet omnes expleat animae facultates. Ergo, si Deus animam in nihilum redigeret, ac proinde altera post praesentem vita non superesset, frustra hunc appetitum ab Ipso singulis hominibus insitum esse consequeretur, atque Eum admodum crudelem, et homini inimicum fingere deberemus; quia, hanc cupiditatem hominum animis inserens, eos maximopere excruciaret, efficeretque brutis animantibus deteriores, quae illud, quod naturali instinctu appetunt, consequi facile possunt, et reipsa consequuntur, eoque obten-

---

1) *Contr. Gent.*, lib. II, c. 55, n. 13.
2) *Qq. dispp.*, *De Pot.*, q. cit., a. 4 c.
3) I, q. CIV, a. 4 c.
4) *De mor. Eccl.*, c. 3, n. 4.

to, perfectissime quiescunt [1]. Iam horum alterum bonitati, alterum sapientiae Dei repugnat, nam « contra rationem sapientiae est, ut sit aliquid frustra in operibus sapientis [2] ». Ergo destructio animae cum Divina sapientia, et bonitate stare non potest.

523. Iam si altera vita animam manet, in qua vera, plenaque beatitudine est potitura, haec perpetua sit oportet, tum quia, ut inquit Auctor libri *de spiritu et anima*, « nullum bonum, praeter summum, homini sufficere potest [3] »; tum quia, observante s. Augustino, bonum, quod perfectae beatitatis cupiditatem explere potest, tale esse debet, « quod (*homo*) non amittat invitus; quippe nemo potest confidere de tali bono, quod sibi eripi posse sentit, etiamsi retinere id, amplectique voluerit. Quisquis autem de bono, quo fruitur, non confidit, in tanto timore amittendi beatus esse quî potest ? [4] »

524. Nec est quod contra huius argumenti vim obiiciatur homines desiderare vitam corporis, itemque esse divites etc., neque tamen semper vivere, neque omnes esse divites. Etenim distinguenda est cupiditas *primitiva*, et *universalis* a cupiditatibus *secundariis*, et *particularibus*. Illa, cum omnium animis insit, a Deo auctore naturae originem ducit, proindeque non potest non expleri; hae autem illi subiiciuntur [5], et quoniam ad illam contingenter referuntur, neque in omnibus inveniuntur, neque semper expleri possunt. Ita amor divitiarum subiicitur amori felicitatis, siquidem homines divitias desiderant, eo quod per illas se felices futuros sperant. Revera qui existimant divitias non quidem felicitatem, sed infelicitatem parere, eas, nedum appetunt, aversantur; quod de ipsis paganis Anaxagora, Eraclito, aliisque perhibetur [6].

---

1) Vnde aiebat s. Augustinus: « Si pecora essemus, carnalem vitam, et quod secundum sensum eius est, amaremus; idque esset sufficiens bonum nostrum, et secundum hoc cum esset nobis bene, nihil aliud quaereremus » ; *De Civ. Dei*, lib. XI, c. 28.

2) *Contr. Gent.*, lib. III, c. 69, n. 2.

3) Cap. XIV. Id, teste Lactantio, pervidit etiam « Philosophorum non obscurus Euclides, qui. . . dissentiens a ceteris, id esse summum bonum dixit, quod simile sit, et idem semper »; *Div. Inst.*, lib. III, c. 12, p. 171, ed. cit.

4) *De mor. Eccl.*, lib. I, c. 3, n. 5.

5) « Omnis homo naturaliter vult beatitudinem. Et ex hac naturali voluntate causantur omnes aliae voluntates, cum, quidquid homo vult, velit propter finem »; I, q. LX, a. 2 c.

6) Auctor Anonymus *Relig essent.* (p 28) ex naturali omnium hominum erga beatitudinem propensione illud falsum derivat consectarium, quod omnes rationales creaturae ad beatitudinem pertingere debeant. Satis sit ei obiicere in iis, quae ad aliquem finem ordinata sunt, distinguendam esse potentiam consequendi finem, et actualem finis consecutionem. Iam, ut docet

525. Denique, ut cetera omittamus, illud etiam apud omnes certissimum est, rationem Divinae iustitiae exigere, ut bonis bona pro praemio, malis mala pro poena retribuantur. Ex variis argumentis, quibus s. Thomas id probat, hoc unum proferimus: «Ad perfectam Dei bonitatem pertinet, quod nihil inordinatum in rebus relinquat: unde in rebus naturalibus videmus contingere, quod omne malum sub ordine alicuius boni concluditur . . . . Cum igitur actus humani Divinae Providentiae subdantur, sicut et res naturales; oportet malum, quod accidit in humanis actibus, sub ordine alicuius boni concludi. Hoc autem convenientissime fit per hoc, quod peccata puniuntur: sic enim sub ordine iustitiae, quae ad aequalitatem reducit, comprehenduntur ea, quae debitam quantitatem excedunt. Excedit autem homo debitum suae quantitatis gradum, dum voluntatem suam Divinae voluntati praefert, satisfaciendo ei contra ordinem Dei: quae quidem inaequalitas tollitur, dum contra voluntatem suam homo aliquid pati cogitur secundum Dei ordinationem. Oportet igitur quod peccata humana puniantur divinitus, et eadem ratione bona facta remunerationem accipiant [1]». Atqui neque impro-

---

s. Thomas (*Contr. Gent.*, lib. III, c. 51), prior iis omnibus convenire prorsus debet, alioquin inutile foret, ac frustraneum naturale erga finem desiderium; altera autem omnibus necessum non est ut conveniat. Neque enim Deus constituit, ut absolute, et quacumque facta suppositione, rationales omnes creaturae felicitatem obtineant; sed solum si propriis actionibus in illam sese dirigant, eaque via insistant, quam ipsis praemonstravit « Quaedam enim, inquit idem s. Thomas (*ibid.*, c. 1), sic a Deo producta sunt, ut intellectum habentia, eius similitudinem gerant, et imaginem repraesentent. Vnde et ipsa non solum sunt directa, sed et seipsa dirigentia secundum proprias actiones in debitum finem: quae si in sua directione regimini Divino subdantur, ad ultimum finem consequendum ex Divino regimine admittuntur; repelluntur autem, si secus in sua directione processerint ». Quam doctrinam uberius alibi exponit (*Opusc.* III, c. 172) his verbis: « Considerandum est, quod si est determinata via perveniendi ad aliquem finem, illum finem consequi non possunt, qui per contrariam viam incedunt, aut a via recta deficiunt. Non enim sanatur aeger, si contrariis utatur, quae medicus prohibet, nisi forte per accidens. Est autem determinata via perveniendi ad felicitatem per virtutem. Nec enim consequitur aliquid finem suum, nisi quod proprium est, bene operando: neque enim planta fructum faceret, si naturalis operationis modus non servaretur in ipsa: neque cursor perveniret ad bravium, aut miles ad palmam, nisi uterque secundum proprium officium operaretur. Recte autem operari hominem propriam operationem, est operari ipsum secundum virtutem. Cum igitur ultimus finis hominis sit vita aeterna, non omnes ad eam perveniunt, sed soli qui secundum virtutem operantur ».

[1] *Contr. Gent.*, lib. III, c. 140.

bitas sua poena, neque virtus suo praemio in praesenti vita afficitur; nam flagitiosos homines bonis affluere, et probos toto aetatis suae curriculo multis calamitatibus oppressos videmus. « Non enim boni, inquit Athenagoras Atheniensis, in praesenti vita virtutis praemia referunt, neque iterum mali poenas scelerum [1] ». Ergo aut nulla est in Deo iustitia, aut altera vita est, in qua aequissimo iure suum pro merito cuique a Deo retribuetur. Hac ratione s. Ioannes Chrysostomus argumentatur, inquiens: « Si Deus est, sicut revera est, Eum iustum esse nemo non fatebitur. Atqui si iustus est, et his, et illis reddet pro meritis, et hoc in confesso est. Quod si et his, et illis rependet pro meritis, hic vero nullus eorum recepit, neque ille improbitatis poenam, neque hic virtutis praemia, perspicuum est restare tempus aliquod, in quo congruens praemium feret [2] ».

526. Idem argumentum satis idoneo exemplo declarat s. Cyrillus Hierosolymitanus: « Respice, inquit, ad ipsam iustitiae rationem, atque in teipsum reflecte. Diversos habes famulos, quorum alii boni sunt, alii pravi. Bonos sane in pretio habes, et laedis malos. Quod si etiam iudex fueris, bonos laudas, et improbos punis. An vero apud te mortalem hominem aequi ratio custoditur, apud Deum vero Regem omnium, cui a nullo succeditur, non erit rependens unicuique iustitiae modus? Atqui impium sit hoc inficiari; respice enim quid dicam. Multi homicidae in lecto impuniti decessere. Vbinam ergo Dei iustitia? Plerumque homicida quinquaginta homicidiorum reus semel abscisso capite poenas luit. Vbinam ergo quadraginta novem caedium poenas daturus est? Nisi post hanc vitam fuerit iudicium, et retributio, iniustitiae Deum arguis [3] ».

527. Huic argumento maius robur accedit eo quod omnis humanus actus bonus, vel malus habet rationem *meriti*, vel *demeriti* apud Deum, *quantum est ex ipsa ratione actus;* quia *totum, quod homo est, et potest, et habet, ordinandum est ad Deum, tum ratione sui, in quantum est ultimus hominis finis, tum ratione totius communitatis, cuius Ipse est rector, et princeps*. Quapropter *cum meritum, et demeritum dicantur in ordine ad retributionem, quae fit secundum iustitiam*, ex utroque capite *ad Deum pertinet retribuere pro his, quae bene, vel male fiunt in communitate* [4].

528. Quod si quis pugnet peccatum sibi ipsi poenam, et virtutem

---

[1]) *De resurr. mortuorum*, p. 62, addit. *Opp.* s. Iustini, Lutetiae Parisiorum 1615.

[2]) *De Lazaro*, Concio IV, n. 4, *Opp.* t. I, p. 757, Parisiis 1718.

[3]) *Catechesis* XVIII, *De carnis resurr.*, *Opp.*, p. 286, 287, Parisiis 1723.

[4]) 1a 2ae, q. XXI, a. 3 c., et a. 4 c. et ad 3.

sibi ipsi praemium esse, nempe per conscientiae stimulos, quibus improbi excruciantur, peccato poenam, et per animi tranquillitatem, qua in exercenda virtute boni fruuntur, debitum ipsi virtuti praemium in praesenti vita retribui, multiplici ex capite contra eum argui potest. Etenim 1° falso cum Stoicis [1] asseritur virtutem ultimum sui ipsius finem esse. Quicumque enim Deum agnoscit, principium omnium, finemque supremum fateatur oportet, adeoque et virtutem ipsam ad Deum referri, tamquam ad ultimum finem, a qua relatione virtus quidquid habet aestimationis, et pretii accipit. Quocirca praemium est honesto viro tribuendum, sicut et poena scelesto ab ipso Deo, qui illam sequendam praecipit, istudque vitandum. 2° Sciscitari nobis licet, utrum peccatum sit adaequata poena peccati, an non. *Adaequatam* porro nemo est, qui asserat, cogeretur enim simul asserere in hoc mundo iniuste prorsus puniri impios, sed relinquendos omnes, ut voluptatibus pro suo lubitu indulgeant suis; quod quam impium, et turpe sit, nemo non videt. *Inadaequatam* ergo adversarii iudicent necesse est; ergo etiam post corporis mortem vitam animae concedant oportet, ne scilicet insignis improbitas sine debita poena maneat, quoniam eam improbi minime in hac vita subeunt. 3° Ex illa animi tranquillitate, atque ex iis conscientiae angoribus inferendum potius est alium superesse hominibus vitae statum, in quo bonis praemia, et improbis parata sint supplicia; neque enim impii in hac vita scelerum suorum stimulis exagitantur, neque iusti pace fruuntur, nisi quia utrique certo sciunt esse iudicem, qui in altera vita singulos praemio, vel poena pro merito afficiet. 4° Saepe evenit, ut cum impii iniquitatis fastigium attigerint, non amplius conscientiae stimuli eos mordeant; atque e contrario, ut iusti gravioribus anxietatibus torqueantur. Proderit ergo per pessima quaeque flagitia vitam ducere, cum virtus in iusto sine praemio maneat. 5° Probi homines quandoque, ne sua violent officia, mortem ipsam oppetere debent. Ergo nulla huic praestantissimae illorum virtuti merces rependeretur, si haec duntaxat esset recte facti conscientia, atque nulla post praesentem vitam anima maneret. Praestat hac in re audire Lactantium. « Si virtus, inquit, per seipsam beata non est, quoniam in perferendis malis tota vis eius: si omnia, quae pro bonis concupiscuntur, negligit: si summus eius gradus ad mortem patet, quandoquidem vitam, quae optatur a caeteris, saepe respuit, mortemque, quam ceteri timent, fortiter suscipit: si necesse est, aliquid ex se magni boni pariat,

---

[1]) Cf Buddeus, *Exercitatio secunda de erroribus Stoicorum*, in *Analectis hist. phil.*, § 1, p. 118 sqq, Halae Saxonum 1724.

quia suscepti et superati usque ad mortem labores sine praemio esse non possunt: si nullum praemium, quod ea dignum sit, in terra reperitur, quandoquidem cuncta, quae fragilia sunt, et caduca, spernit; quid aliud restat, nisi ut coeleste aliquid efficiat, quia terrena universa contemnit, et ad altiora nitatur, quia humilia despicit? Id vero nihil aliud potest esse, quam immortalitas [1]». Itaque cum Aquinate ita tenendum est: « Culpae redditur duplex poena, una, quae comitatur ipsam culpam, ut conscientiae remorsus, et huiusmodi, secundum quod Augustinus dicit in lib. I *Conf.* c. 12, quod inordinatus animus est sibi ipsi poena; alia, quae infligitur exterius a iudice Deo, vel homine: Etiam duplex est praemium respondens merito; unum, quod comitatur ipsum actum meritorium, ut ipsa delectatio boni operis, et similia; aliud, quod pro bono opere redditur a Deo, vel homine, ut vita aeterna, et quidquid hoc modo redditur [2]».

529. Quae profecto firma manent, etiamsi virtutem colere ad praemium, sive felicitatem assequendam tamquam aliquid ab honestate abhorrens cum Kantianis existimari velit [3]: Etenim praemium, secundum opinionem istam, licet incitamentum esse non debeat, quo ad virtutem exercendam moveamur, istam tamen tamquam ei debitum necessario consequitur [4].

530. Rursus, commentum illud refellendum nobis est, quod nostra praesertim tempestate maxime urgent adversarii, nempe Divinae iustitiae iniquorum extinctione omnino satisfieri, et poenarum aeternitatem cum ratione pugnare [5].

531. Iam quod attinet ad primum, impiorum animae iuxta Providentiae et Iustitiae Divinae leges in nihilum redigendae non sunt. Re sane vera, congruum est, ut Divina Providentia de unaquaque re, prout eius natura exigit, disponat. Creaturae autem rationales, cum ex se, et natura sua sint immortales, hoc exigunt, ut a Deo iugiter

---

1) *Div. Inst.*, *Epit.*, lib. III, c. 12.

2) *In lib. II Sent.*, Dist. XXVII, q. I, a. 5 *sol.*

3) De huius opinionis falsitate disseruimus in nostro opere, *Del razionalismo teologico de' più celebri filosofi tedeschi e francesi da Kant insino a' giorni nostri*, art. 3, in Ephem. *La Scienza e la Fede*, vol. VI, p. 294 sqq, Napoli 1844.

4) Vid. quae diximus *ibidem*; p. 280. Cf etiam p. 287, ubi praesertim ex testimonio G. G. Hasse, qui Kantio perfamiliaris erat, ipsum ancipiti cogitatione circa animae immortalitatem fluctuasse ostendimus. Vid. *Leçons de métaphysique de Kant, publiées par M. Paelitz*, trad. par Tissot, Paris 1843.

5) Sententiam istam refricans Reynaud poenarum aeternitatem a recta Divinae Providentiae notione abhorrere blasphemat; *Terre et Ciel*, 1e éd., p. XIII, et p. 371-391.

conserventur. Vnde Deus non posset illas destruere, nisi supra rerum exigentiam, et leges naturae opeararetur; quod miraculorum genus neque, ut iam cum s. Thoma adnotavimus [1], fit, neque fieri par est. Ad haec, « licet Deus de iustitia creaturae contra se peccanti posset esse subtrahere, et eam in nihilum redigere; tamen convenientior iustitia est, ut eam in esse reservet ad poenam. . . quia in culpa voluntas contra Deum agit, non autem natura, quae ordinem sibi a Deo inditum servat. Et ideo talis debet esse poena quae voluntatem affligat naturae nocendo, qua voluntas abutitur. Si autem creatura in nihilum redigeretur, esset tantum nocumentum naturae, et non afflictio voluntatis [2] ».

532. Quod spectat ad alterum, poenae aeternitas cum ratione non pugnat [3], imo consentit. Non pugnat quidem. Etenim potissimum argumentum, quod contra aeternam impiorum poenam Rationalistae obiiciunt, illud idem est, quo, teste s. Augustino, veteres Origenistae ad illam negandam permovebantur, nempe, « iniustum putant, ut pro peccatis quamlibet magnis, parvo scilicet tempore perpetratis, poena quisque damnetur aeterna [4] ». At vero eos falli subdit idem sanctus Doctor; humani enim iudicii exemplo compertissimum est, illud iniustitiae culpandum non esse, quod supplicii duratio non aequetur cum duratione delicti. « Iam, inquit, damnum, ignominia, exilium, servitus, cum plerumque sic infliguntur, ut nulla venia relaxentur, nonne pro huius vitae modo similia poenis videntur aeternis? Ideo quippe aeterna esse non possunt, quia nec ipsa vita, quae his plectitur, porrigitur in aeternum: et tamen peccata, quae vindicantur longissimi temporis poenis, brevissimo tempore perpetrantur; nec quisquam exstitit, qui censeret tam cito nocentium finienda esse tormenta, quam cito factum est vel homicidium, vel adulterium, vel sacrilegium, vel quodlibet aliud scelus, non temporis longitudine, sed iniquitatis et impietatis magnitudine metiendum. Qui vero pro aliquo grandi crimine morte mulctatur, numquid mora, qua occiditur, quae perbrevis est, eius supplicium leges aestimant, et non quod

---

[1]) P. 304. — [2]) *Qq. dispp.*, *De Pot. Dei*, q. V, a. 4 ad 6.

[3]) Nostrum non est hic Sacrae Scripturae testimonia, quae aeternum impiorum cruciatum asserunt, in medium producere, eaque a Reynaudi cavillationibus vindicare, atque perenni Sanctorum Patrum traditione, et universae Ecclesiae constanti fide palam facere non alium illis testimoniis sensum tribuendum esse, quam qui a Catholicis tribuitur. Cf Martin, *La vie future*, part. II, c. VI, p. 270 sqq, Paris 1855, necnon ea, quae contra veteres, et recentes Origenistas de hac re disseruit Patuzzi, *De futuro impiorum statu*, lib. III, capp. 2-17, p. 197-283, Venetiis 1764.

[4]) *De Civ. Dei*, lib. XXI, c. 11.

eum in sempiternum auferant de societate viventium? Quod est autem de ista civitate mortali homines supplicio primae mortis, hoc est de civitate illa immortali homines supplicio secundae mortis auferre. Sicut enim non efficiunt leges huius civitatis, ut in eam quisque revocetur occisus; sic nec illius, ut in vitam revocetur aeternam secunda morte damnatus [1] ». Eadem responsio a s. Thoma adhibetur. « Dicendum, ait, quod poena peccato proportionatur secundum acerbitatem, tam in iudicio divino, quam in humano. Sed . . . in nullo iudicio requiritur, ut poena adaequetur culpae secundum durationem. Non enim quia adulterium, vel homicidium in momento committitur, propter hoc momentanea poena punitur; sed quandoque quidem perpetuo carcere, vel exilio, quandoque etiam morte; in qua non consideratur occisionis mora, sed potius quod in perpetuum auferatur a societate viventium; et sic repraesentat suo modo aeternitatem poenae inflictae divinitus [2] ».

533. Neque sententia poenam adstruens aeternam, qua emendatio rei non quaeritur, saevitiam Deo affingit. Etenim 1° etiam in poenis, ab humano iudice inflictis, mortis, exilii perpetui, aliarumque, non correctio delinquentis, sed punitio quaeritur, quin tamen punienti labes ulla crudelitatis inuratur. « Dicendum, apposite s. Thomas, quod poena, quae etiam secundum leges humanas infligitur, non semper est medicinalis ei, qui punitur, sed solum aliis; sicut cum latro suspenditur, non ut ipse emendetur, sed propter alios, ut saltem metu poenae peccare desistant . . . Sic igitur et aeternae poenae reproborum a Deo inflictae sunt medicinales his, qui consideratione poenarum abstinent a peccatis [3] ».

534. 2° In hoc a supremo et divino differt humanae reipublicae rector, quod cum ipsius regimen ad solos homines determinetur, nec aliud bonum respiciat, nisi civium ad societatem suam pertinentium, hoc bonum in suo regimine maxime quaerere debet, et ad illud actiones suas referre, atque adeo ipsam quoque nocentum punitionem. Vnde bonus, ac sapiens iudex reis poenas hoc fine praesertim infli-

---

1) *Ibid.* — 2) 1a 2ae, q. LXXXVII, a. 3 ad 1.

3) *Op. cit.*, ibid. ad 2. Atque alibi (*Suppl.*, q. XCIX, a. 1 ad 3) eodem exemplo humanae iustitiae duplex poenarum genus distinguitur, his verbis: « Poenae, quae infliguntur his, qui a civitatis societate non penitus eiiciuntur, sunt ad emendationem eorum ordinatae. Sed illae poenae, per quas aliqui totaliter a civitatis societate exterminantur, non sunt ad correctionem eorum. Possunt tamen esse ad correctionem, et tranquillitatem aliorum, qui in civitate remanent. Et ita damnatio aeterna impiorum est ad correctionem eorum, qui nunc sunt in Ecclesia. Non enim poenae sunt ad correctionem solum quando infliguntur, sed etiam quando determinantur ».

git,ut dum cives non impune committi delicta cernunt,ab eis deterreantur, seque in officio contineant, ac leges custodiant:quo bonum exterius reipublicae regitur, et conservatur. Sed Deus, qui est rector totius universi, bonum omnium in primis respicit, et curat, adeoque nedum hominum,sed et ceterarum quarumcumque rerum, quatenus in bonum totius conspirat. Cum ergo inter caetera bona, quae in bonum universale conspirant, extet etiam punitio reorum, et conservatio iustitiae,quae est Deo accepta propter seipsam,sequitur, ut Deus etiam in statu aeternitatis, in quo nemo ex impiorum punitione proficere poterit, aut absterreri a peccando,poenas impiis infligere queat, absque eo, quod damnatorum poenas propter se velit, sed propter ordinem,bonumque iustitiae,ac proinde absque ulla penitus crudelitatis, aut saevitiae labe. En verba s. Thomae praeclare admodum de hac re disserentis: « Est autem concedendum, quod poenae inferuntur a Deo non propter se (*idest propter ipsas poenas*), quasi Deus in ipsis delectetur, sed propter aliud, scilicet propter ordinem imponendum creaturis:in quo bonum universi consistit. Exigit autem hoc ordo rerum,ut proportionabiliter omnia divinitus dispensentur: propter quod dicitur in Libro Sapientiae, quod Deus *omnia* facit *in pondere,numero et mensura.* Sicut autem praemia proportionaliter respondent actibus virtuosis, ita poena peccatis; et quibusdam peccatis proportionantur poenae sempiternae, ut ostensum est. Infligit igitur Deus pro quibusdam peccatis poenas aeternas, ut debitus ordo servetur in rebus, qui Eius Sapientiam demonstrat [1]».

535. Atque huc referri potest argumentum illud, quod pro aeternitate praemiorum, et poenarum ex efficacia sanctionis legis moralis desumi solet. Cum enim Deus hominibus leges simul, et libertatem largitus sit, consentaneum fuit, ut eos aptissimis incitamentis, salva tamen eorum libertate, ad legibus obsequendum moveret. Praemia autem, et poenae temporaneae ad id obtinendum inepta sunt;siquidem ista homines facile posthaberent. Quapropter necesse fuit, ut Deus praemia, et poenas numquam desituras humanis animabus statueret [2].

536. Iam haec, quae hactenus disseruimus, non solum nihil esse probant, unde aeternitas poenarum cum ratione pugnans adstruatur,sed etiam illam cum ratione consentire satis ostenduut. Sed quo aequitas aeternae poenae manifestior appareat, quatuor illa argu-

1) *Contr. Gent.*, lib. III, c. 144. Cf etiam *Suppl.*, loc. cit. a. 1 ad 4.
2) Cf Nicolas, *Études philos. sur le Christianisme*, t. II, c. 9.

menta adiicere praestat, quae Aquinas noster in rem hanc adhibet.

537. Prima ratio ex eo, quod praemium aeternum sit oportet, sumitur. Sane numquam vera forent praemia, nisi huiusmodi sint, ut naturali desiderio perfectae felicitatis satisfiat; perfecta autem felicitas non est, nisi aeterna. Exinde poenam aeternam esse debere consequitur; nam « eadem iustitiae ratione, poena peccatis redditur, et bonis actibus praemium. Praemium autem virtutis est beatitudo, quae quidem est aeterna, ut supra ostensum est; ergo et poena, qua quis a beatitudine excluditur (et supplicio afficitur) debet esse aeterna [1] ».

538. Altera ratio haec est: « Apud Divinum iudicium voluntas pro facto computatur: quia sicut homines vident ea, quae exterius aguntur, ita Deus inspicit hominum corda. Qui autem propter aliquod temporale bonum aversus est ab ultimo fine, qui in aeternum possidetur, praeposuit fruitionem temporalem illius boni temporalis, aeternae fruitioni ultimi finis; unde patet quod multo magis voluisset in aeternum illo bono temporali frui. Ergo secundum Divinum iudicium ita puniri debet, ac si aeternaliter peccasset. Nulli autem dubium est, quin pro aeterno peccato aeterna poena debeatur. Debetur igitur ei, qui ab ultimo fine avertitur, poena aeterna [2] ». Atque alibi explicans, quomodo impii velint in peccato perpetuo manere, dum « peccantes mortaliter proponunt vitam suam in melius quandoque commutare », subdit illud intelligendum esse « de voluntate, quae manifestatur per peccatum. Qui enim in peccatum mortale propria voluntate labitur, se ponit in statu, a quo erui non potest, nisi adiutus. Vnde ex hoc ipso, quod vult peccare, consequenter vult in peccato perpetuo manere . . . Sicut si aliquis se in foveam proiiceret, unde exire non posset, nisi adiutus, posset dici, quod in aeternum ibi manere voluerit, quantumcumque aliud cogitaret. Vel potest dici, et melius, quod ex hoc ipso, quod mortaliter peccat, finem suum in creatura constituit. Et quia ad finem vitae tota vita ordinatur, ideo ex hoc ipso totam vitam suam ordinat ad illud peccatum, et vellet perpetuo in peccato manere, si hoc sibi esset impune [3] ».

---

[1]) *Contr. Gent.*, ibid. Hanc rationem ita etiam confirmat: « Naturalis aequitas hoc habere videtur, quod unusquisque privetur bono, contra quod agit; ex hoc enim reddit se tali bono indignum . . . Qui ergo contra ultimum finem peccat, et contra charitatem, per quam est societas beatorum, et tendentium in beatitudinem, in aeternum debet puniri »; *Ibid.*

[2]) *Contr. Gent.*, ibid.

[3]) *In lib. IV Sent.*, Dist. XLVI, q. I, a. 3 *sol.*

539. Tertia ratio, quam etiam Leibnitius agnovit [1], ex duratione culpae sumitur, atque exponi potest hunc in modum. Ideo peccato poena irrogatur, quia ordo per ipsum evertitur, et sicut, manente causa, manet effectus: ita, quamdiu perturbatio ordinis durat, necesse est, ut etiam paena duret. Atqui perturbatio ordinis ex parte creaturae semper durat;ac proinde peccatum est quoddam malum aeternum. Ergo poena interminata erit.

540. Qua in argumentatione duo declaranda sunt,nempe 1° *peccatum ex hoc inducit reatum poenae, quod pervertit aliquem ordinem*; 2° ordinis perversio per culpam inducta ex se ac suapte natura est *irreparabilis*. Primum s. Thomas hac doctrina demonstrat: « Ex rebus naturalibus ad res humanas derivatur, ut id, quod contra aliquid insurgit, ab eo detrimentum patiatur. Videmus enim in rebus naturalibus, quod unum contrarium vehementius agit,altero contrario superveniente. Vnde in hominibus hoc ex naturali inclinatione invenitur, ut unusquisque deprimat eum, qui contra ipsum insurgit. Manifestum est autem, quod quaecumque continentur sub aliquo ordine, sunt quodammodo unum in ordine ad principium ordinis. Vnde quidquid contra ordinem aliquem insurgit, consequens est, ut ab eo ordine, et principe ordinis deprimatur. Cum autem peccatum sit actus inordinatus, manifestum est, quod quicumque peccat, contra aliquem ordinem agit; et ideo ab ipso ordine consequens est, quod deprimatur; quae quidem depressio poena est [2] ». Alterum ut evincat, observat duplicem esse inordinationem, aliam *per subtractionem principii ordinis*, aliam,*qua*, *salvato principio ordinis*, *fit inordinatio circa ea*, *quae sunt post principium* [3]. Et quidem posteriorem hanc inordinationis rationem reparari posse concedit virtute principii, quod integrum permanet; priorem vero irreparabilem esse contendit, quamquam Dei virtute supra naturalem modum operante reparari posse non inficietur. Hoc declarat exemplo visivae facultatis, cuius principium si persistat incolume, reparari possunt per naturam, aut artem alii quicumque defectus, qui visionem impediunt; si autem penitus corrumpatur, nonnisi virtute Dei supra naturam operante reparari valet. Quo praeiacto principio, talem esse demonstrat perversionem, quae per lethale peccatum inducitur, ut subtrahat principium ordinis, quo voluntas humana subditur Deo. Cum enim principium huius ordinis sit ulti-

---

[1]) *Theod.*, p. III, § 266, p. 583, 584, ed. cit.
[2]) 1a 2ae, q. LXXXVII, a. 1 c.
[3]) *Ibid.*, q. LXXII, a. 5 c.

-mus finis, cui homo adhaeret per gratiam, et charitatem, quaecumque peccata avertunt a Deo, et charitatem auferunt, consequenter principium huius ordinis de medio tollunt. Quocirca nihil amplius in hominis potestate remanet, unde inordinationem hanc reparare valeat, adeoque ipsa ex se irreparabilis est [1].

541. Postrema ratio ex offensa Divinae Maiestati per peccatum illata petitur. Atque ut eius vis enitescat, duo constituamus oportet, nempe 1° per peccatum offendi Deum, Eique iniuriam presse dictam irrogari; 2° hanc iniuriam gravitatis esse quodammodo infinitae, adeoque dignam, quae poena duratione infinita puniatur. Iam offensam, et iniuriam Deo per peccatum irrogari ex eo, ut alia omittamus, perspicuum fit, quod minus bonum Illi praefertur, ac pluris aestimatur; « quicumque enim, ut Aquinas advertit, rem aliquam digniorem indigniori postponit, iniuriam ei facit, et tanto amplius, quanto res est dignior. Quicumque autem in re temporali finem sibi constituit, quod facit omnis peccans mortaliter, ex hoc ipso, quantum ad affectum suum, praeponit creaturam Creatori, diligens plus creaturam, quam Creatorem; finis enim est, qui maxime diligitur [2]». Ex quo autem rationalis creatura aequale Deo reddere nequeat, consequens haud est, quod neque possit, supremum Dei ius, ac dominium laedendo, veram contra ipsum iniustitiam committere; siquidem non sequitur plebeium hominem non posse iniuria proprie dicta Principem afficere, quia ad aequalitatem ei satisfacere minime valet. « Non diminuitur, apposite inquit Ioannes a s. Thoma, aliqua ratio iniuriae ex eo, quod committitur a persona non habente aequalitatem ex parte

---

1) « Peccatum ex hoc inducit reatum poenae, quod pervertit aliquem ordinem; manente autem causa, manet effectus. Vnde quamdiu perversitas ordinis remanet, necesse est quod remaneat reatus poenae. Pervertit autem aliquis ordinem quandoque quidem reparabiliter, quandoque autem irreparabiliter. Semper enim defectus, quo subtrahitur principium, irreparabilis est. Si autem salvetur principium, eius virtute alii defectus reparari possunt; sicut si corrumpatur principium visivum, non potest fieri visionis reparatio, nisi sola virtute divina. Si vero, salvo principio visivo, aliqua impedimenta adveniant visioni, reparari possunt per naturam, vel per artem. Cuiuslibet autem ordinis est aliquod principium, per quod aliquis fit particeps illius ordinis. Et ideo si per peccatum corrumpatur principium ordinis, quo voluntas hominis subditur Deo, erit inordinatio, quantum est de se, irreparabilis, etsi reparari possit virtute divina. Principium autem huius ordinis est ultimus finis, cui homo inhaeret per charitatem. Et ideo quaecumque peccata avertunt a Deo, charitatem auferentia, quantum est de se, inducunt reatum aeternae poenae »; 1a 2ae, q. LXXXVII, a. 3 c. Cf Patuzzi, *Op. cit.*, lib. III, c. 24, p 314, 315, ed. cit.

2) *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. XXVIII, a. 2 c.

subiecti ad recompensandum debitum, sed potius augetur. Ergo ex defectu huius aequalitatis negare propriissimam rationem iniuriae, et iniustitiae ex parte iuris laesi, intolerabilis sententia est. Quis enim aequis auribus audit offensam, et iniuriam unius hominis erga alium veram iniuriae rationem sortiri, ad cuius recompensationem stricte tenetur ex iustitia; offensam autem hominis erga Deum non esse iniustitiam, neque iniuriam stricte dictam, cum maius ius laedatur, et consequenter, quantum est ex parte iuris laesi, strictius obligetur homo ad recompensandum, quamvis ex conditione subiecti, cui impossibile est aequale reddere ex iustitia stricta, id non possit ?[1] »

542. Quamdam autem *infinitatem* hac iniuria exhiberi evincitur *ex infinitate Divinae Maiestatis*, in quam illa irrogatur; *quanto enim maior est in quem peccatur, tanto gravior est culpa*[2], siquidem iuxta vulgare illud proloquium, *honor est in honorante; iniuria in offenso*. Quocirca peccatum infinita poena dignum est, adeoque aeterna; creaturae enim poenae infinitas penes durationem dumtaxat convenire potest. En igitur ratio, quam s. Thomas ex praedicto capite proponit: « Habet quodlibet peccatum contra Deum commissum quamdam infinitatem ex parte Dei, contra quem committitur. Manifestum est enim quod quanto maior persona est, contra quam peccatur, tanto peccatum est gravius; sicut qui dat alapam militi, gravius reputatur, quam si daret rustico, et adhuc multo gravius, si Principi, vel Regi. Et sic, cum Deus sit infinite magnus, offensa contra Ipsum commissa est quodammodo infinita; unde et aliqualiter poena infinita ei debetur. Non autem potest esse poena infinita intensive, quia nihil creatum infinitum esse potest. Unde relinquitur, quod peccato mortali debeatur poena infinita duratione[3] ».

543. His omnibus tamquam cumulus accedit, quod, nedum Haebraei, et Christiani, verum etiam non pauci inter paganos Philosophos, et populos in aeternum improbos cruciari iampridem retinuerunt[4], id quod fieri minime potuisset, nisi dogma illud maxime rationi consentaneum perspexissent.

---

1) *De Incarn.*, dispp. 1, apud Patuzzi, *Op. cit.*, c. 25, p. 321.

2) *In lib. III Sent.*, Dist. XX, q. I, a. 2 *sol.*

3) *Opusc.* III, c. 183. Cf *In lib. IV Sent.*, Dist. XLVI, q. I, a. 3 *sol.* Circa aeternitatem poenarum cf etiam p. Rozaven S. I. in *L'Eglise catholique justifiée*, p. 68 sqq, Lyon 1822; P. Passaglia, *De aeternitate poenarum, deque igne inferni*, Romae 1855, nec non Ephem. *La Scienza e la Fede*, vol. XLVIII, p. 9 30, 89-105, et 169-196, Napoli 1863.

4) Cf Patuzzi, *Op. cit.*, lib. III, c. 1, p. 283 sqq; Martin, *Op. cit.*, p. I, c. 9, p. 137, et p. II, c. 6, p. 292, ed. cit.; Tiedeman, *De Deo Platonis*,

ARTICVLVS QVINTVS

Argumentorum vis pro animae immortalitate amplius confirmatur

544. Argumentorum, quibus animam humanam natura sua immortalem esse ostendimus, duo sunt genera, *metaphysica* nempe, et *moralia*. Prioris generis dicuntur illa, quae ex ipsius animae essentia, posterioris vero, quae ex moralibus quibusdam principiis derivantur. Haec suadent tantum, ea tamen vi, eoque pondere, ut, *si non protervum*, *et repugnantem*, quemadmodum egregie observat Melchior Canus, vincant, certe *docilem hominem*, *et ad disciplinae leges bene informatum*, illa rem demonstrant. Quapropter, ut cum eodem Theologo loquamur, *erroneum est adstruere animae immortalitatem naturali ratione demonstrari non posse; periculosum vero, et temerarium affirmare, nullum adhuc inventum esse argumentum, quod animae immortalitatem vere demonstret* [1]. Qua in re nonnihil in primis dicamus oportet de sententia Scoti, docentis argumenta, quae s. Thomas pro animae immortalitate adhibet, demonstrationis vim haud assequi [2].

545. Iam Doctor subtilis duobus illis argumentis praecipue obsistit, quorum unum ab animae subsistentia sumitur, alterum ex eo, quod ipsa appetit semper esse. Quod attinet ad primum, ipse consequentiam illam, qua anima, quia operationem exercet per se quin ab organo corporeo pendeat, per se immortalis esse infertur, improbandam esse censet; nam operationes intellectrices, etsi absque organo corporeo exerantur, tamen in corpore aliqua ratione recipiuntur, non enim anima, sed homo est, qui res intelligit [3].

546. At huius difficultatis solutio facillime his paucis explicatur. Revera 1° eo quod operationes intellectrices sine organo corporeo fiunt, infertur non quidem animam humanam esse subsistentem secundum rationem *suppositi*, sed secundum rationem *formae*; id quod optimo iure colligitur; siculi enim anima sine corpore operari, ita e-

p. 145, Amstelodami 1830. « Qui insanabilia peccaverunt, aiebat Plato, multis, et iniustis caedibus patrandis, hi in Tartarum coniiciuntur, ex quo numquam liberantur »; *Phaed.* 107, E. III. Cf Wittenb., *De Anim. immort.*, *Op.* II, p. 594.

1) *De locis Theolog.*, lib. XII, c. 14.

2) Cf p. 288.

3) *In lib. IV Sent.*, loc. cit.

tiam sine corpore existere potest [1]. 2° Operatio intellectiva homini, sive toti coniuncto tribuitur, non quia aliqua ratione in corpore recipitur, sed « in quantum anima, quae est pars eius formalis, habet operationem propriam, sicut operatio cuiuslibet partis attribuitur toti, homo enim videt oculo, ambulat pede, et similiter intelligit per animam [2] ». Quod profecto ipse Scotus, dummodo secum consentire velit, inficiari haud potest. Docet enim in nobis esse operationem quamdam, quae omnem operationem sensibilem transcendit [3]. At hoc asserens, etiam illud fateri cogitur, intellectionem non ita ab homine elici, ut in corpore recipiatur; siquidem operatio, quae in corpore recipitur, aeque ac ea, quae per corporeum organum exercetur, cum determinata esse debeat, genus sensilium operationum transcendere non valet. 3° Iam si intelligendi operatio corporeum organum respuit, et in sola anima recipitur, etsi toti coniuncto tribuatur, animam per se operari, ac per se subsistere recte, ac merito, secundum ipsum Scotum, arguitur; ut enim ipse ait, « ex hoc quod operatio aliqua est sic immaterialis, quod recipitur in sola anima, et non in composito ex anima, et corpore, ut proximo receptivo, infertur bene, ergo anima est separabilis a corpore [4] ».

547. Quod spectat ad alterum argumentum, opinatur Scotus medium, quo animae immortalitas infertur, apposite non adhiberi. Etenim desiderium naturale, quo semper esse appetimus, aut nostrae naturae inclinationem tantummodo significat, aut quemdam actum elicitum, qui cognitionem intellectricem consequitur. Iam si primum, illud, quod controversum est, pro certo sumitur, nempe animam naturali ad *semper esse* potentia gaudere. Sin alterum, assumendum est cognitionem, qua *esse semper* apprehendimus, veritati consentaneam esse, et quoniam id evidens ex se non est, conclusio ex aliquo, quod et ipsum probatione indiget, colligitur.

548. At vero obiectio ista vim argumenti, quod Aquinas concinnavit, nequaquam infringit. Etenim in primis ex eisdem, quibus illud argumentum enunciatur, verbis planum fit appetitum, de quo s. Doctor loquitur, cum ille sit, qui ad res cognitione pollentes pertinet [5], non meram naturalem inclinationem ad aliquid praeseferre, sed actum elicitum, quo *esse* naturaliter appetimus. Neque dubitandum est, quin actu elicito aliquid naturaliter appeti possit, nam naturalis « inclina-

---

[1]) Vid. Ioann. a s. Thoma, *Cursus philosophicus* etc., Pars III, q. IX, a. 2, p. 852, ed. cit.

[2]) *Qq. dispp.*, q. un., *De Sp. cr.*, a. 2 ad 2.

[3]) *Loc. cit.* — [4]) *Quodlib.* IX.

[5]) Cf p. 295.

tio diversimode invenitur in diversis naturis, in unaquaque secundum modum eius; unde in natura intellectuali invenitur inclinatio naturalis secundum voluntatem; in natura autem sensitiva secundum appetitum sensitivum; in natura vero carente cognitione secundum solum ordinem naturae in aliquid [1] ». Deinde argumentationem Aquinatis ex eo, quod minus notum nobis est, proficisci omnino negamus. Re quidem vera, distinguendum est *esse* absolute acceptum ab *esse semper*. Illud quidem quamcumque durationem sine ulla determinatione significat; istud autem, dumtaxat durationem sempiternam. Iam s. Thomas eo quod *esse* absolute spectatum appetimus, infert a nobis appeti *esse semper*; et quoniam appetitionem, qua *esse* absolute spectatum appetimus, rectam esse per se notum est, argumentationis medium, quod et ipsum probatione indiget, ab eo adhiberi falso obiicitur [2].

549. Item, momenta illa rationis, quibus animam humanam extrinsecus immortalem esse ostendimus, plane, et aperte id evincunt. Etenim certa ratio nobis suadet, Deum non posse ea velle, quae cum bonitate, iustitia, providentia, aliisque suis attributis pugnant. Iam animae cum corpore interitum cum modo enumeratis attributis pugnare argumentis naturalibus ostendimus ea certitudine pollentibus quae in huiusmodi rebus desiderari potest.

550. Neque opus est quidpiam aliud adversus sententiam Cousinii [3] adiungere. Si enim animam corpori superstitem esse certis argumentis probatur, consequenter et illud certo cognoscitur, eam facultatum suarum usu potiri, ac proinde praemii, et poenae capacem esse. « Intelligere est maxima, et propria operatio animae. Si igitur intelligere non convenit animae sine corpore, nulla alia operatio ipsius conveniet ei. Sed si non conveniet ei aliqua operatio sine corpore, impossibile est animam separatam esse. Ponimus autem animam separatam. Ergo necesse est ponere eam intelligere [4] ». Quin idem de actionibus, quae ad voluntatem pertinent, dicendum sit, nulli dubium est.

551. Audiendi autem non sunt Stewartius, et Galluppius, qui argumenta pro animae immortalitate non nisi simul collecta vim cer-

---

[1]) I, q. LX, a. 1 c. Cf opus nostrum, *I principali sistemi della Filosofia sul Criterio*, vol. I, c. 3, § 8, p. 424, et § 9, p. 465, Napoli 1858.

[2]) Cf Caietanus *In 1 P.*, q. LXXV, a. 6, et Capreolus, *In lib. Sent. amplissimae quaestiones pro tutela doctrinae s. Thomae*, lib. IV, Dist. XLIII, q. II, p. 321 sqq, Venetiis 1589.

[3]) Vid. p. 289.

[4]) *Qq. dispp.*, q. un., *De anim.*, a. 15 *sed contra*.

titudinis assequi docent [1]. Haec opinatio in logicae regulas peccare nobis videtur. Nam rationes, quae ad quampiam propositionem adstruendam adducuntur, sunt veluti praemissae, et ipsa propositio est conclusio, quae ex praemissis deducitur. Iam ex logica didicimus non posse in conclusione esse quidquam, quod praemissis non continetur. Ergo plures rationes probabiles veritatem certam parere non valent [2]. Hinc patet melius sibi constitisse Scotum, qui, cum rationes, quae pro animae immortalitate afferri solent, probabiles, non certas esse putasset, hanc veritatem ex revelantis Dei auctoritate dumtaxat certam fieri posse docuit.

552. Denique, quantum absurda, et abnormis sit sententia Pompanatii, aliorumque opinantium rationem clamare animam esse mortalem, Fidem vero docere eam esse immortalem, ex illa argumentatione conficitur, qua numquam fieri posse demonstravimus, ut decreta recte adhibitae rationis cum dogmatis Fidei adversentur [3]. Hinc Patres V^{ae} Lateranensis Synodi hoc sanxerunt: « Cum verum vero minime contradicat, omnem assertionem veritati illuminatae Fidei contrariam, omnino falsam esse definimus, et ut aliter dogmatizare non liceat, districtius inhibemus: omnesque huiusmodi erroris assertioribus inhaerentes, veluti damnatissimas haereses seminantes, per omnia, ut detestabiles, et abominabiles haereticos et infideles, Catholicam fidem labefactantes, vitandos et puniendos fore decernimus [4] ».

553. Inter recentes hanc rem luculenter Leibnitius declaravit. Cl. hic vir animadvertit veritatum alias esse *aeternas*, eas scilicet, quae ad logicam, metaphysicam et geometriam pertinent; alias *positivas*, nempe quae ad leges, quas naturae indere Deo placuit, referuntur; aeternas absolutam necessitatem habere, sive logicam, sive metaphysicam, sive geometricam; positivas autem necessitatem physicam, hoc est eam, quae ordini rerum a Deo statuto convenit. Iam vero liquet, quamquam Deus non sine ratione rebus creatis hunc ordinem adhibuerit, posse tamen illas ab ipsius ordinis legibus exsolve-

1) Vid. p. 290.

2) Cf quae hac de re ostendimus in vol. I, *Criteriol.*, c. un. art. 1, p. 541, 542. Iis, quae ibi protulimus, adde, quod, adnotante d'Alembert, si certitudo ex gradibus probabilitatis constaret, dicendum foret, eum, qui certus est se quincentas libellas lucraturum in eodem statu versari, ac eum, quem probabile ex dimidia parte est lucraturum mille; *Opuscules mathématiques*, t. IV, p. 83, et 284, Paris 1761-1768.

3) Vid. *Criteriol.* cit. art. 7, p. 619-620.

4) *Collect. Conc.*, ed. cit., t. XIX, col. 838.

re, quoties id superioris ordinis potiores rationes expostulant, proindeque posse aliquid efficere, quod physicae necessitati repugnat, quodque miraculum vocatur. At, cum veritates aeternae omnem plane exceptionem excludant, consentaneum est, nihil Deum efficere posse, quod ipsis contradicat; alioqui contradicentia simul essent vera, nihilque idcirco, quod necessitatem absolutam destruit. Hinc nihil potest Revelatione contineri, quod cum rationis necessariis, et aeternis decretis pugnet; et « omne id, quod adversus rationem profertur, nonnisi contra rationem nomen hoc mentitam, corruptam, et falsa veri specie delusam valet ». Itaque concludit Leibnitius « nec veritates, nec demonstrativae philosophorum consequentiae Revelationi possunt esse contrariae [1] ».

ARTICVLVS SEXTVS

De Metempsychosi

554. *Metempsychosis*, sive *transanimationis* nominè illa theoria venit, qua, ut Diodorus Siculus inquit, *animae* μεταβολή [2], hoc est, ab uno in aliud corpus transmigratio adstruitur, unde etiam *transcorporatio* nominatur; et quia in priori corpore vivere desinit anima, et in alio, quod de novo sumit, vitam auspicatur, *palingenesia*, hoc est, *reviviscentia*, vel *regeneratio* appellari quoque solet. Ea autem, quemadmodum innuimus [3], cum theoria de animarum praeexistentia colligatur; hinc s. Thomas ait: « Omnes, qui posuerunt animas extra corpora creari, posuerunt transcorporationem animarum, ut sic exuta a corpore, uno alteri corpori uniretur, sicut homo exutus uno vestimento induit alterum [4] ».

555. Iam Metempsychosis apud Aegyptios, aliosque Orientis populos doctrina vulgaris fuit [5], ab eisque ad philosophos graecos Py-

[1]) *Discours de la conform.* etc., § 2, 3, 4, p. 480, ed. cit.

[2]) *Biblioth. histor.*, lib. I, p. 110, ed. Wessel. Verbum, quo saepe utitur, est μεθίστημι, quod significat *transfero, traduco*; vid. prae aliis p. 96 loc.cit.

[3]) Pag. 266.

[4]) *Qq. dispp.*, *De Pot.*, q. III, a. 10 c. Ab hoc errore tamen Origenem vindicat Huetius, *Origenian.* lib. II, q. VI, § 19, p. 102 sqq, inter Origenis *Commentaria in Sacras Scripturas*, Rothomagi 1668. Vid. Guerike, *De Scholae Alexandrinae catechetica*, c. III, p. 281, Halis Sax. 1825.

[5]) Vid. Wallon, *Qualis fuerit ante Christum de animae immortalitate doctrina*, Paris 1837, necnon *Dictionnaire des sciences philosophiq.*, art. *Indiens, Egyptiens, Chaldéens, et Perses.* An Pharisaei animarum transmigrationem tenuerint, vid. Guilielm. Irhovius, *De Palingenesia veterum*, lib II, c. XI, p. 364 401. Amstelodami 1733.

thagoram, Empedoclem, Platonem fluxit. De Platonicis haec s. Augustinus enarrat: « Quaesitum est ab eis, quid postea cum fuerit homo mortuus, quid erit. Et hic contriverunt ingenia sua; et laboraverunt, quantum potuerunt, reddere hominibus rationem, vel sibi, vel aliis; et dixerunt, animas hominum male viventium immundas pessimis moribus, cum exierint de corporibus, rursus continuo revolvi ad alia corpora, et poenas hic luere, quas videmus: eas vero animas, quae bene vixerunt, cum exierint de corporibus, ire ad superna caelorum, requiescere ibi in stellis et luminibus istis conspicuis, vel quibuscumque coelestibus abditisque secretis, oblivisci omnium praeteritorum malorum, et rursus delectari redire ad corpora, et venire iterum ad ista patienda [1] ». Transmigrationem hanc animarum in corpora etiam brutorum fieri Plato, aeque ac Pythagoras [2], sensit, « eos quidem, ut narrat Theodoretus, qui amari, et fraudulenti fuerint in serpentes, rapaces vero in lupos, audaces autem in leones, in vulpes fraudulentos [3] ». Empedocles autem, ultra, quam Pythagoras, progressus animarum humanarum transitum non tantum in corpora humana, et bruta, sed et in stirpes asseruisse dicitur [4].

556. Post veteres illos haec sententia paucos habuit sectatores, ita ut pene emoreretur [5]. Verum hac nostra aetate a Petro Leroux, ceterisque continui progressus assertoribus, qui, ut iam diximus [6], singulis hominibus non finiendam in formas infinite varias transitio-

---

1) *Serm.* CCXL, c. IV, n. 4. Vid. Laert., lib. III, segm. 67.

2) Inde a Pythagoreis fertur prohibita animalium caedes, carnisque usus, ne forte corpora, quae incolebant animae parentum, aut fratrum, aut eorum, qui aliquo foedere nobis fuerant iuncti, manducarentur. Cf vol. II, *Cosmol.*, c. IV, art. I, p.353. Hinc Ovidius Pythagoram ita loquentem inducit: « Ergo ne pietas sit victa cupidine ventris; Parcite (vaticinor) cognatas caede nefanda. Exturbare animas, nec sanguine sanguis alatur »; *Metam.*, lib. XV, Fab. III. In eo tamen Platonem a Pythagora discedere testatur Paganinus Gaudentius, quod iste, secus ac ille, « negabat, aut nesciebat se conferre in coelum animas, aut ad orcum detrudi »; *De transm. Pyth. exercitatio altera*, c. I, Pisis 1641.

3) *Haereticarum fabularum* lib. V, c. 9, *Opp.* t. IV, p. 273, Lutetiae Parisiorum 1642. Et *ibid.*, c. 20, p. 297, « Hanc fabulam, ait, nescio quo pacto secutus est Plato ». Cf sanctus Damascenus, *De haeresibus*, n. 6, p. 78, *Opp.*, ed. cit.

4) Laert., lib. VIII, segm. 77.

5) A Manichaeis (vid. s. Augustinus, *De Gen. ad litt.*, lib. VII, c. XI, n.17), et a Carpocrate (vid. Theodoret., *ibid.*, c. 20, p. 297), metempsychosis commentum assertum fuit.

6) Pag. 288.

num seriem praescribunt, ad vitam revocata est [1]. Eis nuperrime adstipulati sunt Remy [2], Reynaud [3], et Andr. Pezzani [4].

557. Longa oratione nobis opus non est, ut hoc erroris portentum confodiamus;siquidem adeo absurdum est,ut, quemadmodum scribit s. Augustinus, « de hoc ludibrio quorumdam philosophorum etiam eorum posteri erubuerint, nec eos hoc sensisse, sed non recte intellectos esse dixerint [5] ».

558. Atque in primis fieri nequit, ut unius hominis anima de suo in aliud corpus commigret. Etenim 1° animarum numerica differentia ex ordine ad diversa corpora, quorum sunt formae, inspicienda est [6]; quapropter, si corpora sunt numero diversa, necesse est, ut animae sint numero diversae. Atqui, si animae sunt numero diversae, prout sunt diversa corpora, fieri nequit, ut una, eademque anima, quae aliquod corpus informat, in aliud corpus commigret. Ergo [7].

559. 2° Si una anima diversa corpora generata informaret, idem numero homo per novam generationem iterum existeret, sive, secundum Platonem, homo non nisi anima corpore induta esse dicatur, sive anima tamquam substantialis forma corporis agnoscatur, sicut enim *esse*, ita et unitas formam rei consequitur; et ideo illa, quorum forma est numero una, sunt idem numero. Atqui fieri nequit, ut per novam generationem idem numero iterum existat homo; nam « cum generatio, et corruptio sit motus in substantiam, in his,quae generantur,et corrumpuntur, non manet substantia eadem, sicut manet in his, quae secundum locum moventur [8] ». Vnde, aiente s. Bonaventura, « generari dicit innovationem [9] ». Ergo ab-

---

1) Inter eos Michelet in libro *Le peuple* eo impudentiae devenit, ut ob hanc animarum transmigrationem inter bruta, et homines quamdam cognationem agnoverit, et bruta *fratres* saepe appellaverit. In haec scilicet portenta abit philosophia, cum revelatae Religionis aut ignara, aut inimica est!

2) *De la vie et de la mort*, p. 418 sqq, Paris 1847.

3) *Terre et Ciel*, Paris 1854.

4) *La pluralité des existences de l'ame*, lib.IV,c.I, p.386 sqq, Paris 1865.

5) *De Gen. ad litt.*, lib. VII, c. 9. Cf Nemesius, *De nat. hom.*, c. 2, p.30, ed. cit. Hinc nonnulli eruditi (de his vid. Hirovius, *Op. cit.*, passim) Pythagoreos per allegoriam locutos fuisse arbitrantur, adeo ut hoc emblemate uterentur, ut quibus ob virtutes, et vitia similes evadant homines, significarent.

6) Cf p. 236 « Ex corpore recipit (*anima*) esse individuatum; quod quia non dependet a corpore, remanet individuatio, etiam destructo corpore »; *In lib. II Sent.*, Dist. III, q. I, a. 4 ad 1.

7) *Contr. Gent.*, lib. II, c. 83. — 8) Ibid.

9) *In lib. IV Sent.*, Dist. XI, p. I, a. 1, q. 6 *resol.*

surdum est animam, quae hoc corpus informat, in aliud corpus commigrare [1].

560. 3° Anima cum corpore coniungitur tamquam forma cum materia. Atqui « formas oportet esse propriis materiis proportionatas; cum se habeant ad invicem sicut potentia, et actus; proprius autem actus propriae materiae respondet. Non ergo una anima pluribus corporibus unitur [2] ». Eadem illatio derivat ex eorum sententia, qui animam non velut formam corporis, sed tantum velut illud moventem agnoscunt; nam, cum virtus motoris oporteat esse *suo mobili proportionata*, *non enim quaecumque virtus movet quodcumque mobile*, oportet secundum diversitatem corporum esse diversitatem animarum [3].

561. Quod vero de animarum in corpora bruta, vel cuiuscumque alterius speciei transmigratione veteres, *genus humanum*, ut s. Gregorius Nyssenus inquit, *iniuria afficientes* [4], commenti sunt, putidam fabellam sapit, quam mirum sane est hac nostra aetate in scenam iterum prodiisse. Atque in primis, belluae specie ab hominibus discriminantur; cum autem rerum species immotae sint, fieri profecto nequit, ut animae humanae in animas belluinas transmutentur. Apposite idem Nyssenus: « Qui ad diversas naturas animas transmigrare faciunt, naturae proprietates mihi confundere videntur, omniaque inter se permiscere atque conturbare, id, quod rationis est particeps, et quod expers rationis, quod sensu est praeditum, et quod caret sensu ; siquidem haec invicem aliud in alio sint, nec ulla quadam naturae serie alterum ab altero immutabiliter seiuncta fuerint: nam dicere eamdem animam nunc quidem et ratione praeditam et intelligentem per talem corporis amictum fieri, rursus autem cum serpentibus in speluncis delitescere, aut cum avibus congregari . . . , nihil est aliud, quam idem putare omnia, et unam in rebus naturam, in confusa quadam et indiscreta communitate cum se ipsa permixtam, nulla proprietate alterum ab altero secernente [5] ».

562. Praeterea, si animae humanae ad corpora brutorum informanda transirent, operationes horum proprias exercerent, ac proinde finis, ob quem anima ad huiusmodi corpora deprimi dicitur, ut

[1]) Fallitur itaque Lockius, cum *nullam absurditatem esse* asserit *in rerum natura fundatam in eo, quod spiritus humanus potest in diversis temporibus esse unitus diversis corporibus*; *Op. cit.*, c. 27, § 15. Cf Ploucquet, *Commentationes Philosophicae selectiores*, Disp. VI, p. 91, et 92, Traiecti ad Rhenum 1781.

[2]) *Contr. Gent.*, loc. cit. — [3]) *Ibid.*

[4]) *De Anim. et Resurr.*, p. 103, ed. cit. — [5]) *Ibid.*, p. 105.

nempe scelerum poenam luat, et beatitudinem assequi possit, inanis foret; nam si animae sint formae brutorum, poenarum capaces non sunt, neque mereri possunt, ut ad vitam meliorem revertantur. Hinc aiebat Nemesius: « Quod si est, supervacanee anima, rationis compos, iumentis, et feris iniecta sit, cum numquam in iis suum munus possit edere [1]».

563. Neque illud praetermittere lubet, quod sententia illa ipsi metempsychosi adversatur, non enim eadem anima, quae antea corpus humanum informabat, sed anima diversae naturae corpus belluinum informaret. « Si demutationem capit, ita arguebat Tertullianus, amittens quod fuerit, non erit quae fuit; et si quae fuit non erit, soluta est metemsomatosis, non adscribenda scilicet ei animae, quae si demutatur, non erit. Illius enim metemsomatosis dicitur, quaecumque eam in suo statu permanendo pateretur [2]».

564. Denique opinionem illam, qua animae iustorum, *ad coelum evolantes, diu esse in requie*, et postea *rursus delectari corporibus, et de summis coelis post tantam iustitiam ad ista mala facere ruinam* [3], perhibentur, pluribus irridet s. Augustinus, e quibus hoc unum proferimus: « Rogo te, sciunt se istae animae in coelo, passuras esse rursus huius vitae miserias, an nesciunt? Elige quod vo-

---

[1]) *Op. cit.*, c. II, p. 80, ed. cit.

[2]) *De Anim.*, c. 15. Varia argumenta, quibus Tertullianus poeticum hoc mendacium aggressus fuit, collegit A. de Margerie, *De Q. S. F. Tertulliano*, *Opusc. phil.*, c. 4, p. 85 sqq, Aureliae 1855. Neque argumentum aliquod pro metempsychosi ex historia Nabuchodonosori (Dan., c. IV) urgeri potest. Nam rex ille vere mansit homo, atque conversus est in bestiam, 1° quia, ut ait s. Thomas (*De Regim. Principum*, lib. II, c. 16), secundum vitiosam suam imaginationem in bestiam conversus sibi videbatur; 2° quia cordis, et corporis eius temperamentum ita efferatum est, ut esset simile ferae bestiae, quantum fieri potuit, citra humanitatis, sive naturae humanae amissionem; 3° quia rationis usu privatus et mente captus, tantum utebatur phantasia, eaque ferina. Vid. A Lapide in *h. l.*, t. VI, p. 1400-1402, ed. cit. Illud etiam advertendum, metempsychosim, etsi, ut sanctus Nyssenus ait, *ex parte quadam resurrectionis dogma attingat*, nam « quod dicunt (*eius propugnatores*) animam rursus aliquibus infundi corporibus post suam ab his separationem, non admodum discrepat ab eo, quod a nobis speratur, fore, ut reviviscamus »; tamen Fidei contradicere; siquidem « nos dicimus idem rursus cum eadem anima coniungi corpus, ex iisdem elementis concinnatum; illi autem in alia quaedam corpora, tam ratione praedita, quam rationis expertia, et non sentientia, animam transire existimat »; *Op. cit.*, p. 103. Hinc s. Thomas statuit dogma metempsychosis esse « secundum Fidem haereticum, quae animam in resurrectione idem corpus resumere praedicat, quod deposuit »; *Contr. Gent.*, lib. II, c. 44, n. 6.

[3]) Cf p. 322.

lueris. Si sciunt se passuras esse tantas miserias,quomodo sunt beatae, miserias suas futuras cogitantes? quomodo sunt beatae, ubi sunt sine securitate? Sed video, quid eligas: dicturus es, Nesciunt. Laudas ergo ibi ignorantiam, quam me nunc habere non sinis, docendo me in terra, quod me nesciturum dicis in coelo. Nesciunt, inquis. Si nesciunt, et non se putant esse passuras, errando sunt beatae. Quod enim passurae erant, putant se non passuras: quod falsum putare, quid est aliud, quam errare? Erunt ergo errore felices, erunt beatae; non aeternitate, sed falsitate [1]».

ARTICVLVS SEPTIMVS

Hodiernorum Pantheistarum palingenesia refellitur

565. Hodierni germani Pantheistae, ut diximus, immortalitatem animae per palingenesiam, quam Plotinus magna ex parte a Stoicis accepit, explicant, animamque ex eo immortalem esse docent, quod, post corruptionem corporis, in Divina substantia, sive, ut aiunt, *Absoluto*, absorbetur [2]. Iam, omissis pantheismi, cuius haec *palingenesia* propago est [3], vitiis,illud unum demonstrandum suscipimus, tantum abesse, ut palingenesia ullam animae humanae perfectionem, quemadmodum eius fautores contendunt,arguat, ut maximam illius imperfectionem complectatur.

566. Et sane, nulla perfectio intelligi potest sine notione alicuius subiecti, et sine notione alicuius termini, quia necesse est esse aliquid, quod perficitur, quodque subiectum perfectionis est, et a-

[1]) *Serm.* CCXLI, c. 5, n. 5, ubi sanctus Doctor argumentationes suas his claudit verbis: « Abiiciamus haec, et vel rideamus, quia falsa sunt, vel doleamus, quia magna existimantur. Sunt ista, Fratres mei, magna magnorum deliramenta Doctorum »; n. 6.

[2]) Cf p. 287-288.

[3]) Hegelianorum huius opinionis ex pantheismi placitis originem his verbis consequitur Baumgarten-Crusius: « Nempe qui has pantheismi formas amplexi sunt, in quibus Hegeliana etiam doctrina subsistit, singulas mentes opinati sunt non suas sibi esse et perpetuas, sed, prout illi de rebus divinis sentirent vel gravius vel tenuius, aut animos quoque, sicut reliquas res singulas, communi fato subesse, ut aeternis vicissitudinibus usuve infinito existant intereantque, aut ita natos esse animos ut in universam Dei conscientiam singuli abeant. Neque ipse Hegelius aliter pronunciavit: ususque est iisdem prorsus et argumentis et verborum effugiis, quae his in rebus semper adhibita fuerunt ab iis, qui communi sententiae de immortalitate adversati sunt »; *Opusc. Theol.*, *De phil. Hegel. usu in re theologica*, p. 24, Ienae 1836.

liquid, quod perficit subiectum, quodque est terminus, ad cuius assecutionem subiectum spectat. Hinc manifestum fit 1° subiectum, quod perficitur, aliud esse oportere, ac obiectum, quod subiectum perficit; 2° subiectum, quod iam perfectum est, unum, idemque esse oportere cum subiecto, quod ad terminum, tamquam perfectionis suae causam, spectat. Iamvero, palingenesia, per quam spiritum humanum ad perfectionis suae culmen pervenire Plotiniani commenti sunt, utrumque excludit. Etenim, si spiritus per palingenesiam ex eo perficitur; quod in Absolutum transmutatur, omnis distinctio inter ipsum, et Absolutum evanescit, ipseque, simul ac perficitur, aliud, ac ante perfectionem erat, subiectum evadit. Ergo intelligi non potest, quomodo spiritus humanus per palingenesiam ullam perfectionem assequatur.

567. Praeterea, si spiritus palingenesiae subiiceretur, per illam non solum nullam perfectionem, sed imperfectionem omnium maximam assequeretur. Etenim, si spiritus per palingenesiam in aliud subiectum transmutaretur, ipse naturam suam cum natura alterius subiecti commutaret. At vero spiritus aut est aliquid diversum ab Absoluto, puta aliqua particula ab Absoluto divulsa, et discerpta, ut Stoicis asserere placuit, aut ipsummet Absolutum, quod sub aliquo modo se evolvit, vel sub aliqua forma se manifestat, quemadmodum plerique hodierni Pantheistae obganniunt. Si prima opinio propugnetur, dicendum est naturam spiritus humani per palingenesiam in naturam Absoluti transmutari; siquidem natura particulae ab Absoluto avulsae finita est, natura autem Absoluti est infinita. Iam, quandoquidem spiritus humanus naturam Absoluti induere nequit, nisi naturam suam exuat, propriam autem naturam exuere idem est, ac destrui, consequitur spiritum humanum per palingenesiam, prout a Stoicis accepta fuit, omnino destrui. At destructio naturae est maxima imperfectio. Nam cum omnis perfectio et aliquod ens sit, et alicui enti inhaereat, omnis imperfectio in alicuius *esse* negatione consistere debet. Atqui destructio naturae negationem totius *esse* eius significat. Ergo destructio naturae est imperfectio omnium maxima, quae in re excogitari potest. Quocirca, si spiritus humanus esset aliquid ab Absoluto diversum eo modo, quo Stoici opinabantur, ipse per palingenesiam sui maximam imperfectionem pateretur.

568. Sin spiritus humanus ipsum Absolutum esse dicatur, non aliter intelligi quit ipsum transmutari, quam si in nihilum absolutum redigi existimetur; siquidem, cum Absolutum omne *esse* complectatur, ei non aliud, nisi nihilum absolutum, quod omne *esse* excludit, opponi potest. Hinc, si spiritus humanus est Absolutum,

necesse est, ut per palingenesiam seipsum destruat, atque idcirco, nedum seipsum perficiat, omnem perfectionem sibi adimat. Accedit, quod si Absolutum seipsum destrueret, oporteret terminum actionis Absoluti esse destructionem ipsius Absoluti. Atqui hoc valde abnorme est; nam, cum terminus sine actione existere nequeat, atque actio sine subiecto, quod eius principium est, et in quo inhaeret, concipi nequeat, Absolutum, si seipsum destrueret, existere, et non existere oporteret.

569. Porro ex his, quae ostendimus, immortalitatem animae, secundum illorum Philosophorum sententiam, prorsus evanescere intelligitur. Etenim, cum animae proprium *esse* sit *subsistere*, atque ea *subsistere* dicantur, quae *non in alio, sed in se* existunt [1], animam in Absoluto absorberi idem est ac eam proprium *esse* amittere, seu mortem subire.

570. Atque hic Philosophi Catholici valde interest adnotare falsum omnino esse id, quod Rationalistae pertendunt, scilicet ea, quae Auctor librorum Areopagiticorum tradidit, cum Plotiniana palingenesia esse cognata, cum et ipse mentem humanam ad simplificationem pervenire, et in caliginem divinae lucis absorberi docuerit. Etenim Dionysius, vel, si mavis, Pseu-Dionysius non aliud *simplificationis* nomine, nisi animae assimilationem cum Deo significavit; namque anima, quo magis per diversos vitae illuminativos gradus a rebus sensilibus se avocat, ut ad Deum se convertat, Eique unice adhaereat, eo magis ad infinitam simplicitatem Dei accedit: « Quia, ait Areopagita, et omnis a Patre motae illustrationis emanatio, in nos benefice exundans, denuo ceu unica vis ad supera nos revocando simplificat, et convertit ad congregantis Patris unitatem, et ad deificam simplicitatem [2] ». Vnde simplificatio reapse est « simplicis perfectionis Eius, qui summe simplex est, divina participatio [3] ».

---

1) I, q. XXIX, a. 2 c.

2) *De Coel. Hier.*, c. I, § 1. Operae pretium est audire B. Albertum M, qui hunc locum egregie explicuit: « Et dicitur virtus unifica, quasi unum faciens: quia participatione spiritualis emanationis magis summo uni appropinquantes, in maiorem unitatem redigimur . . . Et dicta processio *convertit nos ad unitatem, et deificam simplicitatem congregantis Patris*, ducens in Ipsum ut in finem, et exemplar. Et dicitur congregantis Patris: quia in Ipso congregamur secundum intellectum, et affectum: recedendo enim ab Ipso, dispergimur: et qui per spiritualia dona, quibus in Divinam simplicitatem, prout possibile est, reducimur, et participes deorum efficimur »; *In lib. de Coel. Hier.*, c. I, *Opp.* t. XIII, p. 6, col. 2, ed. P. Jammy, Lugduni 1651.

3) Ibid., § 2.

Certe, si Dionysius voce *simplificationis* significasset *identificationem*, dicere non potuisset Deum homines, qui ad Eum convertuntur, ad illam simplicitatem, cuius unusquisque capax est, reducere; secus enim *simplificatio* una, eademque omnium, scilicet absoluta, non vero cuiusque capacitati accommodata, nempe relativa, foret. En eius verba: « et ad se, ut fas est, attendentes, pro cuiusque capacitate, simplificativa sua unione, surrigit, unificatque [1] ».

571. Nec dici potest animam, secundum Dionysium, per unionem sui cum Deo destrui, seu *personalitatem*, ut aiunt, amittere, eo quod Dionysius illam in caliginem Divinae lucis *absorberi* docuit. Etenim, cum cognitio, et dilectio Dei animam perficiant, tantum abest, ut anima a Deo absorpta destruatur, ut potius, quoad eius fieri potest, perficiatur. « Ad quartum dicendum, scribit, quod absorptum quod transmutatur a natura sua, insensibile efficitur, et non delectatur; sed id, quod a sua perfectione absorbetur, absorptum perficitur, delectatur plenissime [2] ».

572. Sed iam de Anthropologia satis. In breve compendium totam eam redigit sanctus Damascenus, inquiens: «Iam vero anima est vivens, simplex, et incorporea substantia, corporis oculorum suapte natura sensum fugiens, immortalis, rationis et intelligentiae particeps, organis instructo utens corpore, cui vitam, incrementum, sen-

---

[1]) *De Myst. Theol.*, c. I, § 3.

[2]) *Ibid.* Vt haec res planior fiat, iuvat exscribere verba eiusdem Alberti M. in locum, in quo Dionysius animam in *ecstasi* personalitate sua destitui clarius, quam alibi, asserere videtur. Locus secundum antiquam versionem, quam Beatus Doctor secutus est, ita se habet: « non palpabili omnino, et invisibili fit omnis existens eius, qui est super omnia, et nullius, neque sui ipsius, neque alterius omnino, aut ignoto vacatione omnis cognitionis secundum melius unitus, et eo quod nihil cognoscit super mentem cognoscens » (*De Myst. Theol.*, c. I, § 3). En brevem, sed luculentam expositionem Alberti M. . . « et dicit, *non palpabili, et invisibili*, quia id, quod sic invenit, neque sensibile est, neque intelligibile per comprehensionem: ipse, dico, sic fit, *existens omnis*, id est, totus, *eius qui est super omnia*, scilicet Dei, per omnimodam conversionem ad ipsum, *et nullius* praeter Deum existens, *neque suipsius, neque alterius*; quia ad nihil praeter Deum convertitur: autem (*sic*), id est, sed *unitus secundum melius*, id est, secundum meliorem modum suae unitionis, *omnino ignoto* scilicet Deo, *vacatione omnis cognitionis* naturalis, quia ad alia non convertitur naturaliter cognita, sed ad solum Deum, qui nulla cognitione naturali cognoscitur, et sic vacant naturales cognitiones: *et eo quod*, idest, in quantum *nihil cognoscit*, cum naturali cognitione *super mentem cognoscens*, id est super naturam suae mentis lumine divino desuper infuso, quo mens supra se elevatur »; *Op. cit.*, ibid., p. 125 et 126. Cf ea, quae circa hanc rem disseruimus in *Philos. Christ.*, *Dynam.*, vol. III, c. VII, art. 38, p. 1446.

sum, et gignendi vim tribuat, non aliam a se seiunctam mentem habens (mens quippe nihil aliud est, quam subtilissima eius pars: quod enim oculus in corpore, hoc mens in anima est), arbitrii libertate volendique, et agendi facultate praedita: mutabilis, hoc est eiusmodi quae voluntatis mutationem subire queat, propterea quod creata sit [1].

ANTHROPOLOGIAE FINIS

---

[1]) *De Fide orthodox.*, lib. II, c. 12, p. 179, ed. cit.

Nihil obstat
ANTONIVS CAN. D' AMELIO
Censor Theologus

Imprimatur
LEOPOLDVS CAN. RVGGIERO

ELEMENTA
PHILOSOPHIAE CHRISTIANAE
CVM ANTIQVA ET NOVA
COMPARATAE

AVCTORE

Caietano Sanseverino

METROPOLITANAE ECCLESIAE NEAPOLITANAE CANONICO
IN ALMO THEOLOGORVM COLLEGIO MAGISTRO

Nec recuso . . hominem nosse se, et perspicere debere , quid sit, unde sit, quare sit; Min. Fel., Octav. n.XVI.

VOL. III.
PARS SECVNDA

NEAPOLI
TYPIS VINCENTII MANFREDI
MDCCCLXIV-LXX.

MONITVM

Cum paucis abhinc annis, quae diu ab omnibus concupita, et exoptata fuere tum *Philosophia Christiana cum antiqua et nova comparata*, tum *Elementa*, et *Compendium* eiusdem Philosophiae Christianae Caietani Sanseverino nomine in publicum prodiere; statim qui scientiarum periti habentur et sunt, ii et Auctoris in illis conficiendis diligentiam, et summum iuvenes veras disciplinas docendi studium mirari coepere. Exinde gratulationes factae, laudes tributae; quarum quanta ad ipsum, cum adhuc in vivis ageret, copia pervenerit, vel ex una ephemeride neapolitana *La Scienza e La Fede* abunde colligi potest.

At licet haec magni facienda, laus enim fuit quae ab iis proficiscitur, qui in magna laude vixerunt; maximi tamen ducenda, quae nulli unquam fuit secunda, utpote a prima Sede tributa, quaque revera summa postremis hisce diebus immortalis Pius IX P. M., datis literis Iosepho Sanseverino volumina sui patrui Sanctitati illius offerenti, Caietani Sanseverino memoriam cumulabat. Intelligant igitur hanc non esse commendationem vulgarem, si literas a Pontifice Maximo datas hic, post nuncupatoriam epistolam, exscribimus.

SANCTISSIMO DOMINO NOSTRO

PIO PAPAE IX

Romam

BEATISSIME PATER

Quae ad sanctos Pedes Tuos sisto volumina, multis abhinc annis Tibi perquam humillime offerre cupiebat Caietanus Sanseverino, Metropolitanae Neapolitanae Ecclesiae Canonicus, ac mei amantissimus patruus. Ille scilicet sacerdotio vix initiatus, cum philosophicas disciplinas ad suos puriores fontes revocandas esse intelligeret, nec labori nec industriae pepercit, ut qua voce, qua scriptis iuvenes praesertim in sortem Domini vocatos christianae philosophiae placitis imbueret. Hinc neapolitani Archiepiscopalis Lycei antecessor renuntiatus in cathedra Logicae et Metaphysicae, et postea Ethices professor suffectus in regia studiorum Vniversitate Neapoli constitutus, ac regalis Bibliothecae Borbonicae Scriptor adscitus, totus in eo fuit, ut experimento probaret Sanctorum Ecclesiae Patrum, et Scholae Doctorum, praecipue autem Divi Thomae Aquinatis philosophiam, omni veteri novoque philosophorum systemati longe praestare. Mitto labores ab eo exantlatos ad opus conscribendum, cui nomen *Philosophia Christiana*, quod prodiit non dum absolutum, ceterosque libros ad rectam huius scientiae instaurationem, quos ipse composuit. Vnum ipsi in votis erat, totis viribus doctrinam propugnare, quam Apostolica Sedes semper tradidit, hominis rationem in philosophicis disquisitionibus ancillam fidei esse; necnon seipsum suaque omnia scripta Tibi, BEATISSIME PATER, Tuoque irreformabili iudicio prompte libenterque subiicere.

Verum quod patruus morte inopinata praeventus absolvere nequivit, eius fratris filius, minimus inter Neapolitani Cleri Presbyteros, audet implere, Tua summa benignitate confisus. Quae autem in opere *Philosophia Christiana* inscripto desiderabantur, magna ex parte praestitit Nuntius Signoriello, presbyter, et Caietani Sanseverino in cathedra Logicae ac Metaphysicae Neapolitani Archiepiscopalis Lycei successor, eiusque fidissimus interpres. Qui vestigia magistri premens, ipsam *Philosophiam Christianam* in compendium redegit, omnium huius scientiae cultorum, cum intra, tum extra Italiam, suffragio probatum.

Munusculum, qualecumque demum sit, Tu, BEATISSIME PATER, dignanter excipe, atque Apostolicam Tuam Benedictionem, quam in suffragium animae mei Patrui etiam atque etiam imploro, ipsi Nuntio Signoriello, mihi ac toti meae familiae paterna Tua charitate largire, dum ad Tuos sanctos Pedes provolutus, eos omni cordis affectu deosculor

BEATITVDINIS TVAE

Neapoli
in Festo Immaculatae Conceptionis B. M. V.
an. 1869

Humillimus in Christo Filius
Ioseph Sanseverino
Presb. Neap.

Cui studiose admodum et animo paterno Sanctitas Sua rescripsit

Dilecto Filio Presbytero Iosepho Sanseverino

Neapolim

PIVS PP. IX.

Dilecte Fili salutem et Apostolicam Benedictionem. Quantum adlaboraverit doctissimus patruus tuus verae philosophiae restituendae, quantasque curas impenderit iuveni Clero fingendo ad sanae religiosaeque scientiae principia; sicuti ceteris, sic Nobis adeo exploratum erat, ut eum plurimi faceremus, et doleamus adhuc, ipsum Nobis et severiorum disciplinarum incrementis fuisse subreptum. Eo tamen solatio recreamur, quod, cum solidae doctrinae accuratoque iuventutis excolendae studio iungeret eam mentis aciem et prudentiam, qua variam ingeniorum indolem facile discerneret; non huius tantum aut illius peculiaris partis, sed universae philosophicae ac theologicae scientiae provectui per alumnos suos prospicere potuerit, uti patet ex illorum lucubrationibus, qui ab ipso instituti, Neapolitanum Clerum in praesentiarum exornant. Qua de re, etsi ille, dum in humanis agebat, pleraque sua scripta Nobis obtulerit acceptissimam habuimus omnium collectionem a te Nobis nuper exhibitam; eo vel magis, quod amplissima de christiana philosophia tractatio ab auctoris obitu intercepta nunc absoluta proferatur, opera discipuli olim eius, hodie vero meritissimi de scientia professoris sacerdotis Nuntii Signoriello. De quo sane obsequii et amoris officio erga praestantissimum praecepto-

rem dum illi gratulamur, pergratum tibi profitemur animum ob munus, cum pretio suo, tum praeclari auctoris memoria Nobis carissimum. Omnia vero tibi fausta adprecantes, caelestium donorum auspicem et paternae benevolentiae Nostrae pignus Apostolicam Benedictionem tibi peramanter impertimus.

Datum Romae apud S. Petrum die 22 Ianuarii 1870.

Pontificatus Nostri Anno XXIV.

PIVS PP. IX.

INDEX

CAPITVM ET ARTICVLORVM

VOLVMINIS HVIVS

THEOLOGIA NATVRALIS

THEOLOGIA NATVRALIS

INTRODVCTIO

1. Hanc, quam explicandam aggredimur, Philosophiae partem, *Theologiam* nempe, velut *maximum, et praecipuum documentorum animo inserendum* esse Clemens Alexandrinus monuit; siquidem est «Dei, qui est vere, scientia, et qui ea, quae sunt, aeterna scilicet, largitur; ex quo etiam aliis provenit, ut esse accipiant, eoque incolumia sint [1]». Quae profecto verba optimo, meritoque iure prolata sunt, namque eam sententiam illa habere nobis videntur, quae in *Introd. ad Phil.* significata a nobis fuit, nullum scilicet genus rerum perfecte sciri posse, nisi illud, postquam in se cognitum sit, relatum quoque ad Deum, qui est causa absolute prima, ex qua omnes res sunt, consideretur, ac proinde in Philosophiae ambitu, quippe quae circa ea versatur, sine quorum notitia nullius rei perfecta cognitio existere potest, scientiam de Deo potissimum comprehendi oportere [2]. Quod quidem et ipsi philosophi lumine revelationis destituti perviderunt: Aristoteles enim hanc Philosophiae partem *principalissimam* vocat [3], eamque nomine *philosophiae primae*, vel *sapientiae*, nempe illius causarum primarum scientiae, cui Aristotelici *metaphysicae* nomen indiderunt, promiscue designat [4]; atque Cicero eleganter ait « illum, qui intelligentiae, sapientiaeque se amatorem profitetur, necesse est intelligentis, sapientisque naturae primas causas cognoscere [5] ».

2. Illud autem, quod Ab. Gratryus pertendit, in Theologia universam Philosophiam consistere, omnino negandum est [6]. Etenim

---

[1]) Liber *Quis dives salvetur*, n. VII, p. 939, t. II, Oxonii 1715.

[2]) Vol. I, pag. 3, et 4.—[3]) *Met.*, lib. I, c. 2.

[4]) Vid. F. I. Clemens, *De Scholasticorum sententia Philosophiam esse Theologiae ancillam commentatio*, p. 2, Monasterii Guestphalorum. Hinc s. Thomas: « Theologia, quam Philosophi prosequuntur, alio nomine Metaphysica dicitur » (*Super Boet. de Trin.*, lect. II, q. 1, a. 4 c.). Cuius rei rationem ita exponit: « Res Divinae non tractantur a Philosophis, nisi prout sunt rerum omnium principia ; et ideo pertractantur in illa doctrina, in qua ponuntur illa, quae sunt communia omnibus entibus, quae habet subiectum ens, in quantum est ens »; *Ibid.*

[5]) *De univer.*, c. 14.

[6]) « Theodicea, inquit, universam philosophiam complectitur, si quidem ipsa

« per subiectum, ut s. Thomas docet, distinguitur scientia ab omnibus aliis, quia secantur scientiae, quemadmodum et res, ut dicitur in III *de Anima* [1]»; Theologiae autem subiectum, quod Deus est, ab aliarum scientiarum subiectis, quae sunt res creatae, omnino differt [2]. Quod sane firmum manet, etiamsi Theologia circa res creatas quoque versetur; nam, quemadmodum alibi monuimus [3], diversi modi, secundum quos una, eademque res consideratur, diversa scientiarum subiecta constituunt. Iam in Theologia creaturae *diversimode*, ac in ceteris scientiis, *considerantur*; in his enim *considerantur secundum quod in propria natura existunt, unde propriae earum causae, et passiones inquiruntur*; in illa vero *considerantur creaturae, secundum quod a primo principio exierunt, et in finem ultimum ordinantur*, *qui Deus est* [4]. His adde, quod « ea, quae non assumuntur in scientia, nisi ad manifestationem aliorum, non pertinent per se ad scientiam, sed quasi per accidens [5]»; in Theologia autem de rebus creatis agitur *per accidens*, nempe « secundum quod requirit Divinarum rerum manifestatio [6] ».

3. Neque cum eodem Gratryo putandum est veram germanamque philosophiam a Theodicea esse ordiendam [7]. Sane, etsi Theodicea ceteris philosophiae partibus longe nobilior sit, et, quemadmodum Aristoteles inquit, *quasi capitis instar obtineat* [8], postremo tamen loco est pertractanda; nam, monente Aquinate, quamvis res

---

eius in se radices alit, omniaque, quae ad eam spectant, ex se educit, eaque ad unum quidpiam redigit ». Ex quo colligit : « Theodiceam esse non solum scientiam Dei, sed etiam propriissime scientiam spiritus humani ad Deum assurgentis », ob idque complecti *psychologiam*, et quae ab hac prodeunt, *logicam*, et *ethicam*, totamque philosophiam unica hac quaestione, quae ad Dei existentiam, et attributa spectat, comprehendi. (*De la connaissance de Dieu*, Part. I, c. I, t. I, p. 53, Paris 1853.) Hinc, cum politiorum philosophorum de Deo, Eiusque attributis sententias exponere sibi proposuerit, inquit : « Historia philosophorum, quos laudavimus, historiam philosophiae ferme universam continet. Nam cuiusque philosophi doctrina ex eius de methodo, de logica, de moribus, de metaphysica, de ideis, proindeque etiam de anima decreta complectitur. Philosophia hoc sensu accepta, tota quanta est, circa Theodiceam versatur. Eapropter placita omnium supremi subsellii Philosophorum de Deo tradentes, summam quamdam philosophiae, eiusque historiae simul exhibemus »; Ibid, § 3, p. 70, et 71.

1) In lib. I *Sent.*, *Prol.*, q. I, a. 4 *sol.* Cf vol. I, *Log.*, p. II, c. III, a. 6, p. 150.

2) Hinc idem s. Thomas : « Secundum diversa rerum genera diversae partes philosophiae inveniuntur »; *Contr. Gent.*, lib. II, c. 4.

3) *Log.*, loc. cit.— 4) In lib. II *Sent.*, *Prolog.*

5) *Super Boet. de Trin.*, lect. II, q. I, a. 4 ad I.

6) *Ibid.*, c.— 7) *Ibid.*, p. 53.

8) *Ethic. Nicom.*, lib. VI, c. 7.

Divinae sint *in se maxime notae*, tamen « intellectus se habet ad eas, sicut oculus noctuae ad lumen solis »; et ideo « pervenire non possumus in eas, nisi secundum quod in eas per effectus ducimur[1] ». Quapropter « in doctrina philosophiae, quae creaturas secundum se considerat, et ex eis in Dei cognitionem perducit, prima est consideratio de creaturis, et ultima de Deo [2] ». Id ipsum eo confirmatur, quod, *cum omnium scientiarum finis sit cognitio Divinorum, exigitur ad habendum cognitionem de Deo secundum viam rationis fere omnium scientiarum cognitio* [3].

4. Porro theologia, quam tractaturi sumus, *naturalis*[4] inscribi solet [5], nam de Deo non quidem Divinae Revelationis subsidio, sed solo rationis lumine disputat, siquidem « ratio, ut scribit s. Gregorius Nazianzenus, divinitus omnibus insita, et prima in pectoribus nostris condita lex, cunctisque mortalibus innexa, nos ab iis rebus, quae oculis cernuntur, ad Deum subvexit [6] ». Quapropter ipsa, ut s. Thomas inquit, *secundum genus*, a Theologia revelata *differt* [7]. Ete-

---

[1]) *Super Boet. de Trin.*, lect. II, q. I, a. 4 c.

[2]) *Contr. Gent.*, lib. II, c. 4. « Philosophia speculativa, aiebat Rogerius Baco, decurrit usque ad cognitionem Creatoris per creaturas »; *Opus maius*, VI, p. 476, ed. cit.

[3]) *Super Boet. de Trin.*, lect. I, q.1, a. 1 c. Hinc, monente Card. d' Aguirre, inter *Theologiam naturalem, quae et Metaphysica dici consuevit, et Christianam, quam D. Thomas initio Primae Partis appellat sacram Doctrinam*, « hoc discrimen est, praeter alia, quod in Theologia naturali quidquid cognoscitur de Deo se habet ad modum conclusionis illatae ex aliquo ipsius effectu naturali habente rationem principii, quoniam viatores non possunt ratione naturali ad Deum assurgere, nisi ex creaturarum cognitione, iuxta illud ad Rom. I; *Invisibilia Dei a creatura huius mundi per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciuntur*. At vero in Theologia Christiana e contra Deus ipse, seu veritates divinae, et revelatae habent rationem principii, ex quo illa suas conclusiones depromit »; *Theologia s. Anselmi* etc., t. I, *de Deo et divinis Perfectionibus* in Monologion s. Anselmi, Disp. III, sect. I, p. 98, Romae 1688.

[4]) Theologiam *naturalem* praeter *fabulosam*, et *civilem* agnovisse Varronem testatur s. Augustinus, *De Civ. Dei*, lib. VI, c. 5. Cf Remusat, *De la Théol. naturelle en France, et en Angleterre*, Paris 1864.

[5]) Hoc theologiae *naturalis* nomen, cum ex distinctione *Theologiae revelatae* ortum sit, iis, qui huius nullam magnopere rationem haberent, valde placere non poterat. Cf Herm. Bouman, *Oratio de Hist. phil. de Deo*, Annot., p. 82, Traiecti ad Rhenum 1832.

[6]) *Orat.* II, *De Theol.*, *Opp.* t. I, p. 548, Parisiis 1630.

[7]) I, q. 1, a. 1 ad 2. Duplicem hanc Theologiam perantiquus Auctor his verbis innuit: « Modi duo sunt, quibus induci possumus ad cognitionem Dei... Aut enim vi intelligentiae et considerationis naturae nobis insitae per ea, quae videntur, ascendimus ad cognitionem Creatoris, aut certe per doctrinam legis nobis indultae »; *Comm. in Is.* c. 8, inter *Opp.* s. Basilii, t. I, p. 1018, Parisiis 1618.

*

nim « diversa ratio cognoscibilis diversitatem scientiarum inducit». Iam theologia , « quae pars philosophiae ponitur , de rebus Divinis tractat, secundum quod sunt cognoscibilia lumine naturalis rationis »; theologia autem, « quae ad sacram doctrinam pertinet, de iis tractat, secundum quod cognoscuntur lumine Divinae Revelationis [1] »; et ideo eius principia auctoritate Dei revelantis, tota quanta sunt, innituntur. Quae quidem differentia in causa est, cur illa circa *intelligibilia Divina* tantum versetur, quae *humanae rationi sunt pervia*; ista autem quamvis multa tradat, quae etiam ratione investigari possunt [2], quamplurima, eaque gravioris momenti, amplectitur, quae *omnino vim rationis excedunt* [3]. Quod sane adnotatum volumus non solum contra nuperos Rationalistas, qui, ut alibi diximus [4], mysteria Fidei in veritates rationales convertere conantur [5], sed etiam adversus Raymundum Lullum [6], qui rationi vim demonstrandi omnes articulos Fidei concedebat [7].

5. At vero , etsi Theologia naturalis a Theologia revelata discriminetur, tamen, quemadmodum ratio, et Fides [8], ita ipsae mutuam

---

[1]) Ibid. Cf vol. I, *Log.*, p. II, c. III , a. 7, p. 150, et 151.

[2]) Argumenta , quibus s. Thomas ostendit necessarium fuisse huiusmodi veritates a Deo hominibus ut credendas proponi, exscripsimus vol. I, *Dynam.*, c. X, art. 10, p. 593.

[3]) *Contr. Gent.*, lib. I , c. 3: « Determinat (*sacra doctrina*) de Deo non solum quantum ad illud, quod est per creaturas cognoscibile (quod philosophi cognoverunt, ut dicitur *Rom.* I: « Quod notum est Dei, manifestum est illis »), sed etiam quantum ad illud, quod notum est sibi soli de seipso , et aliis per revelationem communicatum »; I, q. 1 , a. 6 c. Et s. Bonaventura: « Theologia tamquam scientia super fidem fundata, et per Spiritum Sanctum revelata agit et de eis, quae spectant ad gratiam , et gloriam, et etiam ad sapientiam aeternam »; *Brevil.*, Prolog.

[4]) Vol. I, *Introd. ad Philos.*, p. 5, n. 3.

[5]) Errorem istum damnavit Pius IX in *Syllabo* , § I , n. 4, et 7 , et § II , n. 9.

[6]) Vid. inter ceteras eius propositiones , quas Gregorius XI damnavit , prop. 97, et prop. 98 apud Natal. ab Alex., *Hist. Eccl.*, saec. XIII , c. 3, art. 20 , t. XVI , p. 211 et 212 , Neapoli 1740. De Raymundo Lullo legere iuvat Bolland., *Acta Sanctorum*, Iun., t. V, p. 632 sqq. , Antuerpiae 1709.

[7]) E contrario s. Thomas subtilissimas, quibus, e. g., Divinam Trinitatem illustrat, et confirmat, rationes tales iudicat , quae « non sufficiunt ad hoc , quod praedicta veritas quasi demonstrative, vel per se intellecta comprehendatur , aut adversarii convincantur » (*Contr. Gent.* , lib. I, c. 8 et 9). Et alibi : « Dicendum, quod Deum esse trinum, est solummodo creditum, et nullo modo potest demonstrative probari; quamvis ad hoc aliquales rationes non necessariae, nec multum probabiles, nisi credenti, haberi possint »; *Super Boetium de Trin.*, Prooemium, q. I, a. 4 c.

[8]) Cf vol. I, *Dynam.*, c. X, art. 10, p. 596, n. 3.

sibi opem ferunt. Etenim Theologia naturalis a revelata valde perficitur [1],praesertim quia omnium errorum portenta [2] vitat, in quae philosophicas de Divinis disciplinas Divinae Revelationis vel inscias, vel contemptrices ruisse historia locuples testis est [3]. Vicissim sacrae Doctrinae Theologiae naturalis adiumento est, quoniam illa de Deo, Eiusque attributis exhibet dogmata, quae ad Divinam Revelationem contra incredulos demonstrandam aditum aperiunt.

6. Iam de Deo, quantum exiguis licet naturae viribus, ac ad Metaphysicam spectat, tractaturi, 1° de Eius existentia; 2° De Eius essentia; 3° de Eius attributis, tum quae absoluta, tum quae relativa dicuntur, disseremus; 4° unitatem Dei contra Polytheistas, et Dualistas vindicabimus; 5° denique abnormem Pantheistarum doctrinam, qua Deus verbo admittitur, re autem negatur, patefaciemus. Quae duo postrema capita tamquam corollaria ex praecedentibus inferemus.

CAPVT PRIMVM

De existentia Dei

ARTICVLVS PRIMVS

Inquiritur, utrum, nec ne existentia Dei per demonstrationem a nobis cognoscatur

7. Deum dicimus Ens absolute necessarium, undequaque perfectum,ab hoc mundo distinctum, et ipsius mundi causam effectricem. Iam qui huius perfectissimi Entis existentiam inficiantur, vel ambiguam habent, *Athei* appellantur. « Atheus, inquit Clemens Alexandrinus, est, qui non putat esse Deum [5] ». Et Arnobius : « Athei sunt, qui Deos esse vel negant, vel dubitant [6] ».

---

[1]) Vid. ibid., p. 595.

[2]) Horum praecipua, quod ad nostram aetatem spectat, collecta invenies apud E. Caro, *L' idee de Dieu, et ses nouveaux critiques*, Paris 1864.

[3]) « Quo humana, aiebat s. Augustinus, se porrigit infelicitas, si Divina non ducit auctoritas » ? *De Civ. Dei*, lib. XVIII, c. 41. Cf Molenkamp, *Commentatio qua probatur doctrinam Christianam Theologiae, quae dicitur, naturali valde profuisse*, quae invenitur in *Annall. Academiae Rheno-Traiectinae*, an. 1828-1829.

[4]) « Cum tibi, inquit s. Augustinus, quia Deus est, commendatur, creator tibi commendatur, omnipotens tibi commendatur, spiritus quidem summus, aeternus, invisibilis, incommutabilis tibi commendatur »; In *Ioann. Ev.*c.5, tract. 19, n. 6.

[5]) *Strom.*, lib. VII, n. 1, p. 831, *Opp.*, t. II, ed. cit.

[6]) *Adv. Gent.*, lib. V, p. 178, Lugduni Batavorum 1651.

8. Quaestionis, qua, num revera Athei extiterint, vel extent, inter se Scriptores certant, mox pauca delibabimus. Ex iis autem, qui Deum esse fassi sunt, non defuere qui sese de Eius existentia non naturali ratione, sed sola eiusdem Dei superna revelatione convictos esse profiterentur. Qua de re hanc veritatem inter Fidei articulos, quos sine ratione credere oportet, numerabant. Praeter nonnullos, contra quos s. Thomas disputavit [1], hac in opinione versati sunt Gabriel Biel [2], et Cardinalis Petrus de Alliaco [3], necnon alii saec. XVI, in Licaeo Patavino, duce Zabarella, illius aevi illustri philosopho [4]. Quos secuti sunt Socinus [5], et Christophorus Ostorodus [6]. Huetius etiam in opusculo posthumo, *De imbecillitate mentis humanae* [7], Dei existentiam, non secus ac quamlibet aliam veritatem, nonnisi ex Dei revelantis auctoritate nos certo assequi posse defendit. Ne autem omnes Traditionalistas nominemus [8], compertum est existentiam Dei, secundum ipsos, revelationis, seu socialis institutionis subsidio a nobis cognosci, atque rationem vel omnino ad eam detegendam imparem esse, vel solum, supposita Revelatione, posse demonstrationis ope illam declarare.

9. Alii e contrario Dei existentiam esse ex se evidentem, atque idcirco absque ulla demonstratione admittendam contendunt. Praeter Ontologos, secundum quos Deus assidue mentis nostrae intuitioni obversatur, et per seipsum immediate a nobis cognoscitur, aliqui

---

1) *Contr. Gent.*, lib. I, c. 12; *De ver.*, q. X, a. 12.

2) In lib. I *Sent.*, Dist. II, q. 20, a. 2.

3) In I P., q. III, a. 8.—4) *De rebus naturalibus*, c. 5.

5) *Praelect. theolog.*, c. 2.—6) *Instit. christ. relig.*, c. I.

7) Hoc vernacula lingua Auctor primum scripsit an. 1690, sed ab eo saepe emendatum Olivetus typis vulgandum curavit Amsteledami 1723. Latina versio, quam ipse Auctor confecerat, ex iisdem typis prodiit an. 1738. At Iesuitae in *Ephem. Trivolt.* (Juin 1725) Oliveto succensuere, quod librum illum Auctori de Ecclesia optime merito supponere auderet. Sed Olivetus adversarios ad Auctoris autographum provocavit, illudque Ruaeo et Martino e S. I., et Bovinio et Monetac ex Academia Francica ad id muneris deputatis commonstravit (Vid. *Apolog. en forme de commentaire sur deux articles des* Memoires des Trevoux, p. 23, Paris 1726). Muratorius de authentia opusculi etiam dubitavit, litemque facile dirimi posse dixit, si illius versio latina publicae lucis usura donaretur, eo quod Huetii latinitatem nemo facile imitari possit (*Il Pirronismo confutato*, Pref. p. XI. ed. 2, Venezia 1752). Iam versio latina, quae post evulgata fuit, Huetiana nobis luculentissima videtur. His accedit, quod posthumus liber Huetii ea semina de Criterio veri evolvit, quae iamdiu ipse in *Demonstratione Evangelica*, et in *Quaestionibus Alnetanis* sparserat; qua de re videre licet Christ. Bartholmess, *Huet, ou le Scepticisme théologique*, c. IV, p. 50 sqq., Paris 1850.

8) Cf vol. I, *Log.*, p. III, c. III, art. 2, p. 172, 173; et ibid., *Dynam.*, c. VII, art. 6, p. 481 sqq., et c. X, art. 7, p. 580, 581.

Philosophi, quorum etiam s. Thomas meminit [1], sicut prima principia, ita hanc propositionem, *Deus existit*, rationis lumine adeo cognosci tenuerunt, ut nullius demonstrationis indigeat.

10. Demonstrationem ad Dei existentiam stabiliendam infra mortuos Kantius, Fridericus Iacobi, atque Lamennaisius amandant. Kantius enim Dei existentiam ratione *theoretica* probari non posse, sed tamquam rationis *practicae* postulatum fide morali credendam esse autumavit [2]. Iacobius autem, hodiernae scholae *sentimentalisticae* auctor, Deum a nobis cognosci contendit non *ratione*, quae nos ad pantheismum, aut nihilismum ducit, sed *instinctu*, nempe *sensu interiori invincibili*, qui tum existentiam Dei, tum alia dogmata ad mundum intelligibilem spectantia, necnon mundi sensibilis existentiam nobis revelat [3]. Denique Lamennaisius, in suo *Esquisse d' une philosophie* [4], Dei existentiam non esse demonstrationis capacem pugnaciter contendit, quippe quod natura demonstrationis ea est, ut quidquam ex alio quopiam, in quo continetur, eliciatur, et Deus nulla re umquam contineri potest; attamen Deum negari non posse, si quidem ipse, cum sit Ens, est *materia*, et *medium* cuiuslibet visionis intellectualis; *materia*, quippe nihil cognosci potest, nisi quod est; *medium*, quia cognosci nequit, nisi quod ab idea Entis lumen accipit [5].

11. At vero nulla ex his sententiis cum veritate consentit. Atque quod ad primam attinet, s. Thomas inquit eam « esse manifeste falsam, eo quod Philosophi rationibus irrefragabilibus hanc veritatem naturaliter probaverunt [6] ». Praeterea, existentiam Dei posse ope rationis, sine Revelationis adminiculo, a nobis cognosci in ipsis Sacris Litteris aperte insinuatur. Equidem *Sap.*, c. 3, v. 1-5, ita legitur: « Vani sunt omnes homines, in quibus non subest scientia Dei, et de his, quae videntur bona, non potuerunt intelligere Eum, qui est, neque operibus attendentes, agnoverunt, quis esset artifex. . . . A magnitudine enim speciei, et creaturae cognoscibiliter poterit Creator horum videri ». Item, Apostolus, *Rom.*, c. 1, v. 20,

---

[1]) In lib. I *Sent.*, Dist. III, q. I, a. 2, et alibi.

[2]) Cf quae diximus in *Dynam.*, c. VII, a. 3, vol. I, p. 442, 443, et c. X, a. 8, p. 586, 586.

[3]) Cf quae diximus ibid., c. X, a. 3, p. 545, n. 5. Hanc Iacobii sententiam exposuit I. G. Reiche, *Rationis, qua Fr. H. Iacobi e libertatis notione Dei existentiam evincit, expositio et censura*, Pars prior, Gottingae 1821.

[4]) Tom. I, p. 40 sqq., Paris, 1840-1846.

[5]) Cf quae de Lamennaisio scripsimus in Ephem. *La Scienza e La Fede*, vol. XIII, ser. I, p. 401 seqq., Napoli 1847.

[6]) *Qq. dd. pp.*, *De Ver.*, q. X, a. 12 c.

ait: « Invisibilia Dei per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciuntur, sempiterna quoque Eius virtus, et Divinitas, ita ut sint inexcusabiles». Atqui *vani*, h. e. *stulti*, aut *inexcusabiles* non essent ii, qui ex operibus naturae sese ad Creatoris agnitionem minime attollunt, nisi ex harum existentia ipsius Creatoris existentia legitima ratiocinatione inferri posset. Ergo [1]. Quae quidem argumentatio, quemadmodum iam s. Augustinus monuit [2], etiam Traditionalistas illos conficit, qui rationi existentiam Dei ex sociali traditione acceptam vim demonstrandi concedunt, sed illam ad hanc veritatem detegendam, sive, ut aiunt, inquirendam imparem esse arbitrantur; siquidem prolata Scripturae loca ad illos referuntur, qui, si eam demonstrationem non adhibent, Creatoris notitiam sibi non comparant [3]. Ac-

---

[1]) Ex his illud etiam conficitur, Huetium S. Scripturae locis abusum esse cum suam de Criterio veri sententiam a Salomone et Paulo commendatam esse scripsit (*Op. cit.*, c. 2). Etenim Salomon rerum naturalium studiosos redarguit, non quia in naturae studium incumberent, sed quia, huius ope, abscondita Dei de rebus humanis consilia perspicere, futurosque eventus praenoscere confiderent. Hanc vero fuisse Salomonis mentem luculenter colligitur tum ex ipso contextu locorum, quae Huetius adfert; tum ex eo quod reapse nonnulli ethnici Sapientes illius aetatis vanissimo illi naturae studio operam dabant ; tum maxime quod ipse Salomon inibi ait Dei existentiam ex operibus naturae facile cognosci. Neque pyrrhonismo favit Paulus. Nam in *Epist. ad Corinth.* reprehendit quosdam ex eis gloriantes, ut ait s. Thomas, « in doctrina pseudapostolorum, qui ornatis verbis et humanae sapientiae rationibus veritatem fidei corrumpebant » (*In Epist. ad Cor.* c. I, lect. III). Ad *Colossens.* vero non reiicit philosophiam, quae est *secundum Christum*, hoc est non repugnantem doctrinae a Christo traditae, sed eam quae incedit vel *secundum traditiones hominum*, vel *secundum elementa mundi*, hoc est, interprete eodem s. Thoma (*In Epist. ad Colos.* c. III, lect. II), vel quae innititur non rectae rationis, sed quorumdam philosophorum decretis, vel quae « vult metiri ea quae sunt fidei secundum principia rerum, et non secundum Sapientiam Divinam ». Haec porro Pauli loca ex Pyrrhoniorum sententia explicari non posse illud invicte ostendit, quod Paulus ipse praeclare docuit Sapientes gentium cognovisse Deum, et quae de Deo naturaliter cognosci possunt (*ad Rom.* I, 19, 21); et hanc cognitionem hausisse ex contemplatione rerum, quae factae sunt (*Ibid.* c. XX); et quamquam legem Moysis ignoraverint, tamen legis praecepta in cordibus suis scripta ostendisse, « testimonium reddente illis conscientia ipsorum, et inter se invicem cogitationibus accusantibus, aut etiam defendentibus » (*Ibid.*, II, v. 14, 15); idcirco *inexcusabiles* fuisse, qui in idololatriam ruerunt, neque officiis naturalibus functi sunt (*Ibid.* I, v. 20 sqq., II, vv. 12, 13). Itaque, iuxta Pauli doctrinam, homines Divinae Revelationis ignari, si rationem suam rite consulerent, et testimonio conscientiae aures patienter accommodarent, cognitionem praecipuorum dogmatum, quae ad Dei cultum, ceteraque officia spectant, assequi possent. Cf Opus nostrum, *Instit. Log. et Met.*, *Log.* p. II, c. 40, p. 394 sqq., Neapoli 1841. (Huius operis nulla supersunt exemplaria).

[2]) « Deus, ait, potest inveniri per creaturam, evidenter dicente Apostolo, « Invisibilia enim ipsius» etc. »; *In Ioan. Evang.* c. 1, tract. II, n. 4.

[3]) Iis, quibus alibi (vol. I, *Log.*, p. III, c. III, art. 2, p. 174, 175, et *Dy-*

cedit quod si ratio Dei existentiae demonstrandae impar ex se est, Revelationem a Deo hominibus esse factam incredulos persuasos reddere non posset [1]. Hinc s. Augustinus: « Si rationabile est, ut ad magna quaedam, quae capi nondum possunt, fides praecedat rationem, procul dubio quantulacumque ratio, quae hoc persuadet, etiam ipsa antecedit fidem [2]».

12. Quod si ratio Deum demonstrare non posse dicatur, eo quod Essentiam Dei, quae unum, idemque est ac Eius *esse*, scire non valet, in promptu est responsio Aquinatis. Etenim « esse dicitur dupliciter. . . Quandoque enim significat essentiam rei, sive actum essendi; quandoque vero significat veritatem propositionis. . . Primo modo est idem esse Dei, quod Eius substantia, et sicut Eius substantia est ignota, ita et esse. Secundo autem modo scimus quoniam Deus est, quoniam hanc propositionem in intellectu nostro concepimus ex Eius effectibus [3]». Et alibi: « Nec hoc debet movere, quod in Deo idem est Essentia, et Esse. Nam hoc intelligitur de Esse, quo Deus in seipso subsistit, quod nobis quale sit, ignotum est, sicut Eius essentia; non autem intelligitur de esse, quod significat compositionem intellectus; sic enim esse Deum sub demonstratione cadit, dum ex rationibus demonstrativis mens nostra inducitur huius-

nam., c. VII, art. 6, p. 484, 485, et c. X, art. 7, p. 582, 583) veritates a ratione inveniri posse ostendimus, e re est adiicere a Dionysio Areop., quem, utpote Mysticorum principem, nemo sanae rationis vires exaggerasse dixerit, illud statui discrimen inter Angelicas mentes, et humanas, quod illae simplici intuitione intellectus verum cognoscunt, hae autem vi ratiocinationis, qua « per digressus quosdam et ambages rerum *investigant* veritatem » (*De div. Nom.*, c. 7, § 2). Idem docuerunt Hugo, et Richardus a s. Victore, quorum laboribus mystica doctrina formam scientiae induit. Ille inquit: « Illud quoque ei naturae proprium est, ut per ea, quae sibi nota sunt, ignota investiget . . . Cum igitur hic actus sit humani animi, ut semper in praesentium comprehensione, aut in absentium intelligentia, aut in ignotorum *inquisitione*, atque *inventione* versetur; duo sunt, in quibus omnem operam vis animae ratiocinantis impendit. Vnum quidem, ut rerum naturas inquisitionis ratione cognoscat etc. » (*De eruditione didascalica*, lib. I, c. 4). Hic vero: « Nec tamen negamus de futurae vitae qualitate nonnulla, immo multa, et magna esse, quae possumus et *investigando* quaerere, et ratiocinando *invenire*, et argumentando construere »; *De exterminatione mali, et promotione boni*, Par. I, c. 11.

[1]) Cf vol. I, *Dynam.*, c. X, art. 7, p. 582.

[2]) *Epist.* CXX *ad Consent.*, n. 3. Hanc ob rationem s. Gregorius Nazianzenus *profitetur se primum inter eos, qui sapientiam, et doctrinam laudibus efferunt*, subditque: « Deus faxit, ne quid umquam huic occupationi praevertendum ducam, ne alioqui ipsa sapientia miser appeller, ut sapientiam et eruditionem spernens, ac pro nihilo ducens »; *Hom.* XXVI, n. 27, p. 455, ed. cit.

[3]) *Qq. dispp.*, *de Pot.*, q. VII, a. 2 ad 1.

modi propositionem de Deo formare, quae exprimat Deum esse [1] ». Ceterum, etsi Essentiam Dei ratio non comprehendat, seu non cognoscat, *quantum in se cognoscibilis est*, tamen aliqua imperfecta ratione, ut mox dicemus, Eam attingit, et quoniam inter existentiam Dei, et Eius Essentiam distinctio *logica* admittenda est, optime potest illam cognoscere, quin hanc *adaequate* cognoscat.

13. Illud autem putandum non est philosopho, quippe qui ad Dei cognitionem demonstratione assurgit, deesse certitudinem fidei, qua Deum esse creditur. Etenim non habet ille quidem fidem, quae cum obscuritate coniuncta est; habet tamen certitudinem fidei, quae cum certitudine evidentiae profecto non pugnat[2]. Neque merito fidei caret, dummodo ita animo sit comparatus, ut, etiamsi evidentia demonstrationis deesset, intellectum tamen *in obsequium fidei captivaret* [3].

14. Quod ad alteram sententiam spectat, quoniam de *Ontologismo* satis, superque diximus [4], illud dumtaxat explanandum nobis est, quomodo propositio, *Deus existit*, etsi sit veritas *per se nota*, tamen demonstrationis indigeat, ut a nobis cognoscatur.

15. Porro quaelibet propositio, cuius praedicatum ad essentiam subiecti pertinet, *per se nota* dicitur: « Ad hoc, quod aliquid sit

---

[1]) *Contr. Gent.*, lib. I, c. 12. « Dicendum, inquit etiam, quod esse dupliciter dicitur: uno modo significat actum essendi; alio modo significat compositionem propositionis, quam anima adinvenit coniungens praedicatum subiecto. Primo igitur modo accipiendo esse, non possumus scire esse Dei, sicut nec Eius Essentiam; sed solum secundo modo; scimus enim quod haec propositio, quam formamus, cum dicimus, Deus est, vera est »; I, q. III, a. 4 ad 2.

[2]) « Omne, inquit ad hanc rem laudatus Card. d' Aguirre, quod fidei assensum terminat, debet esse obscurum sub ea ratione, qua illum terminat, sive aliunde sit evidens, sive non. Hoc enim de materiali aut per accidens se habet ad terminandum fidei assensum; sicuti ad terminandum assensum probabilem de materiali se habet quod res probabiliter cognita aliunde sit demonstrabilis, vel alia ratione demonstretur simul »; *Op.cit.*, disp.VII, sect. VI, p. 169, ed.cit. Cf. vol. I, *Log.*, p. 2, c. III, a. 5, p. 144 seqq.

[3]) « Cum homo, inquit s. Thomas, habet promptam voluntatem ad credendum, diligit veritatem creditam, et super ea excogitat, et amplectitur, si quas rationes ad hoc invenire potest, et quantum ad hoc ratio humana non excludit meritum fidei, sed est signum maioris meriti »; 2a 2ae, q. II, a. 10 c. Et *ibid.* ad I, explicans illud s. Gregorii, *fides non habet meritum, cui humana ratio praebet experimentum*, inquit hoc esse intelligendum « quando homo non habet voluntatem credendi ea, quae sunt fidei, nisi propter rationem inductam. Quando autem homo habet voluntatem credendi ea, quae sunt fidei, ex sola auctoritate divina, etiamsi habeat rationem demonstrativam ad aliquid eorum, puta ad hoc, quod est, Deum esse, non propter hoc tollitur, vel diminuitur meritum fidei ».

[4]) Cf vol. I, *Dynam.*, c. VII, art. 4, p. 452 sqq.

per se notum, nihil aliud requiritur, nisi ut praedicatum sit de ratione subiecti; tunc enim subiectum cogitari non potest sine hoc, quod praedicatum sibi inesse appareat [1] ». Iam propositiones *per se notae* vel huiusmodi sunt, ut constent terminis immediate notis apud omnes, e. g., *omne totum est maius sua parte*, quilibet enim scit quid sit totum, et quid pars; vel huiusmodi, ut earum termini non sint noti apud omnes; unde licet praedicatum ad essentiam subiecti pertineat; tamen, quia definitio subiecti non est omnibus nota, necesse non est tales propositiones ab omnibus concedi, e. g., *omnes recti anguli sunt aequales*. Illae *per se notae* appellantur tantum *secundum se*, et *non quoad nos*, istae *per se notae* dicuntur non solum *secundum se*, sed etiam *quoad nos* [2]. Hinc Aristoteles propositionem *per se notam* in *dignitatem*, et *positionem* dividens, inquit illam esse, *quam in mente docendum quemlibet sine Doctore necesse est habere*; istam vero, *quam non est necesse habere docendum in mente sine Doctore* [3], nempe, quae, quamvis sit nota secundum se, quoad nos tamen ut explicetur indiget. Hoc posito, illa propositio, *Deus existit*, est quidem per se nota *secundum se*, in ea enim praedicatum in ratione subiecti includitur; cum enim Deus sit suum *Esse*, existentia ad ipsam Eius essentiam spectat; non est tamen per se nota etiam *quoad nos*, ac proinde demonstrativo discursu indiget; siquidem nobis nota non est ratio subiecti, et praedicati, nam terminos secundum propriam rationem non apprehendimus, atque illos invicem necessario connecti, sive *esse* ad ipsam Dei essentiam pertinere simplici mentis obtuitu non cognoscimus [4].

16. Neque eo quod Deus est prima Veritas, per se notus non solum *secundum se*, sed etiam *quoad nos* dici potest. Etenim veritas, quae est prima *in ordine cognitionis*, sine demonstratione a nobis cognoscatur oportet; at Deus, quemadmodum alibi cum Aquinate nostro adnotavimus [5], est prima veritas non quidem *in ordine cognitionis*, sed tantum *in ordine existentiae*. Quinimmo Deus est ipsa Veritas, et tamen non est per se notus *quoad nos*. Etenim Veritatem *esse in communi* ita est per se notum, ut nulla demonstratione a nobis cognoscatur; qui enim Veritatém esse inficiatur, iam aliquam veritatem admittit, nempe illud tamquam verum tenet, quod veritas non est; sed *primam Veritàtem esse*, nempe existere

---

[1]) *Qq. dispp.*, *de Ver.*, q. X, a. 12 c.
[2]) Cf vol. I, *Dynam.*, c. X, art. I, p. 514, n. 4.
[3]) *Analit. Post.*, lib. I, c. 2.
[4]) *Qq. dispp.*, loc. cit., et I, q. II, a. 1 c.
[5]) Cf *Dynam.*, c. VII, art. 4, p. 467.

illam summam Veritatem, a qua cetera omnia veritatem suam derivant, *hoc non est per se notum quoad nos* [1].

17. Denique Deum esse *per se* notum non solum *secundum se*, sed etiam *quoad nos* illae loquendi rationes, quibus aliqui PP. cognitionem Dei esse nobis naturaliter insitam docent, et, ut Damascenus ait, *inseminatam* [2], haud ostendunt. Etenim ss. PP., ut alibi innuimus [3], et mox latius dicemus, Deum nonnisi e rebus creatis ratiocinando a nobis cognosci ex communi sententia docuerunt. Quare, ut s. Thomas observat, cum cognitionem Dei ingenitam esse asserunt, de Deo sub ratione beatitudinis *in communi* aliqui eorum loquuntur [4], cum enim homines naturaliter desiderent esse beati, naturaliter cognoscunt esse aliquam beatitudinem; et quoniam Deus est obiectum beatitudinis, « cognoscere Deum esse in aliquo communi sub quadam confusione est nobis naturaliter insertum. . . Sed hoc non est simpliciter cognoscere Deum esse, sicut cognoscere venientem non est cognoscere Petrum, quamvis sit Petrus veniens, multi enim perfectum hominis bonum, quod est beatitudo, existimant divitias, quidam vero voluptates, quidam autem aliquid aliud [5] ». Alii vero volunt Deum esse naturaliter nobis notum ex consuetudine, qua homines ab incunabilis nomen Dei audire, et invocare consuescunt; « consuetudo enim, praecipue quae est a principio, vim naturae obtinet, et ea, quibus a pueritia animus imbuitur, ita firmiter tenentur, ac si essent naturaliter nota [6] ».

---

[1]) I, q. II, a. 1 ad 3.—[2]) De *Fide orthod.*, lib. I, c. I.

[3]) Cf *Dynam.*, ibid., p. 469.—[4]) In lib. I *Sent.*, Dist. III, q. I, a. 2 ad I.

[5]) I, q. II, a. 1 ad I.

[6]) *Contr. Gent.*, lib. I, c. 11. « Ex iis Patrum testimoniis, ait ad hanc rem Card. d' Aguirre, solum evincitur notitiam de existentia Dei posse facile haberi lumine naturae ab omnibus hominibus ratione utentibus, non quidem ex prima terminorum apprehensione, ut contingit in primis principiis, sed per discursum obvium et unicuique facilem, ut propterea nemo quamvis hebes, aut rudis excusari possit de illius ignoratione. Aliqui praeterea de Patribus non loquuntur de Deo speciatim, sed dumtaxat generatim sub ratione beatitudinis in communi Cum enim omnes homines appetant naturaliter esse beati, etiam omnes naturaliter cognoscunt esse aliquam beatitudinem. Non autem omnes cognoscunt in quonam speciatim illa consistat, cum aliqui eam collocaverint in divitiis, alii in voluptatibus, aut in aliis rebus longe inferioribus Deo. Atque ex eo quod omnes homines iuxta Patres dicuntur naturaliter appetere, proindeque et nosse beatitudinem, non infertur esse per se notam existentiam Dei, sed dumtaxat possibilitatem beatitudinis in communi, quaecumque ea sit. Denique alii PP. dum loquuntur de cognitione Dei naturaliter insita, non sunt intelligendi de illa in se formaliter, sed virtualiter, sive in radice, quoniam omnibus est insitum rationis naturalis lumen, quo facile possint illam deprehendere, ut proinde nemo iustam excusationem obtendere posset, si ignorat eam veritatem »; *Op. cit.*, Disp. VI, sect. 4, p. 147.

18. In excutiendis Kantii, Iacobii, et Lamennaisii sententiis non immoramur. Etenim iam in *Dynamilogia*[1] ostendimus 1° non pauca absurda Kantii *Critica* contineri; 2° vehementer Kantium in eo hallucinari, quod rationi practicae aliam vim, quam theoreticae concedit; 3° existentiam Dei tamquam postulatum rationis practicae admittendam non esse, sed potius rationem practicam sine cognitione realis existentiae Dei intelligi non posse. Atque hic errorem illorum obiter adnotamus, qui existentiam Dei tamquam veritatem per se notam etiam *quoad nos* tenendam esse pertendunt, eo quod huiusmodi sunt quaedam, quae ad Deum spectant, practicae propositiones, e. g., *Deus est colendus*. Porro, quoniam propositio practica a speculativa pendet, intellectus enim speculativus, aiente s. Bonaventura, « fit practicus . . . , et illa eadem potentia, quae dirigit in considerando, postmodum regulat in operando[2] », potest quidem illa, prout a priori principio practico non pendet, esse nota *quoad nos*; sed tamen id non prohibet, quominus ipsa speculativam cognitionem, quae per discursum comparatur, expostulet.

19. Ad Iacobium quod spectat, etiam in *Dynamilogia*[3] demonstravimus, 1° *cognitionem instinctivam* a rationali natura hominis esse prorsus alienam; 2° criterium *sensus interioris* ab eo admissum rerum veritati manifestandae omnino impar esse. Accedit quod si veritatem existentiae Dei ex *sensus interioris manifestatione* pro certa haberemus, ipsa mutabilis, et relativa, atque subiectiva, non vero obiectiva foret; siquidem manifestationes *sensus interioris* non sunt, nisi quaedam animi nostri affectiones; affectiones autem animi sunt mutationi obnoxiae, variaeque iuxta varios homines; et, cum sint internae, nihil externi, atque obiectivi nobis manifestant[4].

20. Denique, quod attinet ad Lamennaisium, perspicuum est illius errorem ex eo enasci, quod connexionem logicam cum reali, ordinemque demonstrationis cum ordine existentiae rerum perperam confundit[5]; siquidem in demonstratione, qua existentia Dei probatur, non quidem ipse Deus, sed nostra Eius cognitio ab alio, in quo illa continetur, elicitur[6]. Hinc s. Thomas monet *praemissas non*

---

[1]) Cap. X, art. 8, p. 586 sqq.

[2]) In lib. II *Sent.*, Dist. XXIII, p. 1, a. 2, q. 1 *ad arg.*

[3]) Cap. X, art. 8, p. 545, n. 5.

[4]) Cf quae contra Iacobi adnotavit Wegscheider, *Inst. theol. christ. dogm.*, Pars II, c. 1, § 53, n. 6, p. 227, 228, Halae 1833.

[5]) Cf *La Scienza e la Fede*, vol. XIII, ser. I, p. 413, Napoli 1847.

[6]) « Neutiquam, nuperrime scripsit Io. Rayser, *demonstrare* significat causa

habere rationem causae efficientis, *nisi quantum ad virtutem illativam*[1].

ARTICVLVS SECVNDVS

De genere argumentorum, *quibus Dei existentia est demonstranda*

21. Duplici demonstrationis genere, quemadmodum in *Logica* explicavimus[2], aliquid probari potest, *a priori* nempe, vel *a posteriori*. Iam demonstratione, quae proprie *a priori* appellatur, Dei existentiam probari non posse pro comperto habetur; hoc enim probationis genus, cum fiat per causam, ex antecedentibus, et prioribus ducitur; Deus autem, utpote Ens supremum, et Causa prima, nihil habet se prius, quod instar causae spectari potest, ita ut causam inquirenti, cur Deus sit, non aliam fas sit assignare, nisi quia ipse Deus est[3]. Quapropter tamquam in Deum nefarius a Vico nostro arguitur, qui Eius existentiam hac ratione probandam susciperet, illam enim negaret, nedum adstrueret[4].

22. At vero nonnulli Philosophi argumentationem *a priori* latiori sensu accipientes, realem existentiam Dei ex ipsa Eius notione conficiunt. Hoc argumentum, quod proprie *a simultaneo* nominatur, in primis a s. Anselmo excogitatum fuit[5], qui his ferme verbis illud enunciavit: Omnes nomine Dei intelligunt illud, quo nihil maius cogitari potest; ac proinde illud, quo nihil maius cogitari potest, in intellectu existit. Atqui si illud, quo nihil maius cogitari potest, existit in intellectu, etiam in re, nempe extra intellectum

---

altiore inferius aliquid deducere, ut vult Fr. Iacobius. Ita qui sentiant, causam essendi cum causa cognoscendi commutare alii iam monuerunt »; *De argumentis, quibus Deum esse probatur*, c. III, § I, p. 50, n. 1, Bonnae 1851.

[1]) In lib. V *Met.*, lect. III.

[2]) Cf vol. I, *Log.*, p. II, c. III, art. 4, p. 137.

[3]) Id docuisse videtur Clemens Alexandrinus, ubi ait: « Cum cuiusvis rei principium inventu longe sit difficillimum; est certe omnino primum, et antiquissimum principium difficile ad demonstrandum; quod quidem est etiam aliis omnibus causa, ut fiant, et facta sint » ; *Strom.*, lib. V, n. XII, p. 695, *Opp.* t. II, ed. cit.

[4]) *De antiquissima Italorum sapientia*, lib. I, c. 3, p. 30, vol. II, Napoli 1834.

[5]) Huius argumenti auctorem falso perhiberi Cleanthem, necnon ab argumentatione, quam adhibuit s. Augustinus (*De lib. arb.*, lib. II, c. 3-15) illud valde abesse ostendit Ad. Fricke, *Argument. pro Dei existentia* etc., c. II, p. 40 sqq., Lipsiae 1846. Quod spectat ad s. Augustinum, cf etiam nostrum Prisco in Ephem. *La Scienza, e la Fede*, vol. XXXIII, Serie I, p. 346, Napoli 1857.

existere debet. Ergo illud, quo nihil maius cogitari potest, nempe Deus, existit et in intellectu, et in re. *Minor* ita probatur: Illud, quod existit in intellectu, et in re, maius eo est, quod in intellectu tantum existit. Ergo si id, quo maius cogitari non potest, existeret tantum in intellectu, tunc illud, quo aliquid maius cogitari non potest, esset huiusmodi, ut aliquid eo maius cogitari possit; id quod contradictionem implicat [1].

23. Huiusmodi argumentum in philosophia recenti a Cartesio [2] praesertim, atque a Leibnitio instauratum fuit. Porro Cartesius duplici ratione illud exposuit. 1° Extat in mentibus nostris idea rei infinitae, et summe perfectae; idea autem rei infinitae, et summe perfectae non aliunde proficisci potest, quam a re itidem infinita, et summe perfecta, si quidem omnes consentiunt non posse plus praestantiae inesse in opere, quam sit in opifice: res igitur infinita, et summe perfecta existit. Haec autem Deus est. Deus igitur existit [3]. 2° Quidquid pertinere ad rem, cuius ideam in mente habemus, clare et distincte percipimus, id ad rem illam revera pertinet [4]: at

---

[1]) « Et quidem credimus Te esse aliquid, quo nihil maius cogitari possit. An ergo non est aliqua talis natura, quia *dixit insipiens in corde suo, non est Deus*? Sed certe idem ipse insipiens, cum audit hoc ipsum quod dico, aliquid quo maius nihil cogitari potest; intelligit quod audit, et quod intelligit in intellectu eius est; etiam si non intelligat illud esse. Aliud est enim rem esse in intellectu: aliud intelligere rem esse. Nam cum pictor praecogitat quae facturus est, habet quidem in intellectu; sed nondum esse intelligit, quod nondum fecit. Cum vero iam pinxit; et habet in intellectu, et intelligit esse quod iam fecit. Convincitur ergo etiam insipiens esse vel in intellectu aliquid, quo nihil maius cogitari potest: quia hoc cum audit, intelligit; et quidquid intelligitur, in intellectu est. Et certe id, quo maius cogitari nequit, non potest esse in intellectu solo. Si enim vel in solo intellectu est; potest cogitari esse et in re: quod maius est. Si ergo id, quo maius cogitari non potest, est in solo intellectu; idipsum, quo maius cogitari non potest, est quo maius cogitari potest: sed certe hoc esse non potest. Existit ergo procul dubio aliquid, quo maius cogitari non valet, et in intellectu, et in re »; *Proslog.*, c. II, *Opp.* p. 20, ed. Gerberon, Parisiis 1721. Hic liber inscribitur *Proslogium*, quia in ea homo Deum alloquitur, Eumque, ut gratiam sibi largiatur, seque in cognoscendi studio adiuvet, supplicibus verbis orat.

[2]) Quin Cartesius Anselmi argumentationem prae oculis habuerit, dubitandum non est. Cf Fricke, *Op. cit.*, Pars prima, c. IV, p. 45, ed. cit., et Haureau, *Hist. de la Scol.*, t. I, c. 8, p. 201, Paris 1850.

[3]) *Principia philos.*, p. I, n. 18, p. 237, *Opp.* t. I, ed. Garnier, Paris 1835. Cf *Discours de la meth.*, p. IV, *ibid.*, n. 31, 32, et *Med.* III, n. 15, *ibid.*, p. 125.

[4]) Claram Cartesius illam dixit perceptionem, quae menti attendenti praesens, et aperta est, sicut clara ea nobis videri dicimus, quae oculo intuenti praesentia satis fortiter illum et aperte movent; distinctam vero illam, quae cum clara sit, ab omnibus aliis ita seiuncta est, et praecisa, ut nihil plane aliud, quam quod clarum, in se contineat »; *Princip. philos.*, P. I, n. 45, 46, t. I, p. 250, 251.

existentiam ad rem infinitam, et summe perfectam, hoc est, Deum, cuius ideam in mente habemus, clare, et distincte pertinere percipimus: ergo ad rem infinitam, et summe perfectam, hoc est, Deum, cuius ideam in mente habemus, existentia pertinet [1].

24. Leibnitius Cartesii argumento, quod ab idea Dei petitur, nullam vim inesse existimavit, nisi prius Dei possibilitas demonstretur [2]. Proinde illud ita emendavit: « Deus solus, seu ens necessarium, hoc privilegio gaudet, quod necessario existat, si possibilis est. Et quemadmodum nihil possibilitatem eius impedit, quod limitum expers nec ullam negationem, consequenter nec contradictionem involvit, hoc unum sufficit ad cognoscendam existentiam Dei a priori [3] ».

25. Sed fatendum est hanc rationem Cartesium non latuisse. Etenim in *Responsionibus ad obiectiones primas contra Meditationes Metaphysicas* observavit *enti summe potenti* convenire saltem *possibilem existentiam*, et quoniam illud ens ob summam suam potentiam *propria sua vi* existere potest, concludendum est ipsum revera existere, atque ab aeterno extitisse, quia quod *propria vi sua potest existere, semper existit* [4].

26. Iam vix Anselmus suam argumentationem proposuit, cum adversarium nactus fuit Gaunilonem monachum Marmutinensem, qui hac de re librum composuit, quem inscripsit, *Liber pro insipiente adversus Anselmi in Proslogio ratiocinationem* [5]. Eam deinde post Alb. M. [6], vehementer impugnarunt s. Thomas [7], Scotus [8], aliique permulti. Cartesio etiam plures illius temporis viri docti contradixerunt, quorum sententias ipse nobis in operibus suis reliquit [9].

---

[1]) *Ibid.*, n. 14, p. 235. Cf *Med.* V, n. 3-5, p. 169 seqq. Fere idem argumentum expressit Spinoza, *Ethic.* pars I, prop. XI, p. 42 sqq., *Opp.* ed. Paulus, t. II, Ienae 1803. Cf Leibniz, *Epist. ad Conrigium*, *Opp.* p. 78, ed. Erdm.

[2]) *Epist. ad Conrig.*, loc. cit.

[3]) *Monadologie*, *vulgo Principia philosophiae*, § XLV, p. 708, ed. cit. Leibnitii vestigia pressit Hanschius, *Princip. phil. Leibnt.*, Lipsiae 1728.

[4]) T. II, n. 12, p. 32, 33.

[5]) Inter *Opp.* s. Ans. ed. cit., p. 35 sqq. Ei s. Doctor aliud opus obiecit, cui nomen, *Liber contra insipientem. Insipientem* vocat atheum, rationem habens Ps. XXXI, v. 1, ubi illa verba, *Dixit insipiens in corde suo, non est Deus*, leguntur. Eamdem ob causam Anselmus libellum illum, quo se contra Gaunilonis reprehensiones defendit, ita inscripsit, *Liber contra insipientem.* Gaunilon enim libellum suum nominavit *Pro insipiente*, quia in eo Athei alicuius personam se agere fingit, studetque probare ea, quae Anselmus in *Proslogio* proposuit, stare non posse.

[6]) *Sum. Theol.*, p. I, tract. IV, q. XIX, membr. 2.

[7]) *Contr. Gent.*, lib. I, c. 10 et 11. Cf etiam in lib. I *Sent.*, Dist. III, q. 1, a 2, et I, q. 11, a. 1.

[8]) In lib. I *Sent.*, Dist. II, q. 2.—[9]) *Opp.* t. II, ed. cit.

27. Post Cartesium, et Leibnitium usque ad nostram aetatem aliqui philosophi argumento *ontologico* vim demonstrationis inesse opinati sunt; alii inter subtiliores paralogismos illud retulerunt; alii denique ipsum nova ratione emendatum exhibuerunt [1]. Inter hos postremos praetermittendus non est Moses Mendelsohnius [2], qui in *Dissert. de Evidentia*, quae praemio decorata fuit a Berolinensi academia regia ann. 1763, ex notione *independentiae* argumentum illud ducens, ita ratiocinatur: Ens perfectissimum est independens; tale aut est, aut non est; si non est, causa adsit necesse est, cur non sit, quae causa aut in ipso Ente perfectissimo ponitur, aut extra ipsum; neque vero extra illud poni potest, utpote independens, neque in eo, cum in entis independentis notione impossibilitas logica non sit; ergo est [3].

28. Antequam argumenti ontologici vim perpendamus, haec praemonenda censemus: Primum est, quod argumentum Anselmianum nullam cum *Ontologismo* affinitatem habet. Etenim conceptus Dei, sive Entis, quo nihil maius cogitari potest, unde initium suae argumentationis s. Anselmus sumit, non est, quemadmodum Ontologi praefracte contendunt [4], terminus cuiusdam intuitionis, sed inter abstractas notiones est recensendus; atque ex connexione, quam ille cum existentia habet, obiectivam eius realitatem extra intellectum colligit [5]. Re quidem vera, 1° de illo conceptu sanctus Doctor loquitur,

---

[1]) Cf Fabricius, *Delectus argumentorum et syllabus scriptorum qui veritatem religionis christianae adversus atheos* etc. *lucubrationibus suis asseruerunt*, c. X, § 4, 5, et 6, Hamburgi 1725. Hac nostra aetate de argumento ontologico scripserunt Walte, *De ontologico pro Dei existentia argumento*, Bremae 1856; Ad. Fricke, *Argum. pro Dei existentia* etc., Lipsiae 1846; Billroth, *De Ans. Cantuar. Proslogico*, Lipsiae 1833; Kayser, *De argumentis, quibus Deum esse probatur*, Bonnae 1851.

[2]) Hic de argumentis pro Dei existentia praelectiones coram filiis suis adolescentibus, aliisque familiaribus horis matutinis habuit, easque anno 1785 typis describendas curavit. Scripta omnia edidit G. B. Mendelsohn VII voll., Lipsiae 1843; vol. II, *Horae matutinae, sive praelectiones de existentia Dei*, p. 377 seqq.

[3]) Haec argumentatio non multum ab ea differt, quam proponit Cantius, *Medit. Phil., Disciplina secunda, De Theol. nat.*, c. II, § 366, p. 265, Tubingae 1750.

[4]) Cf prae ceteris Vbaghs, *De la connaissance de Dieu, ou Monologue, et Prosloge, avec ses Appendices, de Saint Anselm*, Louvain 1854; et Vgonin, *Études philos. Ontologie, ou Études des lois de la pensée*, par. 2, sect. I, ch. 10, p. 381, t. I, Paris 1856.

[5]) « Quippe, ait Card. d' Aguirre qui appositis commentariis, et disputationibus theologiam s. Anselmi illustrandam suscepit, licet nulli menti creatae secundum ingenitas vires sit possibilis intuitio Dei etiam ut auctoris naturae, neque enim sub ea ratione videri potest, nisi videatur ut in se est, quod solum ex elevatio-

qui in nobis exurgit, cum nomen Dei, sive Eius, quo nihil maius cogitari potest, audimus [1]. 2° Gauniloni obiicienti se *non posse cogitare auditam rem*, *qua maior cogitari nequit*, quoniam ipsam *neque ex alia simili poterat coniicere*, Anselmus quin respondeat, illud, quo maius cogitari nequit, mentis nostrae intuitioni perenniter obversari, testimonio *conscientiae*, tamquam *firmissimo argumento* [2] utitur, ut ostendat falsum esse illud, quo maius cogitari nequit, ex nulla re coniici posse. « Palam est, ait, rem aliter sese habere. Quoniam namque omne minus bonum, in tantum est simile maiori bono, in quantum est bonum, patet cuilibet rationali menti, quia de bonis minoribus ad maiora *conscendendo*, ex his, quibus aliquid cogitari maius potest, multum possumus coniicere illud, quo nihil potest maius cogitari... Est igitur unde possit coniici quo maius cogitari nequeat [3] ». 3° Demonstratio Episcopi Cantuariensis non eo spectat, ut existentiam Dei, quem mens nostra intuetur, dilucidius explicet, sed ut *satis necessaria argumentatione probet* « reipsa existere aliquid, quo maius cogitari non possit, nec eam alicuis obiectionis infirmari firmitate [4] ».

---

ne supernaturali assequi possumus; attamen cognitio abstractiva evidens, saltem a posteriori, sive ab effectis possibilis est . . . Eas igitur perfectiones Dei probat Anselmus in hoc opere naturalibus rationibus in cognitionem evidentem abstractivam ducentibus adversus homines atheos, et idololatras; quorum priores Deum negant; posteriores sibi plures Deos inanes confingunt »; *Op. cit.*, Disp. I, sect. VII, n. 64, 65, p. 67. Et *ibid.*, disp. VI, sect. V, n. 51, p. 149: « Quare dum Anselmus, et quilibet alius instituit controversiam cum atheis hominibus, supponi debet conceptus obiectivus (hoc est, *notionalis*) significatus hoc nomine *Deus*, quasi in abstracto, et quaestio procedit ad vestigandum, an id, quo nihil melius et excellentius cogitari valet, vere existat, an non; quemadmodum si, supposito conceptu obiectivo hominis, aut aeternitatis, significato per ea nomina, disputarent Angeli, an vere existat aliquod animal rationale, vel an in rerum natura sit duratio aliqua initio et fine carens ». Hanc distinctionem inter conceptum *notionalem*, sive *nominalem*, et conceptum *realem* alicuius rei ipse s. Anselmus ita enunciavit: « Aliter cogitatur res, cum vox eam significans cogitatur, aliter cum idipsum, quod res est, intelligitur »; *Proslog.*, c. IV, p. 31, *Opp.* ed. cit.

[1]) « Cum insipiens audit proferri quo maius cogitari non potest, intelligit quod audit. Vtique qui non intelligit, si nota lingua dicitur, aut nullum, aut nimis obtusum intellectum habet »; *Lib. Apol.* etc., c. II, *ibid.*, p. 37. Cf *Proslog.*, c. II.

[2]) *Liber Apolog.* etc., c. 1, p. 37.

[3]) *Ibid.*, p. 39, c. 8, p. 37.

[4]) *Ibid.*, c. 10, p. 40. Neque sanctus Doctor iis verbis, quibus in *Proslogio* (c. 14, p. 32) Deum alloquitur: *Aut potuit omnino aliquid intelligere de Te, nisi per lucem tuam, et veritatem tuam? Si ergo vidit lucem, et veritatem, vidit Te*, Ontologismo suffragari dicendus est. Etenim nihil intelligere possumus nisi per Deum, non quia Deus est principium, *quo* res intelligimus (cf s. Thom., *Qq. dispp.*, *de Ver.*, q. XVIII, a. I ad I), sed quia a Deo, ut s. Thomas inquit, « anima humana

29. Alterum est, argumentationem Cartesianam ab Anselmiana in eo abscedere, quod idea Entis perfectissimi, ex qua illa proficiscitur, nostrae menti innata asseritur, dum e contrario, secundum s. Anselmum, ad illam ex cognitione rerum, quae in mundo adspiciuntur, *conscendimus* [1]. Quapropter haud recte faciunt Rémusat [2], Haureau [3], aliique, qui alteram cum altera prorsus permiscent.

30. His praenotatis, nos in s. Thomae sententiam concedentes, argumento Anselmiano pro existentia Dei nullam vim demonstrationis inesse existimamus [4]. Et sane, in primis Dei nomine res summe perfecta non ab omnibus intelligitur, cum Deum posuerint Ethnici summae perfectionis expertem, quatenus alii solem, alii coelum, alii humana forma esse existimaverint: « Forte ille, qui audit hoc nomen Deus, non intelligit significari aliquid, quo maius cogitari non potest, cum quidam crediderint, Deum esse corpus [5] ». Praeterea ex eo, quod cogitamus Ens, quo nullum maius esse potest, atque ex eo, quod illud, quod existit in intellectu, et in rerum natura, maius eo est, quod existit tantum in intellectu, haec conclusio dumtaxat iure inferri potest, non posse cogitari Ens summe perfectum, quin tamquam reipsa existens cogitetur, ita ut probandum maneat hoc Ens, quod a nobis tamquam reipsa existens cogitatur, extra nostrum intellectum existere. « Dato etiam, subdit Aquinas, quod quilibet intelligat hoc nomine Deus significari hoc quod dici-

---

lumen intellectuale participat » (I, q. LXXIX, a. 4 c.); ac proinde, « illa lux vera illuminat sicut causa universalis, a qua anima humana participat quamdam particularem virtutem » (ibid. ad 1), per quam ipsa res intelligit. Cf. quae diximus vol. I, *Dynam.*, c. VII, art. 4, p. 567, n. 6. Item qui videt *lucem*, et *veritatem*, videt Deum, eadem ratione ac qui videt imaginem alicuius rei, ipsam rem videre dicitur; nam, aiente eodem Aquinate, « si loquamur de veritate, secundum quod est in rebus, omnes sunt verae una prima veritate, cui unumquodque assimilatur secundum suam entitatem » (I, q. XVI, a. 6 c.). Vnde ipse s. Anselmus haec habet: « Et saepe videmus aliquid non proprie quemadmodum res ipsa est, sed per aliquam similitudinem, aut imaginem, ut cum vultum alicuius consideramus in speculo »; *Monol.*, c. 65, p. 40. Cf quae de hac re innuimus in Ephem. *La Scienza e la Fede*, vol. XXIV, p. 31 Napoli 1852, et quae fusius explicavit Ios. Prisco, ibid., vol. XXXIII, p. 347 seqq., 1857.—[1]) Cf loc. cit. p. 18.

[2]) *Saint Anselme de Cantorbery*, c. V, p. 560, Paris 1853.

[3]) *Op. cit.*, *ibid.*, p. 201.

[4]) Errare videntur, qui ipsum Anselmum de argumenti sui debilitate conscium fuisse affirmant, propterea quod, priusquam illud proponeret, sibi de existentia Dei fide omnino persuasum esse declaraverit. Contrarium enim facile efficitur cum e *Proslog.* cap. 1, tum ex narratione Eadmeri (*Vita Anselmi*, lib. I, p. 6), quam exscripsit Rob. Veder, *Dissertatio de Anselmo Cantuariensi*, Pars prior, p. 25 sqq.. Lugduni Batavorum 1832.

[5]) I, q. II, a. 1 ad 2. Cf *Contr. Gent.*, lib. I, c. 11.

*

tur, scilicet illud, quo maius cogitari non potest, non tamen propter hoc sequitur, quod intelligat id, quod significatur per nomen, esse in rerum natura, sed in apprehensione intellectus tantum. Nec potest argui quod sit in re, nisi daretur, quod sit in re aliquid, quo maius cogitari non potest; quod non est datum a ponentibus Deum non esse [1] ».

31. Hoc sane vitium in argumento *ontologico*, quacumque ratione proponatur, observare cuique licet. Enimvero in argumento *ontologico* ex idea Entis summe perfecti realis Eius existentia infertur; atqui notio rei, quae ab existentiae notione separari nequit, nullo modo eiusdem existentiam actualem infert, sed solum de ea, absque existentiae notione, cogitandum non esse; ergo nihil maius in eo concluditur, quam rei summe perfectae ideam cogitari non posse, quin ista cogitatione idea quoque existentiae intelligatur; utrum vero ista notio re, an sola cogitatione existat, nihil concluditur. Brevius: In idea Entis summe perfecti existentia tantum idealis continetur; quocirca, si ex ipsa velit realis Eius existentia inferri, argumentum conficitur, in quo conclusio latius, quam praemissae, patet, quodque in sophisma *transitus ab intellectu ad rem* appellatum incidit [2].

32. Quod speciatim attinet ad Cartesium, fundamentum primi argumenti subruitur, eo quod nulla ex eiusdem Cartesii principiis ratio est, cur idea Dei nobis innata dicenda sit. Etenim Cartesius

---

[1]) I, loc. cit.

[2]) Hegeliani opinantur argumentum anselmianum non hoc sibi velle, ut ex notione entis perfectissimi huius existentiam eruat; sed potius, ut ostendat notionem eius, quo maius cogitari nequeat, ita debere cogitari, ut illud non esse ne cogitari quidem possit; sive ut identitatem *subiectivitatis*, et *obiectivitatis* in cogitanda Dei notione, secundum Scholam hegelianam, statuat. Quapropter Hegelius summae laudi Anselmo esse ait, quod illam identitatem suo argumento *significavit*, et *postulavit*, quamvis eius necessitatem non demonstraverit iusta disciplinae forma (*Phil. de la Rel.*, part. II, p. 471 sqq., et ibid., t. II, part. III, p. 169). Praeter Hegelianos eadem ratione illud argumentum interpretantur Billroth (*Diss. hist. crit. de Ans. Cantuar. Proslog. et Monol.*, p. 11, Lipsiae 1832), Klee (*Storia de' dogmi*, part. II, c. 1, p. 96, Napoli 1857), aliique. Sed contra, haec pantheistica illius argumenti interpretatio, praeterquam quod doctrinae s. Anselmi (cf *Monol.*, c. V, VII, IX) omnino adversatur, atque ab ipsis Rationalistis (cf Haureau, *Op. cit.*, *ibid.*, p. 200) reiicitur, falsa eo evincitur, quod distinctio inter ordinem idealem, et realem adeo penes s. Anselmum certa est, ut omnes Philosophi Catholici, qui eius argumentum ontologicum aggressi sunt, huius infirmitatem ex eo derivarunt, quod cum ordo idealis ab ordine reali distinguatur, realis existentia Eius, quo nihil maius cogitari potest, ab eo, quod non potest cogitari non existens, nequit iure inferri. Cf Ad. Fricke, *Op. cit.*, c. II, p. 60 sqq.

haec docet: in infinito duo spectanda esse, rem ipsam, quae infinita est, et *infinitionem*, quae in re illa infinita est; rem infinitam nos posse percipere positive quidem , sed non *adaequate*, si quidem , cum finiti simus , infinitum comprehendere non possumus ; *infinitionem* vero a nobis cognosci *negative* , quatenus ab infinito omnes limites per mentis actionem removemus [1]. Ex quibus ipsius Cartesii principiis colligitur ideam rei infinitae finitam esse, tum quoad rem ipsam infinitam, quia eam perfecte non comprehendimus, tum quoad *infinitionem* , quia quod negative cognoscitur , sane non cognoscitur infinite. Quod si idea rei infinitae, quam in mente habemus, non est infinita, patet eam aliunde proficisci posse , quam a re itidem infinita; atque ideo nulla est ratio , ob quam illa debeat esse innata. Accedit 1° quod mens in cogitatione rerum eas non producit, sed tantum detegit [2]; ac proinde nulla in eo est repugnantia, quod mens finita notionem rei infinitae ipsa sibi comparet; idque ex eo magis perspicitur, quod « omne cognoscens habet cognitionem de re cognita non per modum rei cognitae, sed per modum cognoscentis [3] » ; 2° quod si mens ex eo , quod finita est , non valeret suis cognoscendi facultatibus Infinitum attingere, ne per Ideam quidem sibi infusam illud cognosceret, nam haec idea innata, quippe quae ipsi menti inhaerere debet, non nisi finita, aeque ac mens, esse posset.

33. Alterum Cartesii argumentum illo, quod ipse statuit, principio innititur: *Quod clare et distincte intelligimus pertinere ad aliquam rem, id de eadem re cum veritate affirmandum est.* Iam hoc principium verum est de re , uti a nobis concipitur , sive , uti ab idea nostra repraesentatur, non autem de natura, quam extra intellectum habet. Cum igitur ex eo, quod est in nostro intellectu , ad rem ipsam , uti est in se, gradum facimus , tum in paralogismum incurrimus, quia ex statu ideali in statum realem egredimur. Quo huius animadversionis firmitas clarius pateat, lubet aliud simile argumentum, ex quo falsum concluditur, Cartesio obiicere; nempe: *Quod clare , et distincte percipitur in idea alicuius rei contineri* , *id de illa re affirmandum est* ; *atqui clare, et distincte concipimus in idea corporis perfectissimi contineri existentiam* ; *ergo existentia de corpore perfectissimo affirmanda est*; sive, quod idem est , *corpus perfectissimum existit* [4].Sane hoc argumentum sophisma est,

---

[1]) *Rèponses aux premières obiections*, *Opp.* t. II, p. 27, ed. cit., 1ª *Obiect*
[2]) Cf vol. I, *Dynam.*, c. III, art. 9, p. 334, 335; *ibid.*, c. X, art. 7, p. 583, 584.
[3]) In lib. I *Sent.*, Dist. III, q. 1, a. 1 *sol.*
[4]) Propugnatores argumenti Cartesiani frustra laborant, ut monstrent hoc argu-

in eo enim de corpore perfectissimo existentia realis ideo affirmatur, quia in eius idea continetur existentia, quae tamen non nisi idealis est. Iam eodem prorsus vitio argumentum Cartesii pro existentia Dei laborat [1].

34. Idem de Leibnitii argumento dicendum est. Ex eo enim, quod concipimus possibile Ens maxime perfectum, ad cuius essentiam existentia pertinet, consequitur quidem huiusmodi Ens non posse a nobis concipi tamquam possibile, nisi tamquam existens concipiatur, at numquam inferri potest id ipsum ex parte rei locum habere, et veritatem [2].

35. Neque validius censendum est Mendelsohnii argumentum. Enimvero, si natura independens putetur non esse, causa quidem assignanda est, quamobrem non sit. At, cum illam causam extra ipsam naturam independentem Mendelsohnius sitam esse negat, pessimo errore notionem rei, et rem ipsam inter se confundit. Et sane, si quis, e. g., omnia dictitaret esse fortuita, causam extra cogitatam naturam illam independentem poneret, quae ipsam tolleret, et quae removeri non posset, priusquam esse Deum, rerum omnium conditorem, alia ratiocinatione conficiatur. Quapropter antequam a notione huius naturae independentis progredi possimus, aliunde colligere debebimus eam esse, et tum demum inde, Mendelsohnio duce, ad eam agnoscendam aggrediemur. Quae quidem argumentandi ratio absurda est. Quod si accepisse dicatur Mendelsohnius naturam independentem vere extantem, quae, cum sit independens, non potest per causam aliquam externam ad nihilum redigi, in petitionem principii incidit, siquidem ponit eam, quam demonstrare vult, naturam. Postremo facilius etiam in oculos incurrit, inde, quod notio naturae independentis nihil habeat repugnantiae, non quidem, ut Deus sit, consequi, sed dumtaxat ut Deus possit esse. Explodenda igitur est etiam argumentatio Mendelsohniana [3].

---

mento suo esse dissimile, eo quod ad ideam corporis perfectissimi existentia necessaria non pertinet, ut pertinet ad ideam Entis perfectissimi. Etenim, si concludere possumus Ens perfectissimum existere necessario, quoniam in idea Eius existentia necessaria continetur; eodem modo recte concludimus corpus perfectissimum existere contingenter, quia existentia contingens in eius idea continetur. Vid. Sam. Werenfelsius, *Dissertt. varii argumenti*, Pars altera, t. II, *Iudicium arg. Cart.* etc., p. 39 sqq., Amstelaedami 1716.

[1]) Cf Buddeus, *De Ath. et superst.*, c. V, p. 236, Lugduni Batavorum 1767; Kayser, *Op. cit.*, c. II, § V, p. 47.

[2]) Vid. Moshem., *Adnot. ad Cudworthi Syst. intell.*, t. II, c. V, sect. I, § CII, p. 895 sqq., ed. cit.

[3]) Cf Fricke, *Op. cit.*, c. II, p. 72 sqq., ed. cit.

36. Itaque non nisi altero argumentorum genere, idest *a posteriori* existentia Dei probanda est. Quantum autem roboris illi insit, nihil est cur exponamus ; nam *demonstrationis ars*, ut inquit s. Thomas, *ex effectibus causas concludere docet* [1]. Et sane « ex quolibet effectu potest demonstrari propriam causam eius esse, si tamen eius effectus sint magis noti quoad nos ; quia, cum effectus dependeant a causa, posito effectu, necesse est causam praeexistere [2].Quod verum manet, etiamsi proportio naturae inter effectum,et causam non intercedat [3] ; atque etiamsi demonstratio ex necessariis, cuiusmodi non sunt effectus,procedere debeat.Etenim demonstratio hactenus ex necessariis efficienda est, quoad necessaria debeat esse connexio medii cum extremis.Nam et alioqui ex effectu contingenti causam vel contingentem, vel necessariam, dum tamen necessaria sit connexio, demonstrative colligimus.

37. Rursus, plurimum apud Patres illud valuisse pervulgatissima res est. Speciminis gratia, haec pauca proferimus. « Mens nostra, ita loquitur Origenes, ex pulcritudine operum, et decore creaturarum parentem universitatis intelligit [4] ». S. Gregorius Nyssenus eum, qui Dei existentiam negaverit, arguendum esse putat«ex iis, quae artificiose ac sapienter administrantur in mundo, ut inde vim esse aliquam agnoscat in illis apparentem, omniumque supremam [5] ». Hinc Tertullianus : « Habet Deus testimonia totum hoc quod sumus, et in quo sumus [6]»; et s. Hilarius: « Quis,mundum contuens, Deum esse non sentiat ? [7] » Etenim mundus ipse, inquit s. Augustinus, « ordinatissima sua mutabilitate, et mobilitate, et visibilium omnium pulcherrima specie, quodammodo tacitus et factum se esse, et nonnisi a Deo ineffabiliter atque invisibiliter magno, et ineffabiliter atque invisibiliter pulcro,fieri se potuisse proclamat [8]».Vnde Deum ita alloquitur: «Coelum, et terra, et omnia,

---

[1]) *Contr. Gent.*, lib. I, c. 13.

[2]) I, q. 11, a. 2 c. Et s. Bonaventura: « Quia relucet causa in effectu, et sapientia artificis manifestatur in opere, ideo Deus, qui est artifex, et causa creaturae, per eam cognoscitur »; In lib. I *Sent.*, Dist. III, p. 1, a. 1, q. 2, *resol.* Cf alia eiusdem Doctoris loca, quae protulimus in vol. I, *Dynam.*, c. VII, art. 4, p. 469, n. 3, et p. 471, n. 1.

[3]) Cf vol. I, *Dynam.*, *ibid.*, p. 471.

[3]) *De principiis*, lib. I, c. I, n. 6, p. 51, *Opp.* t. I. Parisiis 1733.

[5]) *Orat. catech.*, Praef.

[4]) *Adv. Marc.*, lib. I, c. 10, *Opp.* t. I, p. 201, Parisiis 1658.

[6]) In *Psalm. LII*, n. 2, *Opp.* p. 83, Parisiis 1693.

[7]) *De Civ. Dei*, lib. XI, c. 4, n. 2. Brevius s. Maximus: « Quod sit Conditor . . . creatura oculis obiecta manifeste tribuit »; *Capita ad Theol. et Oecon. spectantia*, Centena tertia capita, n. 8, p. 558, *Opp.* t. I, Parisiis 1675.

quae in eis sunt, ecce undique mihi dicunt, ut Te amem; nec cessant dicere omnibus, ut sint inexcusabiles [1]». Quibus omnibus consonat etiam s. Anselmus, aiens : « Nihil apertius, quam quia illa summa Essentia tantam rerum molem, tam numerosam multitudinem, tam formose formatam, tam ordinate variatam, tam convenienter diversam, sola per seipsam produxit ex nihilo [2]».

ARTICVLVS TERTIVS

Argumenta a posteriori, quibus Dei existentia probatur, exhibentur, et primum ea, quae metaphysica appellantur

38. Ex argumentis *a posteriori*, quibus Dei existentia demonstratur, illud, quod ex effectuum, sive mundi existentia, et natura depromitur, *metaphysicum*; illud autem, quod admirabilis mundi ordo nobis suppetit, *physicum*, seu *physico-theologicum* appellatur.

39. Argumentum *metaphysicum* iis quinque, quibus a D. Thoma proponitur [3], rationibus, hic exhibemus.

40. Prima ratio ex motu, seu mutatione [4] rerum mundanarum ducitur: Existit motus in rerum natura. Atqui hic motus sine primo movente immobili, quod Deus est, existere non potest. Ergo existit Deus [5].

41. *Minor* tria complectitur; nempe 1° motum expostulare aliquod movens distinctum ab ipsa re, quae movetur; 2° deveniendum esse ad aliquem primum motorem, qui a nullo moveatur, et a quo motus omnis aliorum incipiat; 3° huiusmodi Motorem esse Deum. Haec tria singillatim planis argumentis demonstrantur.

42. Et sane, primo, nihil movetur, nisi prout est in potentia ad id, ad quod movetur; e contrario, nihil movet aliud, nisi prout est in actu, unumquodque enim agit, quatenus est *in actu* [6]. Atqui non

---

[1]) *Confess.*, lib. X, c. 6, n. 8. Alia eius loca exscripsimus in *Dynam.*, loc. cit., p. 469.

[2]) *Monol.*, c. 7, p. 7, ed. cit. Inepte igitur Iul. Simon sicut argumentum ontologicum, itacetera, quae pro Dei existentia afferri solent, tamquam minus firma repudiat, proindeque ad illam veritatem fide naturali, sive instinctu nos trahi arbitratur; *La Religion naturelle*, p. 1e, c. 1, p. 6 sqq., Paris 1857.

[3]) I, q. 11, a. 3.

[4]) Motus, prout hic a nobis accipitur, ille est, secundum quem *omnis creatura*, ut s. Thomas inquit, *est aliquo modo mutabilis*, I, q. IX, a. 2 c.

[5]) Cf Leibnit., *Confessio naturae contra atheistas*, Pars I, *Opp.* p. 47, ed. Erdm.

[6]) « Illud, quod est tantum in potentia, non agit, quia se habet indeterminate ad multa »; In lib. *I Sent.*, Dist. XLV, q. *1*, a. 3 *sol.*

est possibile idem simul esse in potentia, et in actu secundum idem [1]. Ergo aliud debet esse movens, aliud motum, et proinde id, quod movetur, ab alio moveatur oportet [2].

43. Quod si athei asserant motum esse materiae essentialem, ac proinde corpora ita moveri, ut ab alio non moveantur, profecto suam proderent inscitiam. Nam, quemadmodum hac de re Sam. Clarkius recte pronuntiat: « si Atheus affirmaverit motum omni materiae in genere esse necessarium, sequitur contradictionem esse expressam supponere ullam materiam quiescere, quod sane ita est absonum, ut nullus atheus, quod hactenus novimus, sive sit antiquus, sive ex recentioribus, id supponere fuerit ausus [3]». Quin immo, ne nisus quidem, seu conatus ad motum fingi potest, qui sit materiae ingenitus [4]; tum quia nisui aequalis aliorum corporum reactio, seu resistentia respondet, unde virium aequilibrium, et corporum quies oritur [5]; tum quia hic nisus aliquam certam directionem habere deberet,

---

[1]) « Idem secundum idem non potest esse movens, et motum »; 1ª 2ae, q. LI, a. 2 ad 2. Quomodo autem voluntas moveatur a Deo, et moveat seipsam, explicavimus in *Dynam.*, c. IV, art. V, p. 382 sqq.

[2]) Cf *Contra Gent.*, lib. I, c. 13.

[3]) *Traités de l' existence, et des attributs de Dieu*, t. I, ch. IV, p. 70 sqq., trad. par M. Ricotier, 1756. Alia contra istam hypothesim argumenta eleganter versibus exornavit Card. De Polignac:

« Quidni, respondes, nativo iure moveri
Omnia dicantur? . . .
Si nativus erit per sese in corpore motus,
Vt dos materiae, qualis, quantusve, rogabo.
Quam versus mundi partem? lentusne, citusne?
Rectus, an obliquus? forsitan curvatus in orbem?
Nam cuncti esse simul nequeunt: unum esse necesse est.
Si talem, aut talem dicas, alium esse repugnat.
Nam secus esse nequit, natura quod ipsa poposcit.
Sed motus nullae species cum corpore pugnant.
Cur ergo hanc per se prae cunctis corpus habebit,
Aequo iure alium per se cum possit habere?
Hanc etiam cum per se habeat, variare nequibit:
Nam, quod naturae est, nulla est mutabile causa.
Sed motum semper variari posse videmus:
Ergo materiae nativum haud esse fatendum est »;

Anti-Lucret., lib. IV, vv. 1399 sqq. t. I, p. 145-146, Amstelaedami 1748. Vid. Cheyne, *Principii filosofici di religione naturale*, c. I, p. 7, et c. 3, p. 67 sqq., trad. per Tom. Dereham, Napoli 1729. Cf etiam quae adversus Epicurum in *Cosmol.*, vol. II, *passim* ostendimus, et quae hodiernis Positivistis obiecimus in *Anthrop.*, vol. III, p. 1ª, c. V, art. 2, p. 170 sqq.

[4]) Ex recentibus conatum ad motum esse materiae essentialem et ingenitum asseruit Tolandus, *Ep.* 4, et 5 *ad Sirenam*.

[5]) Id ipse Auctor *Syst. nat.* agnovit c. 2, p. 33, Londin. 1771.

quae utique a materiae natura, ad omnem directionem ex se indifferentis, oriri non potest [1].

44. Secundo, si illud, quod movet, ab alio moveretur, et hoc rursus ab alio, et sic deinceps, quin umquam ad primum movens immobile deveniatur, progressus in infinitum in moventibus, et motis admittendus foret, ac proinde infinitae motiones moventium superiorum concurrere deberent, ut motus in aliqua re contingere possit. Atqui infinitum pertransiri nequit. Ergo, nisi ad primum movens immobile deveniatur, motus explicari haud posset.

45. Atque ut ratio ista in propatulo collocetur, animadvertendum est ex pluribus moventibus unum posse alteri subiici vel *per se*, vel *per accidens*; *per se*, cum unum nequit movere, sive operari, nisi influxus moventis superioris ad ipsum perveniat; e. g., secunda rota horologii *per se* subiicitur primae, quia secunda rota nequit tertiam movere, nisi influxus primae ad ipsam pervenerit; *per accidens* autem, cum unum movens exigit quidem aliud, et istud iterum aliud, a quo accipit *esse*, sed tamen unum actuali influxu superioris, ut moveat, sive agat, non indiget; e. g., filius, prout movens, sive agens est, patri, avo etc. *per accidens* subiicitur, eius enim influxu non indiget, quotiescumque agit. Iamvero, etsi in moventibus, et causis, quarum una alteri *per accidens* subiicitur, processus in infinitum dari possit, secundum illam sententiam, qua asseritur, mundum, etiam quoad entia successiva, potuisse ab aeterno creari, siquidem ante unum movens existere debuisset aliud, et aliud in infinitum; non tamen progressus ille fingi potest, si de moventibus, quorum unum ab alio *per se* pendet, sermo fiat [2]; in iis enim ad proximum movens, ut moveat, superiorum moventium influxus perveniat oportet; influxus autem ille nequaquam posset ad ipsum pervenire, infinita enim causarum moventium multitudo haud posset pertransiri [3]. Quocirca, progressus ille si ponatur, motus haud posset explicari. « Potest hoc, ad rem inquit Gonetus, declarari, et illustrari exemplo horologii, in quo si essent infinitae rotae, et quae-

---

[1]) Cf Clarke, *Op. cit.*, *loc. cit.* Patet autem ab impietate Atheorum sententiam, qua vis quaedam activa corporibus attribuitur, longissime abesse; si quidem ea neque esse ingenita, neque materiae essentiam constituere, neque nullo extrinseco principio, ut evolvatur, indigere adstruitur.

[2]) « In causis efficientibus, inquit s. Thomas, impossibile est procedere in infinitum per se, sed per accidens in infinitum procedere in causis agentibus non reputatur impossibile »; I, q. XLVI, a. 2 ad 7.

[3]) Cf Casim. Guerinois, *Clypeus phil. thom.*, t. VI, q. III, art. 1, § 3, p. 164, Venetiis 1710.

libet dependeret in suo motu ab alia superiori, nec posset movere, nisi dependenter ab illa prius movente, nulla esset, quae posset ultimo movere, quia numquam posset deveniri ad primam, quae ceteras omnes moveret, cum infinita illa multitudo rotarum numquam esset pertransibilis [1] ». Cum itaque motus negari queat, primum motorem immobilem existere rectissime inde concluditur.

46. Tertio, illud, quod est omnino immobile necesse est, ut sit *actus purus*, seu ut omnes possibiles perfectiones *actu* habeat; nam si vel minima careret, posset eam acquirere, ideoque non esset omnino immobile [2]. Atqui Ens, quod omnes possibiles perfectiones *actu* possidet, est Deus. Ergo illud primum movens immobile est Deus [3].

47. Hoc primum argumentum ad alterum, quod ex causarum efficientium ordine depromitur, nos ducit. Sane, plura sunt in hoc Universo effecta, et quoniam fieri nequit, ut aliquid seipsum efficiat [4], causae efficientes, a quibus illa effecta producuntur, admittendae sunt. Patet autem causas rerum adspectabilium ordinem inter se praeseferre, ita ut una ab altera pendeat. Hoc praestituto, argumentum ita conficitur: Ordo causarum efficientium vetat quominus semper ulterius sine fine ascendamus, seu progressum in infinitum repellit, et e contrario ut tandem in prima quadam causa, quae a nulla alia pendeat, subsistamus expostulat. Atqui haec causa prima, quae a nulla alia pendet, est Deus. Ergo existit Deus.

48. *Maior* eo probatur, quod, si progressus ille admitteretur, nullus extare posset effectus. Et sane in primis siculi in infinita serie moventium nullus motus, ita in infinita serie causarum nullus effectus existeret, siquidem causa per infinitam distantiam ab effectu remota numquam effectum pertinget. Deinde ordo causarum efficientium in eo consistit, quod *primum sit causa medii*, et *medium causa ultimi*. Iam, si causae huiusmodi essent, ut una ab alia penderet, et haec rursus ab alia, et sic deinceps in infinitum, aliquid primum numquam assignari posset. Ergo, admisso progressu in infinitum in causis efficientibus, causae primae aditus praecluderetur. Atqui, remota causa, removetur effectus. Ergo, cum non sit causa prima, neque causae mediae, ac proinde neque ultimae, neque ullus effectus existere possent [5].

---

[1]) *Manual. Thom.*, t. I, tract. I, c. 1, § 1, p. 33, Biterris 1680.

[2]) « Motus, quocumque modo dicatur, sequitur potentiam »; In lib. I *Sent.*, Dist. VIII, q. III, a. 2 *scl.*

[3]) De vi huius argumenti cf Buddeus, *De Ath. et superst.*, c. V, § 3, p. 241, 242, Lugduni Batavorum 1767.—[4]) Cf vol. II, *Ontol.*, c. V, art. 3, p. 169.

[5]) Ad eumdem fere modum argumentatus est sanctus Damascenus; Vid. locum, quem protulimus in *Dynamil.*, c. VI, art., 4, p. 470.

49. Ad huius autem argumenti vim oppugnandam hypothesis seriei infinitae causarum, et effectuum in linea circulari frustra excogitatur. Id enim absurdi in hac hypothesi praecipue obtinet, quod duo entia sint sibi mutuo causa, et effectus [1]. Sane, ponamus circulum constare entibus *A*, *B*, *C*, *D*. Evidens est ens *A* esse causam proximam entis *B*, et remotam entis *D*; ergo ens *D* esset effectus entis *A*. At in circulo ens *D* esset etiam causa entis *A*; ergo ens *D* esset simul causa, et effectus entis *A*; et ideo esset causa sui ipsius, siquidem ipsam sui causam efficientem efficeret.

50. Tertia ratio ex variis gradibus, qui in rebus inveniuntur, ducitur. Sane in his invenitur aliquid magis, et minus bonum, verum, perfectum. Atqui magis, et minus bonum, verum, perfectum dicuntur de diversis, prout diversimode appropinquant ad aliquid, quod est maxime tale, nempe quod est optimum, verissimum, perfectissimum, ac proinde quod est maxime ens. Ergo aliquid, quod sit maxime ens, existit; et quoniam illud, quod dicitur maxime tale in aliquo genere, est causa omnium, quae ad illud genus pertinent, illud maxime ens causa sit oportet ipsius *esse*, ac totius bonitatis, veritatis, perfectionis, quae in diversis entibus inest. Iam hoc ens illud est, quod dicitur Deus, aiente enim s. Augustino, « Summum Bonum est, a quo sunt omnia bona, et sicut bonorum bonum est [2]».

51. Hoc ipsum argumentum traditur ab Auctore libri *de Cognitione verae vitae* [3]: « Omne bonum aut per se est bonum, aut per aliud. Sed diversa bona participatione unius boni bona esse necesse est, diversitas quippe recipit magis, et minus. Nam quantum ad genus, lapis est minus bonum, qui tantum est, et non vivit; lignum magis bonum, quod crescendo vivit; equus illo melius, qui vivit, et sentit; homo illo praestantius, qui vivit, sentit et ratione discernit. Restat igitur his maximum, et summum bonum, de quo omnibus inferioribus profluit bonum; et hoc bonum Deus est, de quo, quasi de fonte, cuncta bona profluunt, et in eumdem cuncta refluunt ». Audiatur etiam Richardus Victorinus: « Nemo dubitare potest, quia in tanta multitudine rerum existentium, et tam multiplici differentia graduum, esse oportet aliquid summum. Summum vero omnium dicimus, quo nihil est maius, nihil melius. Absque dubio autem melior est natura rationalis, quam natura irrationalis. Opor-

[1]) « Vt plura, inquit s. Anselmus, per se invicem sint, nulla patitur ratio, quoniam irrationalis cogitatio est, ut aliqua res sit per illud, cui dat esse, nam nec ipsa relativa sic sunt per se invicem »; *Monol.*, c. 3, p. 5, ed. cit.

[2]) *Enarr. in Ps. CXXXIV*, n. 4. — [3]) Inter *Opp.* s. Aug., t. VI, c. 7.

tet itaque, ut aliqua rationalis substantia sit omnium summa [1] ».

52. Quartum argumentum, quod ex contingentia rerum, quae in mundo sunt, infertur, diversa ratione afferri solet. 1° Aliquid ab aeterno extet necesse est; nam si nihil omnino aliquando fuisset, etiam modo nihil esset, si quidem « quod non est, non incipit esse, nisi per aliquid; quod est [2] ». Atqui nos, et multa alia praeter nos extare certum est. Ergo certum etiam est aliquid ab aeterno extitisse [3]. Porro quod est ab aeterno, absolute necessarium esse debet. Si enim contingens est, potuit esse, aut non esse, ideoque necesse fuit, ut ab aliqua causa ad existendum determinaretur; quod cum aeternitatis notione aperte pugnat. Quod est vero absolute necessarium, et a seipso, undequaque perfectum esse oportet. Quis enim huic enti limites, et modum imponere potest? Quis definire potest, ut certum habeat perfectionum numerum, cum a nulla omnino causa pendeat? Iam vero hoc aeternum, absolute necessarium, et undequaque perfectum nihil eorum est, aut esse potest, quae in hac rerum universitate cernuntur. Revera quod est absolute necessarium, huiusmodi est, ut oppositum ne fingi quidem possit. At haec absoluta existendi necessitas neque toti mundo, neque materiae, ex qua mundus conflatus est, convenire potest, quemadmodum veteres, recentesque athei pertendunt. Non mundo; quippe, cum mundus non sit aliud,

---

[1]) *De Trin.*, lib. I. c. 11, *Opp.* p. 228, Venetiis 1592. Veteres etiam Philosophi, teste s. Augustino, ex mutatione rerum, et inaequalitate perfectionis, quae in eis cernitur, unum, et summum aliquid esse intellexerunt: « Consideraverunt enim quidquid est, vel corpus esse, vel vitam; meliusque aliquid vitam esse, quam corpus, speciemque corporis esse sensibilem, intelligibilem vitae. Sensibilia dicimus, quae visu, tactuque corporis sentiri queunt: intelligibilia, quae conspectu mentis intelligi possunt. Nulla est enim pulcritudo corporalis, sive in statu corporis, sicut est figura, sive in motu, sicut est cantilena, de qua non animus iudicet. Quod profecto non posset, nisi melior in illo esset haec species, sine tumore molis, sine strepitu vocis, sine spatio vel loci, vel temporis. Sed ibi quoque nisi mutabilis esset, non alius alio melius de specie sensibili iudicaret: melius ingeniosior, quam tardior, melius peritior, quam imperitior, melius exercitatior, quam minus exercitatus, et idem ipse unus cum proficit, melius utique postea, quam prius. Quod autem recipit magis, et minus, sine dubitatione mutabile est. Vnde ingeniosi, et docti, et in his exercitati homines facile collegerunt non esse in eis rebus primam speciem, ubi mutabilis esse convincitur. Cum igitur in eorum conspectu et corpus et animus magis minusque speciosa essent, et si omni specie carere possent, omnino nulla essent, viderunt esse aliquid ubi prima esset, et incommutabilis, et ideo nec comparabilis: atqui ibi esse rerum principium rectissime crediderunt, quod factum non esset, et ex quo facta cuncta essent »; *De Civ. Dei*, lib. 8, c. 6. Cf *Sermones ad populum*, Serm. 241 *in diebus Paschalibus*, c. 2, n. 2.

[2]) I, q. II, a. 4 c. — [3]) *Ibid.*

quam tota singularum rerum complexio, experientia certa constat omnes res mundanas assiduis mutationibus subiici, et terrae faciem saepe mutatam fuisse historiae documenta testantur. Non nudae materiae, tum quia facile concipere possumus materiam non extare, tum quia si non repugnat unam materiae partem non extare, non repugnabit alias, atque alias partes, et demum totam massam non extare [1]. Itaque hoc ens, quod est ab aeterno, est a mundo distinctum. Verum ab hoc eodem ente mundus effectus est. Namque res, quae sunt in mundo, incipiunt esse, et quod incipit esse, ab eo, quod est aeternum, effici debet; alioquin utrumvis absurdum sequeretur, aut quidquam posse esse causam sui ipsius, aut infinitam causarum, et effectuum seriem extare. Concedendum igitur est extare naturam aeternam, absolute necessariam, undequaque perfectam, a mundo distinctam, et ipsius mundi effectricem. Haec autem, cum Deus sit, quemadmodum ab initio monuimus, Deum esse luculenter patet.

53. 2° Res, quae in mundo existunt, sunt contingentes, nempe, cum sint mutabiles, limitibusque circumscriptae, ita existunt, ut potuerint non existere, ac proinde in seipsis rationem sufficientem suae existentiae non continent. Atqui entia contingentia existere haud possent, nisi existentia Entis necessarii admittatur, quod existat a se, et a quo entia contingentia ad existendum determinantur. Ergo existit Ens necessarium, quod est Deus. Et sane, entia contingentia, cum ex natura sua nonnisi possibilitatem ad *esse* exhibeant, nequeunt ad actum reduci, nisi per aliquam causam, in qua ratio, cur ipsa existant, contineatur. Id explicari potest exemplo aeris, qui, cum sit *in potentia* ad calorem, nonnisi a calido califieri potest.

---

[1]) Id versibus eleganter expressit Cardinalis de Polignac: « . . . Haec atomus, quae nunc mihi iungitur, esse,

Vt sine me poterat, poteram sic esse sine illa.
Aeternum in vacuo potuit disiuncta vagari
Aeternum poterit. Cum ergo sit inutilis orbi,
Ponamus non esse: ruent num cetera rerum?
Nequaquam; non hanc igitur perstare necessum est;
Illiusque loco, satis est si perstet Inane.
Vnius hinc atomi ratio non postulat, ut sit.
Quod si unam e rerum natura expungere possim,
Expungam geminas, expungam quatuor, omnes
Denique. Namque omnes nihil excellentius in se,
Naturam quod spectat, habent, quam parvula quidquid
Ac simplex atomus revera possidet omnis.

Nulla igitur per se, si per se non fuit una »; *Anti-Lucret.*, lib. III, vv. 157 sqq., t. I, p. 78, ed. cit. Cf quae demonstravimus in *Cosmologia*, c. VII, art. 2, p. 457, 458.

Atqui, si omnia essent contingentia, seu, nisi praeter entia contingentia Ens necessarium existeret, causa, quae rationem existentiae eorum contineat, assignari non posset. Ergo, nisi admittatur existentia Entis necessarii, nullum ens contingens existere posset ». Si nihil, aiebat Richardus Victorinus, a semetipso fuisset, non esset omnino unde ea existere potuissent, quae suum esse a semetipsis non habent, nec habere valent [1] ».

3° Cum ens contingens natura sua sit indifferens ad existendum, vel non existendum, aliqua causa indiget, quae ipsum ad existendum determinet. Iam si haec causa contingens est, et ipsa ab alia pendeat necesse est, et quoniam idem de quavis causa contingente dici debet, illud consequitur, quod, nisi ad causam, quae ab alia non pendeat, sed suae naturae necessitate vigeat, tandem aliquando ascendamus, series rerum dependentium sine illa, a qua pendet, admittenda foret. Atqui hoc evidentissime absurdum est. Ergo existentia rerum contingentium, cuiusmodi res mundanae sunt, existentiam Entis necessarii, nempe Dei, expostulat.

54. Brevi forma ita argumentatur B. Albertus M.: « Deum esse ratio naturalis dictat, quae per effectum in cognitionem causae pervenit. Omne namque causatum indiget alio, ut sit, et iterum illud alio, ut sit, et ita erit in infinitum procedere, vel erit ibi circulus, vel pervenietur ad aliquid, quod sit causa omnium. Circulus autem non est in rebus singulis: quoniam oporteret aliquid esse prius, et posterius seipso: nec erit processus in infinitum: quia universitas causatorum tota causata est, sive sit finita, sive infinita: ergo indiget alio, ut sit, quod erit extra universitatem creatorum, et hoc Deus est, a quo fluunt omnia [2] ».

55. Rationum istarum vim duobus effatis adversarii eludere conantur nempe 1° *eorum, quae sunt relativa, et connexa, eadem est ratio;* 2° *a sensu distributivo ad collectivum non valet illatio.* Ex quorum primo, quemadmodum ab Entis necessarii existentia nequit entis contingentis existentia inferri, ita *a pari* existentiam Entis necessarii ab existentia entis contingentis argui non posse conficiunt; ex altero autem illud deducunt, quod etsi singula entia contingentia nequeant ex sui natura in existentiam prodire, tamen idem de tota serie colligere non licet.

56. At merae argutiae sunt hae, neque nisi cavillationis causa proferuntur. Etenim primum effatum, uti in *Logica*[3] explicavimus,

---

[1]) *De Trin.*, lib. I, c. 8, p. 228, ed. cit.

[2]) *Compend. theolog. veritatis*, c. 1.—[3]) P. I, c. I, art. 4, p. 29.

tum veritate gaudet, cum de iis intelligitur, in quibus connexionis relatio est mutua. Iam relatio inter contingens, et necessarium non est mutua ; ens enim contingens postulat, ut sit Ens necessarium , a quo in suo *esse* determinetur; secus absque causa existeret; e contrario, Ens necessarium, sibi soli sufficiens, nihil in sui natura includit, quod productionem contingentis exigat. Itaque si relatio inter Deum, et creaturas, non est mutua, *paritas* illa, quae in obiectione instituitur, consistere non potest. « Dicendum, inquit ad hanc rem B. Alb. M., quod licet non sequatur creaturam esse, si Deus sit; tamen e converso , sequitur Creatorem esse, si sit creatura [1] ».

57. Quod spectat ad alterum effatum, illud verum quidem est, si de proprietatibus accidentalibus sermo habeatur , non etiam si de proprietatibus essentialibus. Et sane , cum de proprietatibus accidentalibus agitur , non licet argumentari a singulis ad totam collectionem, quia id, quod convenit toti collectioni , potest non convenire singulis. At vero, si de proprietatibus essentialibus, valet argumentatio a singulis ad totam collectionem , illae enim aeque singulis, ac toti collectioni conveniunt. Iam *esse ab alio* essentiale est entibus contingentibus. Ergo neque ea singula, neque tota ipsorum collectio, etiamsi infinita supponatur, possunt esse a seipsis. Declarari id potest exemplo collectionis lapidum, quae, etsi infinita ponatur, nihil continere potest, quod lapidis ad ratiocinandum impotentiam excludat. « Praedicatum entis ab alio, inquit ad hanc rem Card. d' Aguirre, seu entis facti ab alio , est transcendens , sicut praedicatum possibilis, et impossibilis: atque adeo nequit convenire singulis partibus collectionis tam finitae , quam infinitae , acceptis distributive, quin integrae collectioni conveniat. Si enim singulae partes collectionis sint possibiles, aut impossibiles etiam ipsa collectio. Si singulae existant, tota collectio existet. Si singulae sunt entia ab alio, vel factae ab alio ; idipsum de tota collectione existimari debet. Dum igitur Athei negant esse aliquam primam causam, seu ens nullatenus factum, concedere tenentur totam collectionem entium, et causarum esse ens factum ab alio , sicuti id concedunt de singulis partibus eiusdem collectionis [2]».

---

[1]) In lib. I *Sent.*, Dist. III, art. 2 ad 3.

[2]) *Op. cit.*, disp. XII, sect. 7, p. 271, ed. cit. Idem Auctor ad explodendam hanc Atheorum hypothesim, ex principiis a s. Anselmo in *Monol.* c. V statutis hoc conficit argumentum: « Omnis essentia composita, cuius omnes , et singulae partes sunt factae, debet habere extra se aliquam causam, a qua fiat. Atqui essentia collectionis rerum , et causarum omnium quovis tempore existentium , est

58. Postremum argumentum ex necessitate sapientissimi Gubernatoris, qui singulas creaturas in suos fines ordinet,ac dirigat, eruitur. Sane argumentis tum *a posteriori*,tum *a priori* causas finales in mundo existere probavimus [1]. Atqui res naturales, cum omni vi cognoscendi destituantur, certe non cognoscunt finem, ob quem agunt, ideoque ad finem assequendum nequeunt moveri ex seipsis, sed necesse est, ut ab aliqua causa intelligente moveantur. Ergo admittenda est suprema aliqua causa intelligens,quae omnia in suos fines dirigit, et haec est Deus [2].

59. Quod si res naturales ex propria suae naturae inclinatione actiones sibi proprias exerunt, id, quin supremam intelligentiam illas dirigentem excludat, magis confirmat. Etenim in primis etiam res artefactae, etsi proportionem ad suos fines habeant, puta cithara ad melodiam, opus tamen habent causae intelligentis partes earum

---

composita, et eius conditionis, ut omnes, et singulae illius partes sint factae, ut Athei dicunt. Ergo debet habere extra se aliquam causam, a qua fiat. Consequentia est in modo, et figura perfecta. Maior, quae sola probationem desiderat, suadetur multipliciter. Primo: Nam eo ipso, quod essentia sit composita ex partibus, quarum singulae sint factae, etiam ipsa debet esse facta; cum nihil aliud sit, quam collectio suarum partium. Ergo debet habere extra se causam aliquam, a qua fiat. Si enim nullam extra se causam habeat, sed facta sit a causa existente intra se; infertur plane eiusmodi causam, a qua intrinsece componitur, et fit essentia ipsa, debere efficere reliquas partes, quibus essentia illa constat; ac proinde vel fieri a reliquis partibus, quas efficit, vel a seipsa; quorum utrumque implicat contradictionem, ut supra probatum est. Secundo probatur eadem maior propositio: Si enim omnes partes eius essentiae compositae, sunt factae a causa existente, non extra, sed intra essentiam, etiam haec erit facta ab eadem causa: nam qui efficit omnes partes alicuius essentiae compositae, etiam illam efficit. Id autem est impossibile. Causa enim intranea efficiens omnes partes illius essentiae, ac subinde ipsam, aut est una pars dumtaxat, aut aliquae, aut omnes. Si una tantum; sequitur, ut illa, faciendo omnes, seipsam efficiat. Si autem aliquae, aut omnes; infertur etiam, ut vel illae directe efficiant seipsas; vel quod mutuo, et invicem se faciant. Neque enim aliter intelligi potest, ut omnes partes, et subinde essentia, quam componunt, habeant causam efficientem intra se, et non extra. At ea omnia absurda, et impossibilia esse superius demonstratum est. Ergo de primo ad ultimum omnis essentia composita, cuius omnes, et singulae partes sunt factae, debet habere extra se causam aliquam, a qua fiat. Eiusmodi autem causa extra omnium rerum factarum collectionem existens, debet esse aliquod ens infectum, sive non factum, quod Deum appellamus »; Ibid., sect. 6, p. 268, 269.

[1]) Vol. II, *Cosmol.*, c. V, art. 3, p. 406 sqq.

[2]) Ad vim argumenti huius vindicandam Sam. Parkerus totum suum opus instituit, *Disputationes de Deo, et Providentia Divina*, Londini 1778. Cf etiam J. de Castillon, *Observations sur le livre intitulé Système de la nature*, p. 2, p. 167 sqq., a Neuchâtel 1772; et Dissert. Gerardi Monlyn, *Argumentum, quod pro existentia Dei ducitur ex causis, quae dicuntur finalibus*, Trajecti ad Rhenum, etc.

disponentis, atque ad illos fines accommodantis; idcirco id ipsum de agentibus naturalibus, quae totam artis solertiam prorsus exsuperant, tenendum est. Praeterea, inclinatio rerum naturalium ad proprium finem suis actionibus assequendum illa est, quae nomine *appetitus naturalis* designatur; cuius actus, uti cum s.Thoma alibi monuimus, cognitionem in Deo, qui res in proprios fines ordinavit, requirit [1]. Denique res naturales interdum propriae inclinationis oblitae in eo statu constituuntur, qui bono Vniversi conformior est, quam propriae inclinationi [2]; id quod evidens argumentum est eas non agere, nec ad suos fines tendere ex solo pondere et inclinatione naturae, sed ex supremae cuiusdam intelligentiae directione, et motione.

60. Hoc argumentum, quippe quod cum argumento *physico-theologico* quamdam similitudinis affinitatem habet, fusius in sequenti articulo prosequemur. Vt autem institutam de argumentis metaphysicis orationem ad exitum deducamus, haec ob oculos proponere censemus.

61. 1.° Quemadmodum alibi adnotavimus, ab existentia mundi, qui est finitus, existentia Dei, qui est infinitus, recte admodum infertur propter connexionem inter effectum, et causam [3]. Iamvero inter mundum, et Deum connexio, eo quod effectus finitus a causa finita potest produci, haud infringitur. Et sane, etsi effectus finitus a causa finita possit produci, tamen ab existentia mundi, qui est effectus finitus, existentia Dei, qui est infinitus, optime colligitur, siquidem effectus finitus a causa finita gigni quidem potest, ita tamen, ut Causa prima infinita subaudiatur. Etenim in primis quaelibet causa finita, et contingens, cum a se neque existere, neque agere valeat, Causam, quae a se existit, et a qua pendet, exigit, ut aliquem operetur effectum. Deinde causa finita, cum non producat ex nihilo substantiam alicuius rei, sed tantum quemdam modum *essendi* in substantia iam existente inducat, causam, ex qua substantia rei, super quam agit, e nihilo producitur, expostulat. Iam causa, quae a se existit, et quae virtute producendi substantiam

---

[1]) Cf vol. I, *Dynam.*, c. IV, art. I, p. 344.

[2]) Opportune ad hanc rem inquit s. Gregorius Nyssenus: « . . . Sed et illa, quibus est natura sursum ferens, deorsum vergant, solis calore per radios defluente, graviaque corpora subleventur, per vapores extenuata, ut et aqua praeter suam naturam sursum feratur, per aerem flatibus vecta, et aethereus ignis ad terram deferatur, ut et infimae partes caloris expertes non sint, terraeque superfusus imbrium humor, cum unus natura sit, innumerabiles germinum gignat differentias, subiectis omnibus convenienter inditus »; *De an. et resurr.*, p. 15, Lipsiae 1837.

[3]) Cf p. 23, et vol. I, *Dynam.*, c. VII, art. 4, p. 471.

rei ex nihilo pollet, infinita est. Ergo intelligi non potest, quomodo a causa finita effectus finitus proficiscatur, nisi existentia Causae infinitae adstruatur. Exinde illud etiam perspicitur, quod etsi mundus sit effectus finitus, tamen, cum eius origo nonnisi per productionem ex nihilo explicari possit, causam postulat infinitam.

2° Errore fallitur Hegelius, qui in argumento metaphysico dependentiam existentiae Dei ab existentia mundi adstrui arbitratur, sive rationem, ob quam Ens necessarium existit, ab existentia entis contingentis derivari [1]. Sane, cum arguitur, *Mundus existit; atqui mundus existere nequit, quin existat Deus; ergo existit Deus*, mundum esse causam, cur Deus existat, minime adstruitur; sed mundus habetur, uti *principium cognoscendi*, seu uti signum, quo cognosci possit Deum existere [2], et Deus, uti principium *essendi*, seu uti ratio, cur mundus existat [3].

3° Necessitas conclusionis, in qua ex metaphysico argumento affirmamus existentiam Dei, est quidem hypothetice, non absolute necessaria, nam propositio, in qua entium contingentium existentia asseritur, non absolutam, sed hypotheticam praesefert necessitatem; at vero illa conclusio non affirmat Deum esse hypothetice, sed absolute necessarium, illud enim sibi vult, quod, posita entium contingentium existentia, existentia Entis, quod necessario existit, absolute asserenda est.

4° Kantius argumento metaphysico, quod ipse *cosmologicum* vocat, existentiam Dei evinci non posse contendit. Etenim illa argumentatio ita progreditur, ut, admissa existentia Entis necessarii, ex ipsa Eius notione ipsum infinite esse perfectum arguatur; et quoniam haec propositio, *Ens necessarium est infinite perfectum*, converti in hanc potest, *Ens infinite perfectum est necessarium*, sive *necessario existit*, liquet ex ipsa notione Dei existentiam Eius inferri. Quocirca argumentum illud in *ontologicum*, quod nullam vim habet, resolvitur [4]. At vero sophista ille aliter cecinit, quam putavit. Sane, quin dicamus argumentum ontologicum, quod Kantius impugnat, longe diversum ab eo esse, quod s. Anselmus proposuit, et propugnavit [5], argumentum illud non ideo futile est,

[1]) *Religions-philosophie*, II, 18.

[2]) Hinc s. Bernardus: « Opus habet anima humana velut quodam vehiculo creaturae, ut ad cognitionem Creatoris assurgat »; *Serm. in Ps. LXXXIV*, *Opp.*, t. I, p. 164, Venetiis 1596.

[3]) Vid. H. Klee, *Katolische Dogmatik*, tom. II, lib. I, 1834-35.

[4]) *Crit. de la raison pure*, trad. par Tissot, *Dial. transc.*, liv. II, c. 3, sect. 3.

[5]) Vid. Ad. Fricke, *Op. cit.*, p. 1, c. II, p. 48 sqq., ed. cit.

*

quia ex conceptu Entis necessarii infinitas Eius perfectiones deducit, sed quia in eo idealis tantum existentia Entis necessarii continetur. E contrario, argumentum metaphysicum in primis notionem Entis necessarii obiectivam, et realem nobis exhibet, quia a rerum contingentium reali existentia, et a connexione, quae inter effectum, et causam intercedere debet, ipsam deducit. Deinde ex notione Entis necessarii infinitatem Eius derivat; et quoniam reale est Ens necessarium, quod argumento metaphysico probatur, quidquid per analysim conceptus illius demonstratur, verum et reale quoque sit oportet. Inde etiam patefit propositionem illam, *Ens necessarium est infinitum*, si in eam, *Ens infinitum est necessarium*, sive *necessario existit*, convertatur, ad realem ordinem pertinere, quia obiectiva Eius existentia iam priori ratiocinatione adstructa est. Itaque inter argumentum *cosmologicum*, et *ontologicum* tanta differentia existit, quanta inter argumentationem, quae circa realitates, et eam, quae circa ideas tantum versatur.

ARTICVLVS QVARTVS

De argumento physico-theologico

62. Mirabilis huius Vniversi structura, quem Graeci Κοσμον nomine propter decorem, et elegantiam appellarunt [1], praestantissimum artificem, sive Deum argumento, quod *physici-theologici* nomen habet, demonstrat. Etenim, aiente s. Gregorio Nazianzeno, « quemadmodum quispiam citharam pulcherrime confectam et elaboratam conspiciens, eiusque concinnitatem, et constitutionem; aut etiam ipsius citharae cantum audiens, nihil aliud, quam ipsum citharae conditorem, ac citharaedum mente reputat, atque ad eum cogitatione fertur, etiamsi de facie ignotum; eodem quoque modo nobis is, qui res effecit, effectasque movet, et conservat, manifestus est, tametsi mente non comprehendatur. Ac nimis profecto hebes, et stolidus est, quisquis non hucusque sponte sua progreditur, naturaliumque demonstrationum vestigiis insistit [2] ». Atque idem argumentum pertractans s. Athanasius, eleganter inquit: « Saepe ex operibus artifex, etiamsi non videatur, cognoscitur: atque, ut de sta-

[1]) Cf vol. II, *Cosmol.*, Introd., p. 219. Apposite s. Hilarius: « Pulcrum itaque coelum, aether, terra, maria, et universitas omnis est, quae ex ornatu suo, ut etiam Graecis placet, κοσμος, id est mundus nuncupari videtur »; *De Trin.*, lib. I, n. 7, *Opp.*, p. 770, Parisiis 1693.

[2]) *Orat.* XXXIV, n. 11, p. 540, *Opp.* t. I, Parisiis 1630.

tuario Phidia narrant, eius nempe opera ex mutua inter se partium proportione et dispositione Phidiam licet absentem spectantibus exhibuisse: ita ex mundi constructione illius effector et opifex Deus intelligendus est, tametsi oculis corporis non aspicitur . . . Ecquis enim coeli ambitum, solisque et lunae cursum, aliorumve siderum positiones, et circumvectiones, contrarias quidem, ac dissimiles, sed in ipsa dissimilitudine aequalem ordinem ab omnibus servatum intueri potest, quin secum cogitet haec non a semetipsis, sed ab alio, nempe ab auctore administrari, et regi ? Quis solem die exoriri, et lunam nocte apparere, immutabilique lege per aequalem omnino dierum numerum decrescere, et crescere, atque ex sideribus alia quidem discurrere, cursusque varie immutare, alia vero inenarrantia constanter moveri aspiciens, non intelligat illa necessario ab opifice aliquo gubernari ? [1] »

63. Religio nobis foret praeterire Minutium Felicem ita praeclare disserentem: « Quid enim potest esse tam apertum, tam confessum, tamque perspicuum, cum oculos in caelum sustuleris, et quae sunt infra circaque lustraveris, quam esse aliquod Numen praestantissimae mentis, quo omnis natura inspiretur, moveatur, alatur, gubernetur ? Coelum ipsum vide, quam late tenditur, quam rapide volvitur, vel quod in noctem astris distinguitur, vel quod in diem sole lustratur: iam scies quam sit in eo Summi Moderatoris mira et divina libratio. Vide et annum, ut solis ambitus faciat, et mensem vide ut luna auctu, senio, labore circumagat. Quid tenebrarum et luminis dicam recursantes vices, ut sit nobis operis, et quietis alterna reparatio ? Relinquenda vero astrologis prolixior de sideribus oratio; vel quod regant cursum navigandi, vel quod arandi, metendique tempus inducant: quae singula non modo ut crearentur, fierent, disponerentur, summi Opificis, et perfectae rationis eguerunt, verum etiam sentiri, perspici, intelligi sine summa solertia et ratione non possunt. Quid, cum ordo temporum ac frugum stabili varietate distinguitur, nonne auctorem suum, parentemque testantur ? Ver aeque cum suis floribus, et aestas cum suis messibus, et autumni maturitas grata, et hiberna olivitas necessaria: qui ordo facile turbaretur, nisi maxima ratione consisteret. Iam providentia quanta, ne hiems sola glacie ureret, aut sola aestas ardore torreret, autumni, et veris inserere medium temperamentum, ut per vestigia sua anni revertentis occulti et innoxii transitus laberentur. Mari intende, lege litoris stringitur: quidquid arborum est vide, quam e terrae visceribus ani-

---

[1]) *Oratio Contra Gentes*, n. 35, *Opp.* t. I, p. I, p. 34, Parisiis 1698.

matur. Aspice oceanum, refluit reciprocis aestibus: vide fontes, manant venis perennibus: fluvios intuere : eunt semper exercitis lapsibus. Quid loquar apte disposita recta montium, collium flexa, porrecta camporum ? Quidve animantium loquar adversus sese tutelam multiformem ? alias armatas cornibus , alias dentibus septas et fundatas ungulis, et spicatas aculeis, aut pedum celeritate liberas, aut elatione pinnarum ? Ipsa praecipue formae nostrae pulcritudo Deum fatetur Artificem, status rigidus, vultus erectus , oculi in summo velut in arce compositi. Longum est ire per singula : nihil in homine membrorum est , quod non et necessitatis causa sit, et decoris , et, quod magis mirum est, eadem figura omnibus, sed quaedam unicuique lineamenta deflexa; sic et similes universi videmur, et inter se singuli dissimiles inveniuntur [1] ».

64. Atque adeo hoc argumenti genus apud PP. celebratum erat, ut interrogantibus, unde Deum esse cognoscatur, illud sat, superque esse censuerint; « idcirco enim, ut s. Ambrosius scribit, tam pulcra astra condidit, ut ex iis quantus, et quam admirabilis Creator eorum est, possit agnosci, et solus adorari [2] ». Hinc s. Augustinus elegantibus his verbis inquit: « Interroga pulcritudinem terrae, interroga pulcritudinem maris , interroga pulcritudinem dilatati et diffusi aeris , interroga pulcritudinem coeli , interroga ordinem siderum, interroga solem fulgore suo diem clarificantem, interroga lunam splendore subsequentis noctis tenebras temperantem , interroga animalia , quae moventur in aquis , quae morantur in terris , quae volitant in aere; latentes animas, perspicua corpora, visibilia regenda, invisibiles regentes; interroga ista: Respondent tibi omnia: Ecce vide, pulcra sumus. Pulcritudo eorum, confessio eorum. Ista pulcra mutabilia quis fecit, nisi incommutabilis pulcher ? [3] » Neque tantum totius Vniversi compagem , sed etiam solam corporis humani structuram confitendae Divinitatis argumentum esse posse s. Basilius monet. « Exacta, inquit, et diligens tui ipsius contemplatio viam tibi praestruet sufficienter prorsus, et idoneam ad Dei cognitionem. Si enim attenderis tibi ipsi, omnium, quae sunt, nullo apparatu opus fuerit, quo adiutus velut per vestigia agnoscas tuum Conditorem. In teipso etenim , tamquam mundo distincte adornato, licet exiguo , contemplari licebit eximiam Conditoris tui et incom-

---

[1]) *Octav.*, p. 126 sqq., Lugduni Batavorum 1672.
[2]) *In Epist. ad Rom. I*, *Opp.* t. III, p. 190, Romae 1579.
[3]) *Sermones ad populum*, Serm. 241 *in diebus Paschalibus*, c. 2, n. 2.

parabilem sapientiam [1] ». Quinimmo, monente Tertulliano, illorum etiam, quae minima putantur, et vilissima, ut *apis aedificia*, *formicae stabula*, *aranei retia*, *bombycis stamina*, ad Dei cognitionem nos ducit [2].

65. Nobis satis sit ex ordine mundi generalim spectato argumentum hac brevi forma conficere: Mirificus in hoc mundo ordo existit. Atqui, nisi Ens infinite intelligens, nempe Deus, auctor huiusmodi ordinis assignetur, admirandi illius effectus causa tolleretur. Ergo.

66. Quod spectat ad *maiorem*, res mundanae non solum singulae ea partium proportione, et symmetria devinciuntur, qua finem, ad quem, uti antea diximus, comparatae sunt [3], optime assequuntur, sed etiam, quemadmodum alibi a nobis ostensum est [4], etsi variarum specierum sint, tamen ita inter se colligantur, ut unicum mundi systema efforment, atque non obstantibus innumeris, variis, et partim contrariis, quibus praeditae sunt, viribus, per causas efficientes, et finales secum invicem connectuntur, et per constantem harum, quas inter se habent, relationum harmoniam, et consensum ad unicum finem concurrunt. Atqui in his ordo Vniversi consistit [5]. Ergo de ordinis mundani existentia nulla occurrere potest dubitatio [6]. Hinc s. Thomas: « Forma Vniversi consistit in distinctione, et ordine partium eius [7] ».

67. Ex hoc autem ordine fit, ut mundus, aiente s. Augustino,

---

1) Hom. *Attende tibi ipsi*, p. 352, Paris 1618.

2) *Adv. Marc.*, lib. I, c. 14, *Opp.* t. I, p. 203, Parisiis 1658. Quamplurimi etiam inter recentes fuerunt, qui ex uno tantum entium genere, e. g., ex oculi dumtaxat, aut auris, aut manus artificio, aut ex pluviae, vel grandinis, aliarumque meteorarum generatione, vel ex sola dispositione, et cursu astrorum, vel etiam ex insectis et vegetabilibus Sapientissimi Conditoris existentiam demonstrarunt. Eos nominant Andr. Spagni, *Dissertatio de mundo*, Romae 1770; Vubaghs, *Inst. phil.*, pars IV, *Theod.*, *Appendix notarum*, nota *A*, p. 301-303, Lovanii 1845; et Kayser, *Op. cit.*, c. III, § 3, p. 68, not. 2.

3) De hac in singulis rerum speciebus proportione vid. Lessius, *De Providentia Numinis, et animi immortalitate*, lib. I, c. 2, p. 31 sqq., Antuerpiae 1617; et Fénélon, *Traité de l' existence et des attributs de Dieu*, p. 1, ch. I, p. 1 sqq., *Oeuvr. phil.* ed. Jacques, Paris 1863. Vid. etiam quae diximus in *Cosmol.*, c. 5, art. 3, p. 406.

4) *Cosmol.*, c. V, art. 1, p. 377 sqq., et art. 3, p. 399 sqq.

5) *Ibid.*, c. VI, art. 1, p. 419. « Ordo, inquit s. Augustinus, est parium, dispariumque rerum sua cuique loca tribuens dispositio » ; *De Civ. Dei*, lib. 19, c. 13. Cf *Contr. Faust.*, lib. 21, c. 13.

6) Cf *Cosmol.* c. cit., art. 2, p. 423.

7) *Contr. Gent.*, lib. II, c. 39, n. 5.

in coelo, *in terra*, *in aere*, *in aquis* sit *innumerabilibus miraculis plenus*, *et omnibus*, *quibus plenus est*, sit *ipse maius*, *et excellentius miraculum* [1]. Hinc, monente s. Thoma, mundus hic adeo in genere suo perfectus est,ut melior esse nequeat : « Vniversum, suppositis istis rebus , non potest esse melius propter decentissimum ordinem his rebus attributum a Deo, in quo bonum universi consistit. Quorum si unum aliquod esset melius , corrumperetur proportio ordinis ; sicut si una chorda plus debito intenderetur , corrumperetur cytharae melodia [2] ».

68. Quod ad *minorem* attinet , « natura, inquit Lactantius, qua dicitis orta esse omnia, si consilium non habet, efficere nihil potest. Si autem generandi et faciendi potens est, habet ergo consilium, et propterea Deus est. Nec alio nomine appellari potest vis, in qua inest et providentia excogitandi, et solertia, potestasque faciendi [3] ». Et sane, s. Thomas ita argumentatur: « Impossibile est aliqua contraria, et dissonantia in unum ordinem concordare semper, vel pluries, nisi alicuius gubernatione, ex qua omnibus, et singulis tribuitur,ut ad certum finem tendant. Sed in mundo videmus res diversarum naturarum in unum ordinem concordare, non ut raro, et a casu, sed ut semper, vel in maiori parte. Oportet ergo esse aliquid, cuius providentia mundus gubernetur, et hoc dicimus Deum [4] ». Quam argumentationem iam ante Aquinatem sanctus Damascenus adhibuit; ait enim: «Porro ipsa quoque rerum creatarum compages, conservatio , atque gubernatio nos docent Deum esse , qui univer-

---

1) *De Civ. Dei*, lib. 21, c. 7.

2) I, q. XXV, a. 6 ad 3. Hoc idem ita explicatur a s. Bonaventura: « Dicendum quod est ordo partium in toto, et est ordo partium in fine. Primus ordo respicit sapientiam ; secundus ordo respicit bonitatem. Et sunt isti duo ordines ita coniuncti , ut unus alteri conformetur ; et ordo partium in universo est propter ordinationem ad finem. Si autem loquamur de ordine partium in universo , aut hoc est quantum ad partes primas, et substantiales; et sic absque distinctione optime sunt ordinatae, ita quod melius ordinari non potuerunt , quia in eis consistit ordo substantialis, et pulcritudo universi immutabilis. Vel quantum ad partes corruptibiles, et remotas, et hoc dupliciter. Aut ut absolute , et ut nunc , et sic potuerunt melius ordinari, et aliquando erunt melius ordinatae. Aut simpliciter , et in relatione ad finem, et sic sunt res optime ordinatae in universo, secundum quod convenit ordini in finem. Similiter optime ordinatae sunt res in finem, salvo ordine Vniversi , quia Vniversum est tamquam pulcherrimum carmen , quod decurrit secundum optimas consonantias, aliis partibus succedentibus aliis, quousque res perfecte ordinentur in finem » ; In lib. I *Sent.*, Dist. XLIV, art. 1 , q. 3 , *resol.*

3) *Div. Inst.*, lib. II, c. 8, p. 299, *Opp.* , t. I, Parisiis 1844.

4) *Contr. Gent.*, lib. I, c. 13.

sum hoc coagmentavit, sustentet, et conservet, eique provideat. Qui enim fieri potuisset, ut inter se pugnantes naturae, ignis, inquam, et aquae, aeris, et terrae ad unius mundi constitutionem coirent, tenacique adeo nexu cohaererent, ut nulla ratione solvi possint; nisi omnipotens vis aliqua ea compaginasset, ac perpetuo a dissolutione servaret ?[1] »

69. Idem amplius explicare praestat hoc modo: In primis, cum ordo sit apta mediorum dispositio ad finem, liquido patet causam mundani ordinis non nisi sapientem esse posse : « Ordinare sapientis est ; ordinatio enim aliquorum fieri non potest, nisi per cognitionem habitudinis, et proportionis ad invicem, et ad aliquid altius, quod est finis eorum; ordo enim aliquorum ad invicem est propter ordinem eorum ad finem. Cognoscere autem habitudines, et proportiones aliquorum ad invicem est solius habentis intellectum, iudicare autem de aliquibus per causam altissimam, sapientiae est; et sic oportet quod omnis ordinatio per sapientiam alicuius intelligentis fiat ; unde et in mechanicis ordinatores aedificiorum sapientes illius artificii dicuntur[2] ». Deinde causam infinite sapientem, nempe Deum, ordo mundanus demonstrat. Etenim constantia ordinis in rebus mutationi obnoxiis subsistere haud posset sine fixis legibus, quae nec per mutuam collisionem, nec per vicissitudines, contrariosque eventus umquam labefactarentur, secus, ut s. Athanasius ait, « nullus ordo, sed nihil, nisi confusio in mundo videretur, nihil locum suum servaret, sed omnia perturbata forent, nihil consisteret, sed cuncta essent instabilia; nullus denique modus, vel mensura rerum posset esse[3] ». At vero, pergit idem sanctus Doctor, « non res illae, quae inter se pugnant, et contrariae sunt, seipsas simul copularent, nisi aliquis superior et dominus eas colligaret, cui et ipsa elementa tamquam servi hero tam prompte parent, cedunt, et obtemperant, ut nullum eorum propriam naturam spectans alteri adversetur, sed singula Dominum colligantem agnoscentia, concordiam erga se servent, et quantumvis contraria sint natura, gubernantis voluntate ineant amicitiam ». Ergo, concludit, ex universitatis ordine, ac concentu principem, et administratorem intelligi necesse est Deum[4]. Et non quidem *praepropera celeritate*, uti Kayser scribit[5], sed optimo iure.

---

[1]) *De Fide orth.*, lib. I, c. 3, p. 126, ed. Lequien.

[2]) *Contr. Gent.*, lib. II, c. 24. Brevius alibi : « Solius rationis est dirigere, vel ordinare »; *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. VI, a. 1 c.

[3]) *Op. cit.*, p. 37-38, p. 35 36, ed. cit.—[4]) *Ibid.*

[5]) *Op. cit.*, c. 3, § 4, p. 75, col. 2. Kantius etiam censuit ex rerum ordine

Etenim sancti Doctoris argumentatio hoc sibi vult, quod qui ordinem constantem instituit, omnes possibiles legum collationes praevidere debuit, easque dumtaxat seligere, quae numquam ad collisionem pervenirent, quaeque nullo adverso eventu subverterentur, aut saltem per oppositam rerum vicissitudinem ad pristinam dispositionem redirent; hinc omnes etiam possibiles eventus, qui ex causarum activitate provenirent, omnesque eorum concursus perspectos habere debuit; quinimmo, cum et homines partem huius physici ordinis constituant, ab eorumque libera cooperatione ex parte dependeat, plurimaque entia libero ipsorum usui subiiciantur, futuras etiam eorum liberas actiones debuit praevidere. Atqui praevisio omnium possibilium eventuum, atque actionum liberarum infinitam intelligentiam necessario expostulat. Ergo [1]. Id etiam s. Bonaventura innuit hac comparatione: « Sicut in productione rerum manifestatur potentia, sed in comparatione, sive in ordine non entis ad ens ostenditur summa potentia ex nihilo; sic ordo rerum in universo in se ostendit sapientiam; et ordo ad finem bonitatem; sed in comparatione unius ad alterum ostenditur summa sapientia, et summa bonitas, quia nihil potest hunc ordinem deordinare [2] ».

70. Vt huius argumenti robur enervent Athei, vel ordinem ex mundo removere ex multis, quae imperfecta, immo inutilia, et noxia in eo esse reponunt; vel ex casu fortuito, aut ex vi attractionis materiae insita causam illius ordinis reddere nituntur. At imperite sane, et praeter omnem rationem istas hinc, illincque corrasas difficultates afferunt. Re quidem vera, eorum, quae in hoc mundo occurrunt, si in seipsis spectentur, nihil imperfectum est, neque dici potest. Etenim quaenam non est vel in vilissimo culice ordinata constructio partium? quinam vel in minima plantula fibrarum contextus? Quare s. Augustinus, in huiusmodi rebus perfectionem admiratus, ait: « Deus ita est artifex magnus in magnis, ut minor non sit in parvis; quae parva non sua granditate, nam nulla est, sed ar-

---

existentiam tantum causae illi accommodatae inferri posse, non vero causae infinite intelligentis, nempe Dei; *Op. cit.*, *Dialect. transcend.*, lib. 2, c. 3, sec. 3. Eius sententiae suam adiunxit Eug. Paiton, *Les philosophes français contemporains et leurs systèmes religieux*, Conclus. II, p. 343, Paris 1864.

[1]) Cf Suarez, *Met.*, t. II, Disp. XXIX, sect. 2, p. 21 sqq., Coloniae 1614.

[2]) In lib. I *Sent.*, Dist. XLIV, art. I, q. 3 *resol.* Ex hac, qua argumentum *physico-theologicum* proposuimus, ratione illud etiam perspicitur, existentiam Causae infinitae inde per se esse inferendam, ac proinde falsos esse Vbaghsium (*Op. cit.*, *ibid.*, c. IV, § 161, p. 86, ed. cit.), aliosque philosophos catholicos, qui illi argumento, nisi metaphysico fulciatur, nullam vim inesse docuerunt. Ita etiam opinatus est Ger. Montyn, *Op. cit.*, p. 3, § 1, p. 142, 143, ed. cit.

tificis sapientia metienda sunt ; sicut in specie visibilis hominis, si unum radatur supercilium , quam propemodum nihil corpori, et quam multum detrahitur pulcritudini ; quoniam non mole constat, sed parilitate ac dimensione membrorum [1] ».

71. Quod si aliquae res cum aliis nobilioribus conferantur, minus perfectae quidem sunt; at vero hanc diversam partium perfectionem ad compositionem totius plurimum conferre nemo ignorare potest. « A terrenis, inquit idem sanctus Doctor, usque ad coelestia, et a visibilibus usque ad invisibilia sunt aliis alia bona meliora, ad hoc inaequalia, ut essent omnia [2] ». Id ipsum praeclare hac comparatione explicat: « Anthiteta enim in ornamentis elocutionis sunt decentissima, quae latine appellantur opposita , vel quod expressius dicitur, contraposita . . . Sicut ergo ista contraria contrariis opposita sermonis pulcritudinem reddunt ; ita quadam non verborum, sed rerum eloquentia contrariorum oppositione saeculi pulcritudo componitur [3] ». Quocirca « ita ordinantur omnes (res) officiis, et finibus suis in pulcritudinem universitatis, ut quod horremus in parte, si cum toto consideremus, plurimum placeat [4]».

72. Insuper, monente eodem sancto Doctore, ex dictis illud etiam perspicitur de singularum rerum utilitate *recte non iudicari*, nisi earum relatio ad totum universum perspiciatur, « quia nec in aedificio iudicando unum tantum angulum considerare debemus, nec in homine pulcro solos capillos, nec in bene pronunciante solum digitorum motum [5] ». At vero nos tot, tantarumque rerum, quae in mundo sunt, nexum, variorumque finium subiectionem , eorumque ad ultimum finem relationem mente assequi non possumus ; ut enim Lactantius advertit, « si potest homo intelligere divina , potest et facere; nam intelligere est quasi e vestigio subsequi ; non potest autem facere , quae Deus ; ergo nec intelligere quidem potest, quae facit Deus [6] ». Si igitur totus ordo, singularumque rerum nexus perspectus nobis non est, inutile, vel noxium dicere nihil possumus. « Si intrares forte, ad rem ait s. Augustinus , in officina fabri ferrarii, non auderes reprehendere folles , incudes, malleos. Et da imperitum hominem nescientem quid, quare sit , et omnia reprehendit. Sed si non habeat peritiam artificis, et habeat saltem considerationem hominis, quid sibi dicit ? Non sine causa hoc loco folles positi sunt; artifex novit quare , etsi ego non novi. In officina non audet vituperare fabrum,

---

1) *De Civ. Dei*, lib. XI, c. 22. — 2) *Loc. cit.* — 3) *Op. cit.*, *ibid.*, c. 8.
4) *De vera Religione*, c. 42, n. 79. — 5) *Ibid.*
6) *Div. Inst.*, lib. VII, c. 2, p. 759, ed. cit.

et audet reprehendere in hoc mundo Deum? [1]» Et alibi eadem ratione *de monstrosis apud nos hominum partubus* loquitur: « Deus enim creator est omnium, qui ubi et quando creari quid oporteat, vel oportuerit, ipse novit, sciens universitatis pulcritudinem quarum partium vel similitudine vel diversitate contexat. Sed qui totum inspicere non potest, tamquam deformitate partis offenditur; quoniam cui congruat, et quo referatur, ignorat [2]».

73. Ceterum, ut aliqua ratione apprehendi possit, quantum in his, quae videntur noxia, Divina Sapientia eluceat, audiendus est s. Chrysostomus, sic inquiens: «Ferae autem, et serpentes, montes, et infrugiferae arbores quamnam putas utilitatem afferunt? Multam certe, et quae nostram vitam valde contineat. Nam et ad aedificia, montes et colles et infructifera sunt nobis valde apta, et nisi ea nobis suppeterent, nihil vetaret, quo minus genus nostrum interiret. Quemadmodum ergo cultis agris opus habemus ad hoc ut alamur; ita etiam lignis infrugiferis, et lapidibus agemus, ad hoc ut domus aedificemus, et alia innumerabilia ex eis componamus. At serpentes, inquies, et scorpii, et dracones, quid ad vitam utile adferunt? et quidnam commodi ex eis percipitur? Plurimum, idque inenarrabile, nec minus certe, quam ex mansuetis, et cicuribus. Illa enim sunt apta ad usum corporis; haec vero et tibi metum afferunt, et ut sis modestus, et temperatus efficiunt, et ad certamen instruunt, et peccatum primi parentis tibi in memoriam redigunt, et ostendunt, quantorum malorum causa sit inobedientia . . . Neque enim eiusmodi ferae antea homini terribiles, nec ab eo fugiendae, sed cicures, et mansuetae. . . Cum his autem aliunde quoque possumus in his admirari providum Dei consilium, et dispensationem. Tamquam enim servae relegatae sunt, et tempore, et loco a nobis procul remotae, et nisi tu eas invaseris, eae te non invadunt, sed versantur in solitudinibus [3] ». S. Augustinus etiam contra eos, qui de igne, frigore, aut fera bestia, aliisque huiusmodi, quae perniciem afferunt, conquerebantur, ita recte habet: « Nec attendunt, quam vel in suis locis, naturisque vigeant, pulcroque ordine disponantur; quantumque universitati rerum pro suis portionibus decoris tamquam in communem rempublicam conferant, vel nobis ipsis, si eis

[1]) *De Gen. ad litt.*, lib. V, c. 21.

[2]) *De Civ. Dei*, lib. XVI, c. 8. Cf Greg. Stengelius, *De monstris, et monstruosis, quam mirabilis, bonus, et iustus in mundo sit Deus, monstrantibus*, Ingolstadii 1647.

[3]) *Expositio in Psalm. CXLVIII*, n. 3, et 4, *Opp.* t. V, p. 494, 495, Parisiis 1724.

congruenter, atque scienter utamur, commoditatis adtribuant; ita ut venena ipsa, quae per inconvenientiam perniciosa sunt, convenienter adhibita in salubria medicamenta vertantur;quamque a contrario etiam haec, quibus delectantur, sicut cibus, et potus, et ista lux, immoderato et inopportuno usu noxia sentiantur. Vnde nos admonet Divina Providentia, non res insipienter vituperare, sed utilitatem rerum diligenter inquirere; et ubi nostrum ingenium, vel infirmitas deficit, ita credere occultam, sicut erant quaedam, quae vix potuimus invenire: quia et ipsa utilitatis occultatio aut humilitatis exercitatio est, aut elationis attritio[1]». Sed de his uberius infra.

74. Commentum autem illud, quo Athei post veteres Epicureos[2] ex fortuito atomorum concursu hoc mundi systema coaluisse obganniunt, iam alibi explosum a nobis fuit; non solum enim universam rerum mundanarum coagmentationem, sed ne ullam quidem earum speciem ex atomorum concursu prodire potuisse ostendimus[3]. Quapropter de hoc Epicureorum deliramento illud Lactantii referre nobis licet: « Quanto melius fuerat tacere, quam in usus tam inanes habere linguam! et quidem vereor, ne non minus delirare videatur, qui haec putet refellenda[4] »; vel illud Nysseni: « De rebus eiusmodi tacere esset convenientius, neque responso dignas putare stultas illas atque impias propositiones[5] ».

75. Ceterum, etsi detur atomos a se existere, et ex eis improductis aliquid fieri posse, tum ipsas sponte se movere, atque talem esse hunc motum, ut sibi ipsis occurrere debeant, et secum consocientur; tamen nec id evinci potest hunc mundi ordinem ex ipsis casu prodiisse. Etenim, inter infinitas possibiles earum connexiones tum ordinatae, tum inordinatae fingendae forent, ac proinde cuique ordinato systemati infinita inordinata systemata respondere deberent; si igitur quaevis rerum ordinata connexio infinitis inordinatis

---

[1]) *De Civ. Dei*, lib. XI, c. 22.

[2]) « Nemo certe illa, inquit Lactantius, praeter unum Leucippum, somniavit, a quo Democritus eruditus, haereditatem stultitiae reliquit Epicuro »; *Div. Inst.*, lib. III, c. 17, *Opp.* t. I, p. 402, ed. cit. Et Gregorius Nyssenus: « Audio ad hoc maxime Epicurum opinionibus ferri, quod casu et concursu quodam fortuito factam esse rerum naturam statuit quasi nulla providentia per res permeante »; *De Anim. et resurr.*, p. 11, Lipsiae 1837.

[3]) Vol. II, *Cosmol.*, c. VII, art. 2, p. 457, 458.

[4]) *De ira Dei*, c. 10; *Opp.* t. II, p. 102, ed. cit.

[5]) *Ibid.*, p. 14, et 15. S. Hilarius *impietatem eorum, qui mundum in hunc habitum ornatumque fortuitis motibus constitisse commemorant, ex natura ipsa iudicii communis ostendi* scripsit; Tract. *in I Ps.*, n. 2, p. 17, ed. cit.

circumagitur,ut ideo nulla ordinata extrahi possit,nisi inter infinitas inordinatas,quis non videt hoc non casus, sed mentis opus esse?

76. Nec minus id patet in delecti ordinis conservatione, tum quia fingi non potest atomos infinitis vicibus sua sponte se dissolvisse,semel ac vero haec,quae modo spectatur,mundi conformatio casu fortuito contigit, non amplius dissolvi; tum quia, cum constans effectus constantem habere debeat causam, fieri non potuisset, quemadmodum cum s. Athanasio adnotavimus[1], ut tot non dissimilia solum, verum etiam plane contraria corpora conspirent in unum, unitatemque conservarent perpetuo ac tuerentur. « Nec enim,subdit Lactantius, tanta rerum magnitudo, tanta dispositio, tanta in servandis ordinibus, temporibusque constantia aut olim potuit sine provido artifice oriri, aut constare tot saeculis sine incola potenti, aut in perpetuum gubernari sine perito ac sentiente rectore[2]».Et s.Chrysostomus: « Neque vero est solum admirabile quod regit, et continet, nec quod termini naturae stant fixi et immobiles, sed quod tempore adeo infinito. Considera quantum est aevi spatium, et eorum, quae sunt; nihil est omnino confusum. Non mare terram inundavit, non sol ea, quae videntur, exussit, non coelum labefactum est, non noctis, nec diei termini confusi sunt, non temporum conversiones, nec aliquid aliud eiusmodi, sed unumquodque

---

[1]) P. 41. Maupertuisius, ut argumento, qui ex Vniversi ordine petitur, novam suam demonstrationem substitueret, scribere ausus est Epicureorum sententiam omnia casui tribuentium haud prorsus probabilitate caruisse. Illam autem demonstrationem a lege *refractionis* desumit, quam ipse *legem minimi* appellat, aut *principium minimae quantitatis.* Ea scilicet in re minimum inter eos, qui fieri possint, a natura motum adhiberi contendit,idque supremi Conditoris Providentiam declarare (*Essais de Cosmologie*, *Avant-propos*, p. 8 sqq.; *Hist. de l' Acad. Roy. de Berlin*, t. II, p. 268 sqq., et t. XII, p.349 seqq.). «Sed, ita eum breviter redarguit Al.Brenna, praeter quam quod non possit ea demonstratio, nisi a doctioribus percipi, imo ex doctioribus plerique legem illam omnino commentitiam putent, quam tandem Auctor ipse (Vid. eiusdem *Venus Physique*) reiecit, quid erat, per eum ipsum, de cuius Providentia loquimur, quid erat id, quam argumentum, fusius a doctis hominibus explicatum, et clariore in luce propositum adhibere? Si enim adeo mirum accidere debet minimum, ubi opus est, idque perpetuo a natura motum corporeis particulis ministrari, ut vel hunc sapientissimam Mentem illius motus causam agnoscas, nonne tam rati astrorum, innumerabilesque cursus, tanta in pulcherrimis, aptissimisque rebus cum gignendis, tum vero servandis naturae constantia multo plus admirationis habebit? Nimirum id philosophos inter, praecipue recentiores, usuvenire videmus, ut dum suas aliqui merces venditare volunt, alienarum existimationem elevare conentur; quod tamen an honestum censendum sit, liberalis,et ingenuus Lector agnoscit »;*De generis humani consensu in agnoscenda Divinitate*, lib. I, c. 30, p. 188, n. 1, Florentiae 1773. — [2]) *De ira Dei*, c. X, *Opp.* t. II, p. 109, ed. cit.

eorum, quae sunt superne et inferne, stetit, diligentissime impositas sibi ab initio fines ad unguem servans [1] ».

77. Cum haec ita se habeant, facile redditur responsum recenti illi auctori [2], qui, impiam causam propugnans, exemplo utitur Homeri, aut Virgilii carminis, quod, si infinita notarum typographycarum coagmentatio ponatur, ex earum fortuito iactu tandem aliquando prodire potest. Etenim, ut haec compositio fingi possit, requiritur causa intelligens, quae notas typographicas efformet, quibus literae insculptae fuerint aptae Aeneidem conficere potius, quam Iliadem, aut poema aliquod Arabicum, aut Sinicum; quae eas moveat, et iuxta latera, quae exsculptis literis sunt notata, demittat; quae efficiat ut litterae in illa compositione perdurent, et in pristinam informitatem non relabantur.

78. Praestat haec, quae circa fatuitatem hypothesis veterum, recentiumque Epicureorum innuimus, iis sancti Damasceni verbis conficere: « Quid est quod ea in coelo, et quae in terra existunt, quaeque aerem pervagantur, et quae in aquis degunt; imo etiam quae his anteriora sunt, coelum, terram, et aerem, ignis quoque et aquae naturam certis disposuit locis? a quonam commista haec sunt, et distributa? quid est quod motum his impressit, perennique nec ulla re cohibito cursu ea versat? Annon eorum artifex, qui rebus omnibus rationem, modumque, quo universum hoc agatur, et regatur, indiderit? At quis horum artifex? Annon is qui ea condidit, inque rerum naturam produxit? Nec enim τῷ αὐτομάτῳ, seu casui, eam vim, facultatemque tribuerimus. Sit enim casus, quod extiterint; at cuius tandem erit ea disposuisse? verum illud quoque, si lubet, concedamus: cuius vero erit eadem iuxta illas, quibus primum condita sunt, leges conservare, et custodire? Alterius profecto, quam casus; atque hoc quidnam aliud sit, nisi Deus? [3] »

79. Idem de alia hypothesi dicendum est, qua secundum recentes materialistas mundi ordo ex vi attractionis ipsi materiae insita, vel ex naturae viribus prodiisse sumitur. Etenim, admissa sol. materiae attractione sine Deo, praeterquam quod neque ipsius attractionis, neque materiae, ex qua corpora conflata sunt, origo explicari posset [4], attractio illa unam materiae inordinatam, et con-

---

1) *De ira Dei*, c. X, p. 110, *Opp.*, t. II, ed. cit.

2) Auctor libri *Pensées philosophiques*, n. 21, p. 66. De hoc vide librum satis utilem, *Il Filosofo moderno, o sia l' Incredulo condannato al Tribunale della sua ragione*, qui conversus in italicum ex gallico sermone Lucae prodiit.

3) *Op. cit.*, loc. cit.

4) Cf Berton, *Observations philosophiques sur les systèmes de Newton*; Entretien 2, Paris 1778.

fusissimam massam, non vero tot, tantaque corpora mole, forma, et figura a se invicem distincta, et accuratis distantiis seiuncta, ex quibus istius Vniversi venustas constituitur, efficere potuisset. «Quis, aiebat s. Gregorius Nyssenus, intuens universitatis concentum, tam coelestium, quam terrestrium miraculorum, et quemadmodum elementa natura inter se contraria ad eumdem omnia scopum per quamdam ineffabilem societatem connectantur, suam unumquodque facultatem ad hoc, ut universitas permaneat, conferentia, et neque immixta nullaque societate coniuncta per qualitatum proprietatem a se invicem seiungantur, neque in se invicem intereant, confusa inter sese contrariis qualitatibus . . . . Haec si quis mentis oculo intueatur, an non aperte docetur per ea, quae cernuntur, divina virtute, artificiosa sapienteque in rebus apparente, omniaque permaneante, et partes toti accommodari, et totum in partibus compleri, et una quadam virtute universitatem contineri, dum ipsa in se maneat, et circum se moveatur, et nec moveri umquam desinat, neque in alium quemdam locum, praeter eum, in quo est, deferatur [1] ». Eadem ratione scripsit Boetius: « Mundus hic, ex tam diversis, contrariisque partibus in unam formam minime convenisset, nisi unus esset, qui tam diversa coniungeret; coniuncta vero naturarum ipsa diversitas invicem discors dissociaret, atque divelleret, nisi unus esset, qui quod nexuit, contineret. Non tam certus naturae ordo procederet, nec tam dispositos motus locis, temporibus, efficientia, spatiis, qualitatibus explicaret, nisi unus esset, qui has mutationum varietates manens ipse disponeret. Hoc quidquid est, quo condita manent, atque agitantur, usitato cunctis vocabulo Deum nomino [2] ».

80. Fucum vero hi materialistae imperitis facere conantur, cum vocem *naturae* pro materia accipientes omnia ex eius viribus produci blaterant: « nam tota natura, ut s. Thomas inquit, est sicut quoddam artificiatum Divinae artis [3] ». Audiatur Lactantius: « Natura, quam veluti Matrem esse rerum putant, si mentem non habet, nihil efficiet umquam, nihil molietur; ubi enim non est cogitatio, nec motus est ullus, nec efficacia; si autem consilio utitur ad

---

[1]) *Op. cit.*, p. 15, et 16, ed. cit.

[2]) *De Consol.*, lib. III, pr. 12, p. 923, Basileae 1546. Cf verba s. Athanasii, quae exscripsimus p. 41. Iis haec alia addantur: « Cum non confusio, sed ordo sit in Vniverso: cum nihil in eo incondite et turbide, sed omnia concinne, compositeque et quam aptissime cohaereant, necesse est Dominum, qui illa congregavit, constrixit, et conciliavit, mente, et cogitatione attingamus »; *Op. cit.*, *ibid.*

[3]) *Contr. Gent.*, lib. 3, c. 100, n. 5. « Natura est sicut instrumentum quoddam Divinae virtutis »; *Qq. dispp.*, *De Pot.*, q. III, a. 9 ad 21.

incipiendum aliquid, ratione ad disponendum, arte ad efficiendum, virtute ad consummandum, potestate ad regendum,et continendum, cur Natura potius, quam Deus nominetur ? [1] »

ARTICVLVS QVINTVS

Ex concordi hominum sententia Deum existere comprobatur

81. Existentiae Dei cognitio inter *communes notiones* recensetur , quas Sallustius definivit eas esse , *de quibus interrogati mortales omnes eadem, et communi voce respondent* [2]. Iam aliud argumentum, quod *morale* passim appellatur , exinde pro illa veritate petitur [3]. In quo enucleando adversus Parkerum [4], Baylium [5], Ad. Fricke [6], aliosque in primis factum stabiliemus , nempe omnes populos, et philosophos in id perpetuo consensisse, ut supremum aliquod Numen admitterent;deinde vim huius facti ad Dei existentiam comprobandam vindicabimus.

82. Porro, quin veteres populos singillatim enumeremus [7], eorum hac in re consensio probatur non solum ex monumentis; templa enim, et altaria ubique terrarum erecta leguntur, festi dies instituti, sacerdotes electi, ritus, quibus Dii celebrantur, consecrati, sed etiam ex Auctorum fide dignissimorum testimonio. Ita , inter ceteros Ecclesiae Scriptores [8], Clemens Alexandrinus scribit: « Itaque populi omnes, sive Orientem colant, sive litora Occidentis ultima teneant, sive ad Septentrionem , sive ad Meridiem habitent,

---

[1]) *De ira Dei*, c. 10; *Opp.*, t. II, p. 107 , ed. cit. E re est legere quod ex theoriis Platonis recentibus Materialistis obiecit H. Schurmánn,*De Deo Platonis*, p. 23, 24, Monasterii Guestphalorum 1845.

[2]) *De Diis, et mundo*, c. 1.

[3]) Ex innumeris iis, qui hoc argumentum tractarunt, legesis Brenna , *De generis humani consensu in agnoscenda Divinitate*, Florentiae 1773 ; F. Schwubium, *De gentium cognitione Dei*, Paderb. 1844 ; Petrum Boeles, *Responsio ad quaest. num terrarum gentes uno omnes animo et ore Deum esse consentiunt ? Quod si vero non dissentiant , num inde argumentum peti potest , quo Supremi Numinis comprobetur existentia ?*

[4]) *Disputationes de Deo et Providentia Divina* , disp. VI , sect. 17 , p. 542 sqq., Londini 1678.

[5]) *Continuation des pensèes sur les cometes*, passim, et alibi.

[6]) *Arg. pro Dei exist.*, p. 12-14, Lipsiae 1846.

[7]) Cf Hoocke, *Op. cit.*, t. I, p. I, sect. 1, p. 11 sqq., ed. cit. ; Boeles, *Op. cit.*, c. 1, § I-VI; Schlegel, *Filosofia della storia* (trad.), t. I , Napoli 1844.

[8]) De his vid. Ginoulhiac , *Histoire du dogme catholique*, t. I, p. I, liv. 1, c. V, p. 21 sqq., Paris 1852.

unam, et eamdem Eius, a quo institutum hoc imperium est, anticipationem habent [1] ». Et Lactantius: « Nec difficile sane fuit paucorum hominum prave sentientium redarguere mendacia testimonio populorum, atque gentium, in hac una re non dissidentium. Nemo est enim tam rudis, tam feris moribus, qui oculos suos in coelum tollens, tametsi nesciat cuius Dei providentia regatur hoc omne, quod cernitur, non aliquam tamen esse intelligat ex ipsa rerum magnitudine, motu, dispositione, constantia, utilitate, pulcritudine, temperatione; nec posse fieri, quin id, quod mirabili ratione constat, consilio maiori aliquo sit instructum [2] ». Vnde aiebat Tertullianus: « Animae a primordio conscientia Dei dos est; eadem, nec alia, et in Aegyptiis, et in Syris, et in Ponticis [3] ». His addere praestat Eusebium, qui Dei « nomen, essentiamque. . . omnes populos communi quodam rationis sensu percipere » tradidit[4].

83. Ex ethnicis autem Auctoribus, ne longum eorum texamus catalogum [5], pervulgatas Plutarchi, et Tullii sententias produci-

---

[1]) *Strom.*, lib. V, n. 260, p. 729, *Opp.*, t. II, Oxonii 1715. Hoc nomine *anticipationis* Clemens *initium Scientiae*, sive *praecognita demonstrationis*, de quibus diximus in vol. I, *Log.*, p. 2, c. III, art. 1, p. 124 sqq., significat; nam non possumus eniti ut alicuius rei scientiam assequamur, ac proinde ut eius essentiam agnoscamus, nisi quod illa revera sit, et quid eius nomine vulgo significetur, iam pro certo habeamus. Cf quae scripsimus in *Phil. Christ.*, *Dynam.* vol. III, c. VII, art. 37, p. 1440 sqq. Qua in re illud monitum volumus PP. cum communes notitias animis naturaliter insitas esse dixerunt, non sane sibi voluisse illas innasci menti humanae, sed homines naturalibus instrumentis illas adipiscendi pollere. Iam id de notitia Dei observaverat S. Thomas: « Cognitio existendi Deum dicitur omnibus naturaliter inserta, quia omnibus naturaliter insertum est aliquid, unde potest perveniri ad cognoscendum Deum »; *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. X, a. 12 ad 1. Cf p. 12.

[2]) *Div. Inst.*, lib. I, c. 2; *Opp.* t. I, p. 121, ed. cit.

[3]) *Adv. Marc.*, lib. I, c. 10; *Opp.* t. I, p. 201, Parisiis 1658.

[4]) *Praep. Ev.*, lib. II, c. 9, p. 72, t. I, Parisiis 1628. Hinc cum idem Auctor (*Ibid.*, lib. XIV, c. 16, t. II, p. 753) Dei cognitionem a Pythagora, Anaxagora, Platone, et Socrate primo invectam fuisse scribit, illud tantum sibi vult veteres Graecos ante Pythagoram, et Anaxagoram ita desipuisse, ut Mentem Divinam, a qua principium motus repetebant, una cum materia confunderent, ita ut ex materia, et Mente Divina illam movente nonnisi unum principium constituerent; Pythagoram autem, et Anaxagoram duo distinxisse principia, Deum scilicet, et materiam; unde isti non Dei notionem invexerunt, sed solum a materia Deum separaverunt. « Inter antiquos, ait s. Thomas, solus Anaxagoras ad veritatem accessit, ponens intellectum moventem omnia separatum »; *Contr. Gent.*, lib. I, c. 20. Cf Moshem., *Adnot. ad syst. intell. Cudworthi*, c. III, § 12, not. 1, t. I, p. 108, Ienae 1733, et Schürmann, *De Deo Platonis*, c. 1, p. 2, et 3, ed. cit.

[5]) Cf praesertim quae in hanc rem scripsit Plato apud Schürmann, *Op. cit.*,

mus. Quorum primus sic habet: « Si terram obeas, invenire possis urbes muris, litteris, regibus, domibus, opibus, numismate carentes, gymnasiorum, et theatrorum nescias: urbem vero templis, Diisque carentem, quae precibus, iureiurando, oraculo non utatur, non bonorum causa sacrificet, non mala sacris avertere nitatur, nemo umquam vidit. Sed facilius urbem condi sine solo posse puto, quam, opinione de Diis penitus sublata, civitatem coire, aut constare [1] ». Hic autem inquit: « Nulla est gens tam immansueta, tamque fera, quae non, etiamsi ignoret, qualem Deum habere debeat, tamen habendum esse sciat [2] ».

84. Accedunt historici veterum populorum. Nulli enim sunt, qui non sui populi, et aliorum, quorum historiam scribunt, religionem referant; in asserenda Dei existentia unanimes, licet in reliquis saepe dissentiant.

85. Quae autem de gentibus atheis apud nonnullos veteres leguntur, veritatem facti, quod probamus, haud imminuunt; si quidem compertum est ea vel ad impios illarum gentium mores referenda esse [3], quae, etsi Numen agnoscerent, ita tamen prave vivebant, perinde ac si nullum timerent Deum scelerum vindicem; vel ad contemptum superstitiosi cultus, quo ab aliis populis Dii honorabantur [4].

---

c. 2, p. 26. Aliorum veterum testimonia collecta habet Hugo Grotius, *De iure belli et pacis*, lib. I, c. 1, n. 12.

[1]) *Adv. Colotem Epicureum*, *Opp.*, t. II, p. 1125, Francofurti 1620.

[2]) *De leg.*, lib. I, c. 8. Et alibi: « Vt porro firmissimum hoc afferri videtur, cur Deos esse credamus, quod nulla gens tam fera, nemo omnium tam sit immanis, cuius mentem non imbuerit Deorum opinio. Multi de Diis prava sentiunt; id enim vitioso more effici solet, omnes tamen esse vim et naturam Divinam arbitrantur »; *Dispp. Tuscull.*, lib. I, c. 13. Gemina tradit Sextus Empiricus: « Deorum autem notio et semper fuit ab hominum memoria, et in aevum permanet, ut cui res ipsae, sicut consentaneum est, ferant testimonium »; *Adv. Physic.*, lib. IX, *Opp.*, t. II, p. 566, Lipsiae 1841.

[3]) E. g., hoc modo ea, quae de Thoibus, extremae Thraciae populo (Porphyrius (*De abstinentia ab esu animatorum*, lib. II, p. 75, Cantabrigiae 1655), scripsit, explicanda esse docet Fabricius, in *Bibliographia antiquaria*, c. VIII, § 3, p. 229 sqq., Hamburgi et Lipsiae 1716.

[4]) Ita Aethiopes ob contemptam Aegyptiorum superstitionem Atheos fuisse habitos docuit Bruckerus (*Hist. crit. phil.*, lib. I, c. VIII, § IV, p. 308, Lipsiae 1767). Hanc ob rationem Plinius Iudaeos appellavit *gentem contumelia Numinum* insignem (*Hist. nat.*, lib. XIII, c. 4, p. 317, Lugduni 1587); et veteribus Christianis, quemadmodum apud Iustinum, (*Apol.* II *pro Christianis*, *Opp.* p. 56, Lutetiae Parisiorum 1615), Athenagoram (*Legat.*, n. 3) Arnobium (*Adv. Gent.*, lib. I, p. 16, et lib. III, p. 116, ed. cit.) legimus, atheismi crimen ethnici affingebant. Cf Mamachi, *Originum et antiquitatum Christianarum* t. 1, lib. I, c. 2, § I, p. 84, Romae 1831.

*

86. Quoad vero nationes recentioribus temporibus detectas [1], pariter nulla est, quae in admittendo Numine non consentiat, testibus ipsis historicis Religionis nostrae inimicis. Fuere quidem, qui linguae aliquorum populorum haud satis gnari speciem quamdam atheismi inter eos detexisse putabant; verum viatores posteriores iam magis instructi, eadem loca peragrantes, non obscura religionis indicia invenerunt [2].

87. Ceterum, etsi aliqui homines, vel etiam aliqua gens nullam profiteantur Divinitatem, nihil contra commune generis humani suffragium, quod sit aliquis Deus, inde inferri potest. Etenim sicut non a monstris forma humana, ita nec a paucis, brutorum instar depravatis [3], natura rationalis inquirenda est. « Exceptis, ait s. Augu-

---

[1]) De difficultate a Baylio (*Continuation des pensées* etc., c. 13) petita ex gentibus, quae nobis ignotae sunt, haud solliciti sumus, tum quia consensus gentium, quas noscimus, satis firmum veritatis argumentum suppeditat; tum quia ipsi Baylio onus incumbit afferendi rationes, quibus illas gentes a reliquis dissentire pateliat; siquidem analogia nobis certo argumento est etiam gentes, quae ignotae supersunt, Dei cognitione haud carere.

[2]) Vid. Feller, *Catechismo filosofico* (trad.), lib. I, c. 3, p. 85-93, Napoli 1857. Praestat hac in re legere Brennam, qui gentes tum veteres, tum recentiores ab atheismi, cuius insimulantur, nota vindicavit; *Op. cit.*, passim.

[3]) Morum dissolutio et pravitas tamquam praecipua atheismi causa assignatur (cf Buddeus, *Theses de atheismo et superstitione*, c. IV, § I, p. 186, Lugduni Batavorum 1767). Homines enim, postquam sese istiusmodi commacularunt facinoribus, quae iustissimam sanctissimi Legislatoris indignationem excitant, conscientiae morsus effugere et suffocare potius, quam vitam emendare suscipiunt; adeoque supremi severissimi Iudicis considerationem seponunt, ac persuasionem de Illius existentia ex animo suo, et ex illo aliorum, quos in erroris et sceleris societatem adducere conantur, eradicare student. Vicissim, morum depravatio proprietas, seu effectus est atheismi (vid. Clem. Alex., *Strom.*, lib. III, n.V, p.530, *Opp.* t. I, Venetiis 1757). Sane, possunt athei aliquas facere actiones moraliter bonas, e. g., obedire parentibus, servare foedera; at actiones istae, praeterquam quod verae virtuti adtribui non possunt, cum vera virtus in sincero studio consistat se, et omnes actiones suas ad voluntatem, atque leges Dei conformandi, ab atheis praestantur, quia sibi non constant, et a naturalibus dictaminibus aeternae legis Dei omnino non discedunt; sed non vi systematis, seu quatenus athei sunt; nam in atheismo, secus ac asserit Wegscheider (*Inst. theol.*, Pars II, c. 1, § 57, p. 239, Halae 1833), nulla moralitas concipi potest. Re quidem vera, quemadmodum s. Thomas argumentatur, « in omnibus causis ordinatis effectus plus dependet a causa prima, quam a causa secunda, quia causa secunda non agit, nisi in virtute primae causae. Quod autem ratio humana sit regula voluntatis humanae, ex qua eius bonitas mensuretur, habet ex lege aeterna, quae est ratio Divina. Vnde manifestum est, quod multo magis dependet bonitas voluntatis humanae a lege aeterna, quam a ratione humana, et ubi deficit humana ratio, oportet ad rationem aeternam recurrere» (1ª 2ae, q. XIX, a. 4 c.). Quoniam igitur in atheismo lex illa aeterna nulla est, lex ipsa honestatis evanescit, ipsumque honestarum, et

stinus, paucis, in quibus natura nimium depravata est, universum genus humanum Deum huius mundi fatetur auctorem[1]». Hinc Maximus Tyrius paucos illos et abiectos homines, qui nullum agnoscunt Deum, comparat *imbellibus leonibus vel bovibus sine cornibus, aut avibus sine alis*[2]. Et Lactantius, eos sibi *renuntiare, seque hominum nomine abdicare* edixit[3].

88. Atque hic quaestionem illam in transcursu perstringimus, qua de Atheorum existentia inter recentes scriptores decertatur, illorum numerum quibusdam augere, quibusdam aliis minuere adlaborantibus[4].

89. Porro distinguuntur athei *negativi* ab atheis *positivis*. Si qui essent, qui ob mentis tarditatem omni prorsus Dei cognitione destituerentur, Athei *negativi* dicerentur. Qui vero Deum ab aliis agnosci, et adorari non ignorant, ipsi tamen summa intellectus excaecatione Eum agnoscere detrectant, aut cavillationibus tollere nituntur, athei *positivi* audiunt[5]. Inter quos, nonnullis veteribus praetermissis[6], recensentur Iulius Caesar Vaninius, Taurisani in Apulia natus,

---

inhonestarum actionum discrimen fit incertum. Cf quae de his attigimus in Ephem. *La Scienza e la Fede*, vol. V, p. 425-427, Napoli 1843, et vol. VI, p. 292, Napoli 1844. Id etiam perspicere est ex Syllabo errorum, quos Pius IX damnavit (in Encyclica *Quanta cura*, die VIII Dec. 1864); ibi enim definitur *humanam rationem, nullo prorsus Dei respectu habito, unicum non esse boni et mali arbitrum*, § I, n. 3; atque *morum scientiam non posse a Divina auctoritate declinare*, § VII, n. 57. Inde etiam Atheorum rempublicam in imaginatione Petri Baylii (*Pens. divers. sur les comet.*, § 161 sqq.) extructam nullam esse posse intelligitur; sicut enim, nisi Dei existentia admittatur, nulla actionum moralitas, ita nulla hominum cietas consistere potest. Cf Ubaghs, *Inst. phil.*, pars IV, *Theod.*, p. I, c. III, § 2, p. 59 sqq., Lovanii 1841.

[1]) *Tract.* CVI *in Ioann.*, n. 4.—[2]) Dissert. II, ed. Londin. 1740.

[3]) *Div. Inst.*, lib. II, c. I, p. 257, ed. cit.

[4]) Horum opiniones, ne longam Auctorum seriem texamus, legi possunt apud Brennam, *Op. cit.*, passim.

[5]) Animadvertendum est sermonem hic non fieri de atheis *practicis*, nempe qui tam pravis moribus vitam suam instituunt, quasi nullum timeant Deum, quosque multos esse lugenda experientia comprobat; neque de atheis positivis *indirectis*, qui nempe Deum admittunt, sed tamen talia tuentur principia, ex quibus nullum esse Deum consequitur; siquidem, ut ait Genuensis, « si semel constituamus inter atheos eos referre, qui nec plene, nec, ut Dei perfectissimam naturam decet, de Deo opinantur, aut loquuntur, . . . nimium ac stulte atheorum numerum augebimus »; *Elem. Met.*, pars III, t. III, Appendix ad cap. I, § 7, p. 129, Neapoli 1756.

[6]) Teste Al. Brenna, ex veteribus omnibus, qui atheismi arguuntur, non possunt « viginti ex ultima antiquitatis memoria proferri homines, quos probati Scriptores, cum ad nativam significationem athei nomen revocant, cum non convicium inferre, sed fideliter aliorum sensus referre instituunt, communi quodam

qui Tolosae anno 1619, ut atheus, combustus est[1], Spinoza, Tolandus, Auctor *Systematis naturae*, et hac nostra aetate *Annalium germanicorum Scriptores*, qui ad Scholae hegelianae *sinistram* pertinere dicuntur[2], Sansimoniani, et Fourieristae[3], et, ut alios praetereamus[4], Ausonius Franchi[5], Hernestus Renan[6].

90. Iam proposita quaestio ita enunciari potest: 1° Sunt ne homines adeo ignari, ut Deum esse omnino nesciant? 2° Num homo quisquam ratiocinando ad eam opinionum perversitatem pervenire potest, ut reipsa sibi persuadeat non esse Deum? Quoad primum, haud fieri posse censemus, ut homo quispiam, pleno rationis usu fruens, Deum penitus ignoret. « Haec est, inquit s. Augustinus, vis verae Divinitatis, ut creaturae rationali iam ratione utenti non omnino, ac penitus possit abscondi[7]». Et sane, « cognitio existentiae Dei paratu facillima est, statimque in mentem venit, cum tam miram, apteque dispositam mundi fabricam intuemur ». Nec sane, subdit s. Bernardus, « laborandum est, ut ad vocis huius

---

consensu, ac voce veluti una, Deum nullum agnovisse testentur »: *Op. cit.*, t.II, c. VII, p. 60.

[1]) Cum Lucilii nomen a patre accepisset, ipse deinceps Iulius Caesar vocari maluit, quod ineptissimae ambitionis argumentum est; cuiusmodi plura in eius scriptis occurrunt.

[2]) De his vid. Martin, *La vie future*, par I. c. 2, p. 30, n. 3, Paris 1855; Leveque, *La science de l' Invisible*, part. 2, Étud. I, p. 125, 126, Paris 1865. Omnes audacia, et stultitia vincit impius Feverbach, qui tum soluta, tum numeris adstricta oratione laudes celebrat *Magni Nihili*, ex quo omnia prodeunt, et in quod omnia redeunt. Vid. André Pezzani, *Examen questions actuellement pendants en phil. relig.*, Étud. première, § I, p. 23 sqq., Paris 1859.

[3]) Augustus Comte Sansimonianus atheismum fore humani progressus apicem palam venditavit; siquidem, ex eius sententia, cum genus humanum vi progressus continui ad causarum naturalium perfectam notitiam pervenerit, Dei notionem non nisi ex causarum naturalium ignoratione ortum duxisse, et Deum propterea vanum figmentum esse cognoscet. Cf Ephem. *La Scienza e la Fede*, vol. IX, p. 81 sqq.

[4]) Refugit animus ea impietatis portenta edicere, quae Proudhon contra Deum, Eiusque Providentiam blasphemat. Cf Eug.Poitou, *Les philosophes français contemporains, et leurs systèmes religieux*, c. 3, p. 53 sqq., Paris 1864. Ex iis autem, quae innuimus in *Anthropol.* (c. V, art. I, p.161, 162) satis compertum est inter hos abiudicati Numinis reos recensendos etiam esse, qui materialismi *dynamici*, et *positivismi* partes suscipiunt.

[5]) Vid. Pezzani, *Op. cit.*, ibid., § 3, p. 50 seqq.

[6]) Cf *La Scienza, e la Fede*, vol. XLII, p.339 sqq., Napoli 1861. Deum nonnisi *vetustam* et *mendosam vocem* esse atheus iste scelesto ore profert; *Études d' histoire religieuse*, p. 418-419. Vid. etiam E. Caro, *L' idée de Dieu*, c. 2, p. 59 sqq., Paris 1864.

[7]) *Tract. in Ioan. CVI*, n. 4.

perveniatur auditum. Labor est potius aures obturare, ne audias. Nimirum, vox ipsa se offert, ipsa se ingerit, nec pulsare interim cessat ad ostia singulorum [1]».

91. Exinde etiam colligitur Atheos positivos re ipsa non esse. Cum enim evidens sit ratio, quae Deum existere apertissime demonstrat, fieri potest, ut homo, cuius intellectus prava institutione, aut voluntas pravis affectibus vitiata sint, eo prolabatur, ut aliquantulo tempore [2] sibi in animum inducat Deum non esse; at numquam fieri potest, ut homo recto rationis usu plene fruens, seu intellectu, et voluntate sanus, et integer, firma animi persuasione cogitet non esse Deum [3]. Quin immo idem s. Augustinus docuit « nullam esse

---

[1]) Serm. *De Convers. ad Clericos*, c. 2, *Opp.*, t. I, p. 198, Venetiis 1596. Vnde s. Anselmus illa verba Apostoli, *Quod notum est Dei, manifestum est in illis*, ita exponit: « Multa sunt, quae de Deo per naturam sciri non possunt, sicut est mysterium Incarnationis, et Passionis, quod latuit sapientes mundi. Sed hoc de Deo naturaliter sciri potest, quod ipse sit Deus: quia omnis creatura ostendit, se non esse Deum, sed esse alium, qui eam fecerit, cuius servitio parere necesse sit. Itaque quod notum est de Deo, manifestum est illis ». Causam vero subdit: « Habent enim unde noscant Eum, scilicet naturalem rationem ». Quae verba cum protulerit Card. d' Aguirre, subdit: « At etiam homines rudes, aut in sylvis enutriti absque ullo magisterio hominum, habent etiam in se naturalem rationem; ut omnes supponimus. Ergo habent sufficiens principium et causam, ut quod notum est Dei, manifestum sit in illis. Non ergo pati possunt invincibilem ignorationem existentiae Dei, sed dumtaxat vincibilem, voluntariamque (*Op. cit.*, tract. I, Disp. V, sect. II, n. 17, p. 122, ed. cit.). Et sane s. Cyprianus (*Tractatus varii*, tract. IV, *de vanitate idolorum*, p. 268, *Opp.* t. II, Lugduni 1537) illam pronunciat sententiam: « Haec est summa delicti nolle agnoscere quem ignorare non possis ». Et s. Augustinus pulcre addit: « Deus ubique secretus est, ubique publicus, quem nulli licet, ut est, cognoscere, et quem nemo permittitur ignorare »; *In Ps. LXXIV*, n. 9.

[2]) Plerique athei in ea perversitate sententiae longo tempore non constiterunt, aut saltem cum morti propiores se viderent, atheismum eiurarunt; Vid. Brenna, *Op. cit.*, t. I, p. I, c. 24, p. 125 sqq., et Feller, *Op. cit.*, lib. I, c. 1, p. 8-11, ed. cit.

[3]) Id ipse Baylius, parum sibi cohaerens, satis aperte nobis testatur, inquit enim: « Probabile admodum est eos, qui in coetibus hominum communiores religionis veritates impugnare affectant, plus quam revera sentiunt, dicere. Vanitas magis, quam conscientia in eorum disputationibus locum habet. Opinantur ipsi nimirum novitatem, audaciamque sententiarum, quas tuentur, existimationem fortis animi sibi esse allaturas. Hinc pertentantur ut contra propriam animi persuasionem difficultates ostentent, quae fieri solent contra Providentiam, et Evangelium. Hi igitur sensim consuetudinem quamdam contrahunt loquendi impie; ac si voluptuosa vita eorum adiungitur vanitati, celerius etiam in hoc itinere progrediuntur. Haec prava animi consuetudo, partim auspiciis superbiae, partim auspiciis sensualitatis contracta, acumen obtundit impressionum educationis; nimirum sen-

animam, quantumvis perversam, quae tamen ullo modo ratiocinari potest, in cuius conscientia non loquatur Deus [1]».

92. Vt autem eo, unde digressi sumus, redeamus, vim argumenti, quod ex consensione omnium gentium ad existentiam Dei probandam petitur, his Minutii Felicis verbis evincere lubet: « Itaque cum omnium gentium de diis immortalibus maneat. . . firma consensio, neminem fero tanta audacia, tamque irreligiosa nescio qua prudentia, ut hanc religionem tam vetustam, tam utilem, tam salubrem dissolvere, aut infirmare teneatur [2] ». Et sane, « qui, aiebat Chrysostomus, quinque, vel septem testimonia vult in testamentis evertere, per consensum reprobatur, ac reiicitur, ubi iudicat veritas; publicam autem totius orbis, et universam mundi linguam solus vult insipiens evertere, dicendo in corde suo, non est Deus [3] ».

93. Sed vim consensionis omnium gentium iam alibi ostendimus, et ab adversariorum illationibus vindicavimus [4]. Hic tantum illud mendacium refutandum nobis est, quo communis opinio de existentia Dei ortum duxisse asseritur ex ignorantia causarum naturalium, vel ex metu [5], vel ex sacerdotum, aut legislatorum fraude [6], vel ex praeiudiciis, quibus in educatione implicamur. Iam 1° tantum abest ut persuasio de Dei existentia sit commentum ex ignorantia causarum

---

sum sopit veritatum, quas de Divinitate, poenis aeternis, felicitate, didicerunt. Sed haec in ipsis non extincta fides est, sed ignis cineri suppositus; cuius vim sentient, cum se ipsi consulent, et potissimum cum aliquod discrimen ingruet. Tunc trepidiores videntur, quam ceteri homines »; *Diction. Hist. crit.*, Art. *Des Berreaux.*

[1]) *De Serm. Domini in monte*, c. 5. Hinc idem sanctus Doctor explicans illa verba, *Dixit insipiens in corde suo, non est Deus*, « Difficile est, ait, ut incurramus in hominem, qui dicat in corde suo, non est Deus: tamen sic pauci sunt, ut inter multos timendo hoc dicere, in corde suo dicant, quia ore dicere non audent. Non ergo multum est quod iubemur tolerare, vix invenitur: rarum hominum genus est, qui dicant in corde suo, non est Deus »; *Enarr. in Psalm. LII*, n. 2; cf ibid., *in Psalm. XIII*, n. 2; et *Serm.* LXIX *De verbis Ev. Matth. II*, c. 2, n. 3.

[2]) *Octav.*, c. VIII, Lugd. Batav. 1709.

[3]) *In Psalm. XIII.*—[4]) Vol. I, *Dynam.*, c. X, art. 10, p. 597 seqq.

[5]) Huc spectat illud Petronii, quod Lucretius (*De nat. rer.*, lib. VI, v. 40) repetivit,

Primus in orbe Deos fecit timor ardua coelo
Fulmina cum caderent.

[6]) Impius Spinoza a Moyse apud Hebraeos religionem inductam fuisse, ut eos in officio contineret, asserere audet; *Tract. theolog. polit.*, c. V, *Opp.* t. I, p. 219 sqq., ed. Paulus. Illud autem omittere nolumus, incredulos sibi non constare; ipsi enim sanciunt nihil ad politicum regimen magis esse noxium, quam Dei notitiam, quae si tolleretur, ait Hobbesius (in *Leviathan* c. 2), « cives in omni civitate ad obedientiam magis eruditi essent, quam nunc sunt ».

naturalium ortum, ut e contrario eo firmior facta sit, quo hae causae magis detectae sunt, et rerum physicarum peritissimi, e. g., Keplerus, Copernicus, Newtonus, Eulerus, Leibnitius, illam acrius tueantur. Qua in re verissimum est illud Verulamii effatum : « Certissimum est, atque experientia comprobatum leves gustus in Philosophia movere fortasse ad atheismum, sed pleniores haustus ad Religionem reducere [1]».

2° Nunquam timor in hominum mentibus ideam Dei ingeneraret, nisi iam ipsi notionibus iusti, et iniusti, ac proinde notione supremi Legislatoris imbuti essent, qui iniustas actiones prohibet, atque ab istas patrantibus poenas repetit. Hinc patet timorem esse religionis effectum, non causam. Quin immo timor atheismum induxisse potius dicendus est; nam scelesti homines ut, excusso timore, liberius peccarent, sibi persuadere conantur nullum esse Deum flagitiorum vindicem [2].

3° Sacerdotes, et legum latores huic opinioni originem dare non potuerunt. Nam sacerdotum institutio opinionem Divinitatis colendae subaudit. Legislatores autem si hanc fabulam confinxissent, qui factum est, ut omnibus in toto orbe aequaliter in mentem veniret; et cum aequali ubique successu propagaretur, praesertim cum religio ab iis conficta gravissimum foret onus hominum cupiditatibus impositum? Cur autem haec imperantium fraus a sapientiori aliquo detecta numquam fuit? « Quae, Lactantius interrogat, tanta felicitas mentiendi, ut non tantummodo indoctos, sed Platonem quoque, Socratem fallerent, et Pythagoram, Zenonem, Aristotelem, maximorum sectarum principes, tam facile deluderent? [3] » Potuissent ne se numine aliquo afflatos fingere, nisi quia cum iis agebant, qui Divinitatem venerabantur? Vnde historia nos docet Numam, et deinceps quosdam alios, cum iam vidissent plebem ad religionem propensissimam, Deorum auctoritate, quos ipsa antea venerabatur, leges suas constabiliisse. Denique quomodo explicarent athei Dei notitiam in iis etiam efferatis nationibus semper viguisse, quae nullis utebantur legibus?

4° Notae praeiudiciorum praecipuae sunt brevitas temporis, re-

---

[1]) *De dignit. et augm. scient.*, lib. I, p. 5, Francofurti ad Moenum 1665.

[2]) Cf p. 52, n.3. « Qui ergo, ad rem Lactantius, philosophi volunt animos omni metu liberare, tollunt etiam religionem, et orbant hominem suo proprio ac singulari bono, quod est a recte vivendo, atque ab omni humanitate disiunctum; quia Deus, ut cuncta viventia subiecit homini, sic ipsum hominem sibi »; *Div. Inst.*, lib. III, c. 10, t. I, p. 375, ed. cit.

[3]) *De ira Dei*, c. 10, t. II, p. 109, ed. cit.

strictio loci, ignorantia; e contrario existentia Dei per tot saecula constanter, immo magis, magisque innotuit; per totum orbem est diffusa; adeo ut licet educatio pro diversis regionibus sit diversissima, in hoc tamen omnes convenerint; eam denique non modo rudes, sed et ipsi quoque sapientes, quorum est praeiudicia corrigere, firmiter tenuerunt.

94. Denique praetermissam nolumus nefariam illam rationem, qua impius Buebnerus ex superstitioso populorum cultu, consensum pro Dei existentia non realem Entis supremi notionem, sed aliquid ab ipsis hominibus excogitatum praeseferre blasphemat [1].

95. At in primis, quamquam concedere velimus ea omnia, quae atheus iste de populorum superstitioso cultu agglomerat, certe nemo dixerit eos prorsus atheos habendos esse, qui nolint idololatriae superstitionem cum opposito impietatis genere, nempe atheismo confundere; siquidem « superstitio est religio supra modum observata [2]». Deinde in aliqua Divinitate agnoscenda populi omnes consenserunt; circa autem Eius naturam depravatis sententiis discreparunt [3]; hae igitur de natura Divina diversae sententiae sunt humanae mentis figmenta; illa autem de Dei existentia opinio tamquam vox ipsa naturae, quae proinde aliquid reale exhibet, habenda est. Denique illud etiam praestat adnotare, quod etsi Deus, qui verus non est, reipsa Deus non sit, tamen errore teneri circa veram naturam Dei non est omnino idem ac ignorare Dei existentiam [4]. « Intellectus noster, opportune inquit s. Bonaventura, deficit in cogitatione Divinae Veritatis quantum ad cognitionem quid est, tamen non deficit quantum ad cognitionem, si est. . . Quia ergo intellectus noster numquam deficit in cognitione Dei si est, ideo nec potest ignorare ipsum esse, similiter non cogitare non esse. Quia vero deficit in cognitione quid est, ideo frequenter cogitat Deum esse quod non est, sicut idolum; vel non esse quod est, sicut Deum non iustum; et quia qui cogitat Deum non esse quod est, ut non iustum, per consequens cogitat ipsum non esse; ideo ratione defectus intellectus, Deus potest cogitari non esse . . ., non tamen simpliciter, sive generaliter, sed ex consequenti, sicut qui negat beatitudinem esse in Deo, negat eam esse [5] ». Quocirca ii, qui falsam Divinitatem profitentur, se nullum Deum profiteri haud putant. Vnde aiebat Lactantius:

---

[1]) *Force et matière*, p. 184 sqq., Leipzig 1863.
[2]) In lib. II *Sent.*, Dist. IX, q. 1, a. 1, *sol.* 3 ad 3.
[3]) Cf p. 51, n. 2 — [4]) Cf p. 53, n. 5.
[5]) In lib. I *Sent.*, Dist. VIII, p. I, a. 1, q. 2 *resol.*

« Deorum cultores religiosos se putant, cum sint superstitiosi [1] ». Quinimmo, ut s. Augustinus adnotavit, etiam *illi, qui dediti sunt corporis sensibus*, ac proinde *aut ipsum coelum, aut quod in coelo fulgentissimum vident, aut ipsum mundum Deum deorum esse arbitrantur, pro excellentia huius Dei dimicant, et credunt eo melius aliquid non esse* [2].

CAPVT SECVNDVM

De natura Dei

96. Quamvis « unus sit hominis intellectus de Dei natura certissimus, si scias, et sentias nihil de illo posse mortali oratione depromi [3] »; tamen,« quantum humana conditio de Deo definire potest, id definio quod et omnium conscientia agnoscet, Deum summum esse . . . ; cum de isto conveniat apud omnes [4] ». Quocirca haec de Dei natura tractatio in iis, quae ad summam Dei magnitudinem, sive ad infinitam Eius perfectionem spectant, consistit.

ARTICVLVS PRIMVS

Dei naturam infinite perfectam esse ostenditur

97. Ex ipsa existentiae Dei demonstratione colligitur Ipsum esse Causam Primam, quae ab alia non pendet, et ideo a se ex necessitate suae naturae existit; nempe ex propria quidditate exigit essentiali, et omnimoda necessitate summe existere et subsistere. Iam ex hoc, quod Deus est Causa Prima, quae a seipsa est, Ipsum infinite perfectum esse oportere planis argumentis conficitur. Quod cum ita se habeat, nostrum est primo illud enucleare, quod Deus ex necessitate suae naturae a se existit, deinde infinitam Eius perfectionem evincere.

98. Atque in primis, Deum ex necessitate suae naturae existere probatur hoc perspicuo D. Thomae argumento: « Omne, quod est possibile esse, et non esse, indiget aliquo alio, quod faciat ipsum

---

[1]) *Div. Inst.*, lib. IV, c. 28, p. 537, ed. cit.

[2]) *De Doctr. Christ.*, lib. I, c. VII, n. 7.

[3]) Arnob., *Adv. gent.*, lib. 3, p. 111, ed. cit. Quare s. Augustinus quaestionem, *quid sit Deus*, eam esse ait, in qua « neque periculosius alicubi erratur, nec laboriosius aliquid quaeritur, nec fructuosius invenitur »; *De Trin.*, lib. I, c. 3.

[4]) Tertull., *Adv. Marc.*, lib. I, c. 3, p. 197, *Opp.* t. I, ed. cit.

esse, quia quantum est in se, se habet ad utrumque. Quod autem facit aliquid esse, est prius eo. Ergo omni, quod est possibile esse, et non esse, est aliquid prius. Deo autem non est aliquid prius. Ergo non est possibile Ipsum esse, et non esse, sed necesse est Eum esse [1] ».

99. Exinde illud etiam consequitur, Deum existere a se. Etenim ens necessarium ideo non esse non potest, quia existendi necessitatem in se habet; ergo si Deus est Ens necessarium, nullam sui causam habet, aut habere potest, proindeque a se esse debet. Adhaec, in iis, quae ita sunt necessaria, ut causam suae necessitatis habeant, hanc causam priorem eis esse oportet. Atqui nihil prius Deo esse potest. Ergo Deus *non habet causam suae necessitatis*, ac proinde ita necessario est, ut a se, et non ab alio sit [2].

100. Quoniam autem « nulla omnino res, aiente s. Augustino, est, quae seipsam gignat, ut sit [3] », unicuique compertum est Deum a se esse *negative*, quatenus non est ab alio, non vero, ut Cartesius opinatus est, *positive*, ita ut *Deus quodammodo praestet respectu sui ipsius, quod causa efficiens respectu sui effectus* [4].

101. Quod si Deus a seipso necessario existit, difficultatis nihil est haec duo intelligere, nempe 1° quod Deus sit ipsa sua Essentia; 2° quod sit ipsum suum esse, ita ut sit ipsum *esse subsistens*. Quod spectat ad primum, audiatur s. Bernardus ita contra Gilbertum Porretanum disserens: « Recedant a nobis, charissimi, recedant novelli, non dialectici, sed haeretici, qui . . . . Divinitatem, qua Deus est, Deum non esse impiissime disputant. Divinitate, inquiunt, Deus est,

---

1) Opusc. III, *Compendium Theol.*, c. 6.

2) Cf s. Thom., *ibid.* Et alibi idipsum evincit hac ratione: « Omne necessarium vel habet causam suae necessitatis aliunde, vel non, sed est per seipsum necessarium. Non est autem procedere in infinitum in necessariis, quae habent causam suae necessitatis aliunde. Ergo oportet ponere aliquod primum necessarium, quod est per se ipsum necessarium, et hoc est Deus, cum sit prima causa »; *Contr. Gent.*, lib. I, c. 15, n. 4.

3) *De Trin.*, lib. I, c. 15, n. 4. « Hoc, inquit etiam s. Thomas, quod aliquid sit sibi ipsi causa essendi, est impossibile, quia prius secundum intellectum est causam esse, quam effectum. Si ergo aliquid sibi ipsi esset causa essendi, intelligeretur esse, antequam haberet esse, quod est impossibile »; *Contr. Gent.*, lib. I, c. 22, n. 4. Cf vol. II, *Ontol.*, c. V, art. 3, p. 169.

4) *Rep. aux prem. obiect.*, *Opp.* t. II, p. 24, Paris 1834. Quae Cartesii sententia ab illa, quam Gilbertus Porretanus, teste s. Bernardo (*Serm.* LXXX *in Cantic.*, *Opp.* t. I, p. 351, ed. cit.), olim tradidit, Deum nempe esse ex Divinitate, et Divinitatem facere Deum, nihil abscedere videtur. Non diffitemur tamen Cartesium hanc sententiam retractasse in *Rép. aux quatrièmes obiect.*, *ibid.*, p. 151 sqq.

sed Divinitas non est Deus . . . Sed si Deus non est, quid est? Aut enim Deus est, aut aliquid, quod non est Deus, aut nihil. Equidem non das Deum esse, sed ne nihilum quidem, ut opinor, dabis, quam usque adeo necessariam Deo esse fateris, ut non modo absque ea Deus esse non possit, sed ea sit. Quod si aliquid est, quod non est Deus; aut minor erit Deo, aut maior, aut par. At quomodo minor, qua Deus est? Restat, ut aut maiorem fatearis, aut parem. Sed si maior, ipsa est summum Bonum, non Deus; si par, duo sunt summa bona, non unum. Quod utrumque catholicus refugit sensus [1]». En autem quomodo veritatem istam ex eo, quod Deus a seipso est, s. Thomas derivet: In iis, in quibus essentia ab ipsa re distinguitur [2], illa ad istam veluti causa quodammodo refertur, quia essentia illud est, quod rem constituit. Atqui Dei, qui est primum ens, nullo modo potest aliquid causa esse. Ergo Deus est ipsa sua Essentia [3].

102. Alterum ex eo, quod Deus est ipsa sua Essentia, in primis colligi potest. Et sane, si Deus non esset ipsum suum *Esse*, ens non quidem per essentiam, sed per aliquid aliud additum foret dicendus. Atqui haec duo, aliquid esse ipsam suam essentiam, et non esse ens per essentiam, sibi adversantur. Ergo. Deinde amplius hac ratione declaratur: Si Deus non esset suum *esse*, haberet quodammodo *esse*, et proinde non esset ipsum *esse*, sive esset ens per participationem, et non per essentiam, aeque ac *illud, quod habet ignem, et non est ignis, est ignitum per participationem.* Iam, quoniam id, quo aliqua res participat, prius sit oportet ipsa re, quae illud participat, Deo, utpote primo enti, quo nihil est prius, *esse per participationem* omnino adversatur. Ergo. Accedit quod *esse* in iis, in quibus aliud, ac ipsa essentia rei est, aliquam sui causam agnoscit, quae quidem in aliquo exteriori, et non tantum in principiis essentialibus rei quaerenda est, quia *nulla res sufficit, quod sit sibi causa essendi, si habeat esse causatum.* Atqui Deus est prima causa efficiens, nullam sui habens causam. Ergo [4].

103. Hisce explanatis, infinita perfectio naturae Divinae, quam, teste s. Augustino [5], omnes tam docti, quam indocti profitentur, ex

---

[1]) *Ibid.* Cf s. Aug., *De Trin.*, lib. V, c. 10.

[2]) Hanc distinctionem etiam in Angelis admittendam esse adnotavimus in *Ontologia*, c. III, art. 3, p. 132, n. 2.

[3]) *Contr. Gent.*, lib. I, c. 21, n. 4.

[4]) Cf s. Thom., *Op. cit.*, ibid., c. 22, et I, q. III, a. 4 c.

[5]) « Omnes, inquit, certatim pro excellentia Dei dimicant, nec quisquam inve-

eo quod est prima Causa, quae a seipsa subsistit, hoc pacto demonstratur. In primis, Divina natura omnes possibiles perfectiones complectitur. Nam 1° Deus est rerum omnium, quae sunt, et esse possunt, prima causa efficiens. Atqui quidquid perfectionis est, vel esse potest in effectu, *actu* in causa efficiente inveniatur oportet. Ergo rerum omnium possibilium perfectiones in Deo existere debent [1]. 2° Cum Deus sit ipsum *esse* per se subsistens, nihil de perfectione essendi Ei deesse potest, ac proinde habet *esse* secundum perfectam rationem [2]. « Summe et primitus est », inquit s. Augustinus [3]. Atqui habere *esse* secundum perfectam rationem, idem est ac omnibus pollere perfectionibus; nam, cum perfectiones *esse* denotent, e.g., iustitia *esse* iustum, sapientia *esse* sapientem, etc., ubi erit tota plenitudo *essendi*, et totius *esse* latitudo, ibi erit omnis perfectio. Ergo [4].

104. Deinde ex eodem capite, quod nempe Deus a seipso est, infinitatem Eius tum quoad *esse*, tum quoad perfectiones, quam etiam ethnici Philosophi agnoverunt [5], pronum est eruere. Et sane,

---

niri potest, qui hoc Deum credat esse, quo melius aliquid est. Itaque hoc omnes Deum consentiunt esse, quod ceteris rebus omnibus anteponunt »; *De Doctr. Christ.*, loc. cit. Cf Brenna, *Op. cit.*, lib I, p. I, c. 3, p. 216 sqq., ed. cit.

[1]) « Omne, quod movet aliquid ad perfectionem, prius habet in se perfectionem ad quam movet, sicut magister prius habet in se doctrinam, quam aliis tradit. Cum igitur Deus sit primum movens, et omnia moveat in suas perfectiones, necesse est omnes perfectiones rerum in Ipso existere superabundanter »; *Comp. Theol.*, c. 21.

[2]) S. Thomas id exemplo *caloris*, et *calidi* declarat: « Manifestum est, quod si aliquod calidum non habeat totam perfectionem calidi, hoc ideo est, quia calor non participatur secundum perfectam rationem, sed si calor esset per se subsistens, non posset ei aliquid deesse de virtute caloris, unde cum Deus sit ipsum esse subsistens, nihil de perfectione essendi Ei deesse potest »; I, q. IV, a. 2 c.

[3]) *De Doctr. Christ.*, lib. I, c. 33, n. 35.

[4]) « Omnis nobilitas cuiuscumque rei est sibi secundum suum esse; nulla enim nobilitas esset homini ex sua sapientia, nisi per eam sapiens esset, et sic de aliis. Sic ergo secundum modum, quo res habet esse, est suus modus in nobilitate; nam res, secundum quod suum esse contrahitur ad aliquem specialem modum nobilitatis maiorem, vel minorem, dicitur esse secundum hoc nobilior, vel minus nobilis. Igitur si aliquid est, cui competit tota virtus essendi, ei nulla virtus nobilitatis deesse potest, quae alicui rei conveniat. Sed rei, quae est suum esse, competit esse secundum totam essendi potestatem . . . . Deus igitur, qui est totum suum esse, ut supra probatum est, habet esse secundum totam virtutem ipsius esse; non potest ergo carere aliqua nobilitate, quae alicui rei conveniat»; *Contr. Gent.*, lib. I, c. 28. Hanc rationem insinuat s. Bernardus his verbis: « Si bonum, si magnum, si beatum, si sapientem, vel quidquid tale de Deo dixeris, in hoc verbo instauratur, quod est. Nempe hoc est Ei esse, quod haec omnia esse. Si et centum talia addas, non recessisti ab esse. Si ea dixeris, nihil addidisti: si non dixeris, nihil minuisti »; *De Consid.*, lib. V, c. 6.

[5]) Aristoteles in lib. III *Physic.*, c. 3, disserens de Infinito, inquit: « Et o-

limites non aliud, quam aliquem defectum *essendi* denotant. Atqui Deus, uti antea diximus, *esse*, secundum perfectam rationem, habet. Ergo nullus in Deo potest limes praestitui [1]. Quod sane argumentum sanctus Damascenus innuit, ubi de Deo inquit :«Totum in seipso comprehendens , habet ipsum esse , veluti quoddam pelagus substantiae infinitum , et interminum [2]». Insuper, omnis actus , et perfectio terminis definitur vel intrinsece ex subiecto, in quo recipitur, *quidquid enim recipitur* , *per modum recipientis recipitur* , vel extrinsece a causa, a qua producitur. Atqui *Esse*, et Perfectiones Dei neque in aliquo subiecto recipiuntur, quia Deus , quemadmodum a nobis ostensum est, est ipsum *suum esse subsistens*, neque ab aliqua causa pendent. Ergo [3].

ARTICVLVS SECVNDVS

Nonnullae Philosophorum absurdae opiniones circa infinitatem Dei refelluntur

105. Quidam veteres Philosophi, teste s. Thoma, « accipientes finitum, et infinitum solum secundum quod sunt passiones quantitatis, non poterant invenire in Deo infinitatem, nisi secundum quod inveniebant in Eo rationem quantitatis virtualis ; unde dice-

---

mnes antiqui decernunt , quasi quoddam rerum principium , ipsum infinitum » ; Cf s. Thom., *Contr. Gent.*, lib. I, c. 43, et Eugubinum , *De perenni Philosophia*, lib. III, c. 7, p. 170, Basileae 1842.

[1]) « Deus sicut habet esse totaliter, ita ab Eo totaliter absistit non esse; quia per modum, per quem aliquid habet esse, deficit a non esse. A Deo ergo omnis defectus absistit »; *Contr. Gent.*, lib. I, c. 28, n. 1.

[2]) *De Fide* , lib. I, c. 12. Haec verba a s. Gregorio Nazianzeno mutuatus est, qui Deum *pelagus quoddam essentiae immensum*, *et interminatum* appellat; *Orat.* 2 in *Pascha*, *Opp.* t. I, p. 677, Parisiis 1630.

[3]) « Ipsum esse absolute consideratum infinitum est. Si igitur alicuius esse sit finitum, oportet quod limitetur esse illud per aliquid aliud , quod sit aliqualiter causa illius esse , vel receptivum eius. Sed Esse Divini non potest esse aliqua causa, quia Ipse est necesse esse per se ipsum; nec Esse Eius est receptivum , cum Ipse sit suum esse. Ergo esse suum est infinitum, et Ipse infinitus »; *Contr. Gent.*, lib. I, c. 43, n. 5. Cf I, q.VII, a. 1 c. De vi argumentorum, quibus s. Thomas Dei infinitam perfectionem demonstrat , vid. Io. Gonzalez , *Comm. et Dispp.* etc., q. 1, Disp. 15, vol. I, p. 95 sqq. , Neapoli 1637. Adversus Clarkium autem, qui ex argumento *a priori*, nempe ex eo quod Deus est a se , negavit satis apte concludi, infinitam Deo perfectionem inesse (*Traité de l'exist. de Dieu*, t. 1, c. 9, p. 127, 1756), disputavit Brenna, *De inf. perf. Dei*, c. V, p. 38 sqq., Florentiae 1774.

bant Deum esse infinitum, quia virtus Eius est infinita.Ideo accidit quod quidam negaverunt essentiam Dei esse infinitam in ratione essentiae consideratam [1] ».

106. Iam ut vis argumentorum, quibus Deus infinitum esse probavimus, ad huius sententiae falsitatem ostendendam perspiciatur, mente recolendum est finem, et eius negationem, ac proinde finitum, et infinitum, diverso modo ad quantitatem, ac ad essentiam referri. « Finis, vel terminus multipliciter dicitur. Vno modo terminus quantitatis, sicut punctus lineae; et hoc modo dicitur a positione, et a privatione talis finis, finitum, et infinitum, secundum quod est passio in quantitate; et sic non sunt in incorporeis. Dicitur alio modo finis, quantum ad essentiam rei, sicut ultima differentia constitutiva est ad quam finitur essentia speciei. Vnde illud, quod significat essentiam rei, vocatur diffinitio, vel terminus; et sic dicitur unumquodque finiri per illud, quod determinat, vel contrahit essentiam suam; sicut natura generis, quae de se est indifferens ad multa, finitur per unam differentiam ». Iam, subdit sanctus Doctor, « a negatione talis finis Essentia Divina infinita dicitur. Omnis enim forma in propria ratione, si abstracte consideretur, infinitatem habet; sicut in albedine abstracte intellecta ratio albedinis non est finita ad aliquid; sed tamen ratio coloris, et ratio essendi determinatur in ea, et contrahitur ad determinatam speciem. Et ideo illud, quod habet esse absolutum, et nullo modo receptum in aliquo, immo ipsemet est suum esse, illud est infinitum simpliciter, et ideo eius essentia est infinita, et bonitas eius, et quidquid aliud de Eo dicitur; quia nihil eorum limitatur ad aliquid, sicut quod recipitur in aliquo, limitatur ad capacitatem eius [2] ».

107. Neque intelligi potest, quomodo potentia Dei, et non item essentia sit infinita. Etenim, quemadmodum s. Bonaventura argumentatur, « 1° nulla potentia nobilior est substantia; sed Divina potentia est infinita; ergo cum non sit nobilior, nec maior substantia, necesse est substantiam esse infinitam. 2° Si aliqua duo (liceat sic dicere) sint omnino idem, si unum est infinitum, et reliquum: sed substantia, et potentia sunt idem, et esse, et posse; ergo cum

---

[1]) In lib. I *Sent.*, Dist. XLIII, q. 1, a. 1 *sol.* Horum sententiam recenset etiam s. Bonaventura, In lib. I *Sent.*, Dist. XLIII, a. 1, q. 2. Conradus Vorstius, e Ioannis Calvini schola theologus, cum in Tractatu *de divinis Attributis* non esse Deum *secundum Essentiam* infinitum affirmavisset, non modo a Catholicis, sed etiam ab haereticis acerrime reprehensus est.

[2]) *Ibid.*

Divinum posse sit infinitum, et esse, et ita essentia. 3° Quandocumque aliqua duo sic se habent, quod ad nihil se extendit unum, ad quod pariter se non extendat reliquum; si unum est infinitum, et reliquum; sed ad nihil omnino se extendit potentia, ad quod se non extendat essentia; numquam enim Deus potest facere tot, quin etiam substantia possit esse in tot [1] ».

108. Sententiam Lockii, qui infinitatem Dei in eo, quod ad infinita se extendit, constituisse videtur [2], a vero alienam esse satis ostenditur, 1° eo quod Deus, ut paulo ante diximus, ita infinitus est secundum essentiam, « quia Eius Essentia non limitatur ad aliquam determinatam perfectionem, sed in se includit omnem modum perfectionis [3] », esse autem infinitum secundum intensionem, vel extensionem non ad substantiam, sed ad quantitatem pertinet; ac proinde infinitum in *potentia*, non vero infinitum *actu* significat [4]; 2° eo quod virtus etiam finita ad infinita produci aliqua ratione potest: « Quia ratio virtutis determinatur ad obiectum, ideo contingit aliquam virtutem finitam quantum ad essentiam posse in infinita obiecta, sed non operari modo infinito. . . sicut virtus solis est ad producendum infinitas herbas, quia quantumcumque producat, numquam virtus sua exhauritur [5] ». Quapropter *magnitudo quantum ad potentiam non ex obiectis, circa quae versatur, sed ex magnitudine quantum ad propriae naturae bonitatem, sive completionem*, arguenda est; nam « ex hoc ipso, quod aliquid in actu est, activum est; secundum igitur modum, quo in actu suo completur, est modus magnitudinis suae virtutis [6] ».

109. Robinetus notionem Infiniti prorsus labefactat, cum intelligentiam, sapientiam, bonitatem, iustitiam, aliasque perfectiones Ei convenire non posse asserit [7]; Infiniti enim notio summam expostulat perfectionem: « In Deo infinitum... est summe perfectum [8] ». Desipit profecto impius ille auctor, cum sententiam suam probare nititur eo quod huiusmodi perfectiones *rationem habent in interiori constitutione essentiae nostrae, in nostris indigentiis, relationibus, fine; et quoniam metaphysicam, et necessariam connexionem cum imperfecta natura nostra habent, metaphysicam, et necessariam imperfectionem*

[1]) Loc. cit. — [2]) *Ess.* etc., lib. II, c. 17.
[3]) *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. XXIX, a. 3 c.
[4]) Cf *Ontol.* vol. II, c. IV, art. 1, p. 147, 148.
[5]) In lib. III *Sent.*, Dist. XIV, q. 1 a. 2, *sol.* 2 ad 2.
[6]) *Contr. Gent.*, lib. I, c. 43.
[7]) *De la nature*, p. V, *passim*, Amsterdam 1761-1768.
[8]) *Contr. Gent.*, loc. cit.

involvunt, et ideo cum Infinito compati intrinsece nequeunt. Sane, essentia nostra illas perfectiones exigit, at ex nostra essentia ipsas constitui exinde haud consequitur; quemadmodum enim *esse*, ita et perfectiones illas anima a seipsa habere non potest. Quocirca si illa metaphysica, quam Robinetus contendit, earum perfectionum cum natura nostra connexio minime existit, metaphysica, sive *absoluta* earum imperfectio, quam ipse comminiscitur, deneganda etiam est.

110. Thomas Hobbesius Deum eatenus infinitum affirmat, quatenus mens nostra Eius fines haud assequitur. « Quando dicimus aliquid infinitum, non aliquid in re significamus, sed impotentiam tantum in animo nostro, tamquam si diceremus, nescire nos, an et ubi terminetur [1] ». Quod profecto idem est ac in Deo, et Divinis perfectionibus non absolutam, sed relativam infinitatem agnoscere, sive Deum infinitum negare. Quamvis enim alicuius rei fines mentis nostrae aciem fugiant, id tamen non impedit, quominus res ista fines habeat, atque terminata sit; dum e contrario « Deus, uti paulo ante diximus, infinitus est secundum essentiam, quia Eius essentia non limitatur ad aliquam determinatam perfectionem [2] »; et « sicut non potest esse, quod homo non sit homo, ita non potest esse, quod Deus non sit perfecte bonus [3] ». Accedit quod « verius competit Deo quod competit Ei secundum seipsum, quam quod competit Ei secundum nos. Si ergo Deus est finitus sibi, infinitus autem nobis, verius est finitus, quam infinitus [4] ».

111. Hac autem in re monere praestat Hobbesii sententiam ab illa loquendi ratione, qua Deus, utpote seipsum comprehendens, *finitus sibi* asseritur, longe distare. Etenim « Deus, ut s. Thomas inquit, dicitur esse finitus sibi, non quia cognoscat se esse finitum, sed quia ita comparatur ad se, sicut ad nos comparantur finita, in quantum comprehendit seipsum [5] ». Et alibi: « Cum dicitur, Deus finitus est sibi, intelligendum est secundum quamdam similitudinem proportionis; quia sic se habet non excedendo intellectum, sicut se habet aliquid finitum in non excedendo intellectum finitum. Non autem sic dicitur Deus sibi finitus, quod Ipse intelligat se esse aliquid finitum [6] ».

---

[1]) *De Cive*, c. XV, § 14, p. 117; quae repetit etiam in alio libro, cui *Leviathan* titulum fecit, praesertim c. 11.

[2]) *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. XXIX, a. 3 c. — [3]) *Comp. Theol.*, c. CXI.

[4]) *Qq. dispp.*, *De Pot.*, q. IX, a. 5 ad 11. — [5]) *Ibid* ad 11.

[6]) I, q. XIV, a. 3 ad 2. Et *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. 11, a. 2 ad 7: « Dicendum, quod si fiat vis in verbo *Deus*, proprie loquendo nec aliis, nec sibi finitus est; sed pro tanto dicitur finitus, quia hoc modo a se ipso cognoscitur, sicut aliquid finitum ab intellectu finito; sicut enim intellectus finitus potest pervenire ad

112. Falsam, et absurdam infinitae perfectionis Divinae notionem ii sibi conficiunt, qui perfectiones secundum excellentiam infinitas in Deo repugnare ex eo arguunt, quod infinita misericordia, e. g., infinitam tollit iustitiam, ita nempe, ut si Deus ex infinita iustitia agat, nullus iam misericordiae supersit locus, et e converso. Et sane non solum nulla existit pugna inter misericordiam, et iustitiam Dei, sed haec, aeque ac alia Divina Attributa, neque ab Essentia Dei, neque ab se invicem, uti mox ostendemus, realiter distinguuntur. Quod si haec attributa diversis conceptibus cogitamus, quia diversos effectus in creaturis producunt, hi effectus non ita sunt diversi, ut unus alteri adversetur. « Effectus misericordiae, inquit s. Thomas, non est contra iustitiam, sed praeter eam [1]». Etenim dicitur, et est infinita iustitia Dei, non quasi numquam ignoscat, sed quia secundum suae infinitae Sapientiae rationem numquam ignoscit sine iusta causa, aut cum iniuria cuiusquam. Quare « Deus misericorditer agit, non quidem contra iustitiam suam faciendo, sed aliquid supra iustitiam operando; sicut si alicui, cui debentur centum denarii, aliquis ducentos det de suo; tamen non contra iustitiam facit, sed liberaliter, vel misericorditer operatur, et similiter si aliquis offensam in se commissam remittat. . . Ex quo patet quod misericordia non tollit iustitiam, sed est quaedam iustitiae plenitudo [2] ».

113. Transcendentales Germaniae, quibus in Gallia Vacherotus, Renanus, aliique se adiunxerunt [3], infinitatem Dei ita explicarunt, ut Deum non esse aliquid reale, seu, ut aiunt, *personale* inde arguerent. Etenim *personalitas* sine conscientia sui, qua ens se determinatum, a ceterisque distinctum cognoscit, nequit existere, dum e contrario Infinitum est omnis determinationis, seu *negationis*, et *limitationis* expers, et cum omnia in se complectatur, a nulla re, quae extra Ipsum sit, distingui potest.

114. Ast, praeterquam quod neque personalitas in conscientia sui consistit [4], neque Deus *essentiam suam ex rebus aliis cognoscit* [5],

finem cognitionis in re finita, ita intellectus Eius pervenit ad finem sui ipsius »; Cf s. Bonav., In lib. I *Sent.*, Dist. XLIII, a. 1, q. 2 *ad arg.*

[1]) In lib. IV *Sent.*, Dist. XLVI, q. 1, a. 2, *sol.* 4 ad 2.

[2]) I, q. XXI, a. 3 ad 2.

[3]) De his vid. Saisset, *Essai de phil. relig.*, t. II, med. IV, p. 31 sqq., Paris 1862; Andr. Pezzani, *Examen des questions actuellement pendantes en philosophie religieuse*, Étud. premiere, § 2, p. 38 sqq., Paris 1859, et Eug. Poitou, *Op. cit.*, c. VI, p. 166 sqq., et c. VII, p. 217 sqq., ed. cit.

[4]) Cf vol. II, *Ontol.*, c. III, art. 3, p. 129.

[5]) *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. 11, a. 2 ad 2.

*

philosophos istos ambiguis ludere verbis adnotamus. Atque in primis in memoriam revocandum nobis est indeterminationem esse vel *privativam*, vel *negativam* [1]. « Indeterminatio privativa, ait Henricus Gandavensis, est illa, qua intelligitur bonum ut universale, unum in multis, et de multis, ut huius, et illius bonum, licet non ut hoc, et illud bonum, quod natum est determinari per hoc, et illud bonum, quia est participatum bonum. Determinatio vero negativa est illa, qua intelligitur bonum simpliciter, ut subsistens bonum, non ut hoc, vel illud, neque ut huius, vel illius, quia non est participatum bonum, non natum determinari, et est indeterminatio huius boni maior, quam illius [2]».

115. Ex hac doctrina Henrici perspicitur indeterminatum privativum esse ens maxime abstractum, seu ideale, quia hoc, cum non sit actu ullum ens particulare, tamen ita comparatum est, ut hoc, et illud ens particulare esse possit, quia ipsum in singulis naturis rerum diversis modis determinari posse intelligimus; atque e contrario indeterminatum negativum esse ens maxime concretum, seu *realissimum*, quia, cum sit ipsum *esse* per se, omne *esse* complectitur, proindeque nihil extra ipsum esse potest, quo determinetur, cum extra ens non sit, nisi non ens, seu nihil. Iam ii philosophi cum Deum ita indeterminatum esse adstruunt, ut propria *personalitate* careat, indeterminatum prima ratione sumunt; et ideo turpissime errant. Etenim infinitum privative acceptum, ut s. Bonaventura inquit, denotat *privationem perfectionis* [3], seu privationem *completionis*, *et completi esse*, et est *infinitum potentia passiva, sive receptiva* [4]; unde Deo convenire non potest, quippe qui *tantum est actus*, *et actus purus*, *et perfectissimus* [5]. Apposite s. Thomas: « Infinitum primo modo acceptum Deo convenire non potest, . . . quia omnis privatio imperfectionem designat, quae longe a Deo est [6] »; sed « Deus dicitur infinitus negative, quia scilicet Eius Essentia per aliquid non limitatur. Omnis enim forma in aliquo recepta terminatur secundum modum recipientis; unde cum Esse Divinum non sit in aliquo receptum, quia Ipse est suum esse, secundum hoc, Esse suum non est finitum, et pro tanto dicitur Eius Essentia infinita [7] ».

---

[1]) Cf vol. II, ibid., c. II, art. 3, p. 34. — [2]) *Summ.*, art. XXIV, q. VII, n. 6.

[3]) In lib. I *Sent.*, Dist. I, a. 1, q. 3 *ad arg.*

[4]) Ibid., Dist. XLIII, a. 1, q. 1 *ad arg.* — [5]) Loc. cit.

[6]) *Qq. dispp.*, *De Pot.*, q. I, a. 2 c.

[7]) *Op. cit.*, *De Ver.*, q. II, a. 2 ad 5. « Infinitum, inquit etiam Seraphicus Doctor, per negationem limitationis. ., cum sit summum, in ipso est omnis status »; *Op. cit.*, *ibid.*, q. 2 *ad arg.*

116. Ex his etiam intelligitur, qua ratione Deus aliquid determinatum dici possit. « Aliquid dicitur determinatum dupliciter; primo modo, ratione limitationis; alio modo, ratione distinctionis. Essentia autem Divina non est determinata primo modo, sed secundo modo[1] ». Sane in Deum, utpote qui est ipsum *esse* purum subsistens, et actuale, nulla determinatio limitationis cadere potest. « In Deo, inquit Henricus Gandavensis, *esse* nullam recipere potest omnino determinationem, quia non est, nisi esse purum incommunicabile, quo etiam existit in actu[2] ». At determinatio, si altera significatione sumatur, attribuenda quidem Deo est. « In Essentia Divina, pergit Aquinas, non est aliquid in alio receptum, eo quod Esse Eius est ipsa Divina Natura subsistens, quod in nulla alia re contingit; nam quaelibet res alia habet esse receptum, et sic limitatum; et inde est quod Essentia divina ab omnibus distinguitur per hoc, quod est in alio non recipi. . . Patet ergo quod Essentia Divina non est quid generale in essendo, cum sit ab omnibus aliis distincta[3] ». Quapropter monet cavendum esse ab illorum errore, « qui Deum dixerunt esse illud *esse* universale, quo quaelibet res formaliter est[4] »; nam Deus « per suum *esse* absolutum non tantum est, sed aliquid est[5] »; docetque *individuum, secundum quod importat incommunicabilitatem, posse competere Deo*[6]; nam « ipsum Esse Dei distinguitur, et individuatur a quolibet alio esse, per hoc ipsum quod est esse per se subsistens, et non adveniens alicui naturae, quae sit aliud ab ipso esse[7] »; et alibi: « Hoc Esse, quod Deus est, huius conditionis est, ut nulla sibi additio fieri possit. Vnde per ipsam suam puritatem est esse distinctum ab omni esse; propter quod in Comment. nonae propositionis libri *de*

---

1) *Quodlib.* VII, a. 1 ad 1.

2) *Op. cit.*, art. XXVI, q. 2, n. 8. Idipsum ex eo etiam probat, quod determinantis, et determinati diversae sunt notiones seu intentiones, e contrario, cum *esse purum* omnem compositionem expellat, in eo determinatio a determinabili nullo modo distingui potest: « In aliquo determinans, et determinatum differunt non solum ratione, sed etiam intentione, secundum quod alia est intentio universalis, alia particularis in eadem re » (*Op. cit.*, art. XXVI, q. I, n. 14). « Determinatio determinativa alicuius in Deo alia re, vel intentione ab ipso determinabili non convenit Deo, quia aliquam compositionem poneret in Ipso »; Ibid., q. 2, n. 8.

3) *Quodlib.*, *loc. cit.*

4) *De ente et ess.*, c. 6.

5) In lib. I *Sent.*, Dist. VIII, q. IV, a. 1 ad 2.

6) I, q. XXIX, a. 3 ad 4. Cf In lib. I *Sent.*, Dist. XXV, q. 14, a. 1 ad 6.

7) *Qq. dispp.*, *De Pot.*; q. VII, a. 2 ad 5. Cf vol. II, *Ontol.*, c. III, art. 2, p. 124

Causis dicitur quod individuatio Primae Causae, quae est esse tantum, est per puram Bonitatem Eius[1] ».

117. Itaque eo quod Deus aliquid determinatum, sive, ut aiunt, *personale* est, nulla negatio, sive limitatio in Eo asseritur, sed potius suprema perfectio, quae propria Ipsi est, significatur[2]. Vicissim,

---

[1]) *De ente, et ess.*, loc. cit. Diversam rationem, qua enti communiter accepto, et Deo nulla fieri potest additio, explicavimus in *Ontol.*, c. II, art. 3, p. 31, n. 2.

[2]) Iuvat hic adnotare Heghelium (*Encyclop.*, § 89-95, *Opp.* vol. VI, Berolini 1830) post Spinozam (*Epist.* XLI, *Opp.* t. I, p. 595, ed. Paulus, Ienae 1802) absurdam *determinationis* notionem tradidisse, cum omnem determinationem non esse *affirmationem*, sed *negationem* contenderunt. Etenim determinatio, uti ex vi nominis perspicitur, est id, per quod ambitus alicuius notionis universalis intra angustiores terminos cogitur. Ita *rationale* est determinatio animalis, quia ambitum animalis, quo bellua, et homo virtute continentur, ad hominem contrahit. (Cf Trendeleb., *Elem. Log.*, § 22, et not. 3, p. 88, ed. cit.) Iam, quoniam ambitus notionis universalis per *differentiam* contrahitur, liquet differentiam esse id, quod essentiam aliqua notione universali contentam determinat, et quoniam notio universalis, quam differentia determinat, est genus, liquet determinationem proprie, et stricte sumtam in eo consistere, quod essentia generis per differentiam ad essentiam speciei contrahitur. Apposite s. Thomas: « Dicitur alio modo finis quantum ad essentiam rei, sicut ultima differentia constitutiva est ad quam finitur essentia speciei. Vnde illud, quod significat essentiam rei, vocatur diffinitio, vel terminus, et sic dicitur unumquodque finiri per illud, quod determinat, vel contrahit essentiam suam; sicut natura generis, quae de se est indifferens ad multa, finitur per unam differentiam » (In lib. I *Sent.*, Dist. XLIII, q. I, a. 1 *sol.*). Quod si haec est vera notio determinationis, perspicuum est determinationem non esse negationem, seu limitationem. Nam differentiae, quae genus determinant, et, ipsum dividendo, species constituunt, positivae esse debent, sive ipsae per vocem affirmantem, sive per vocem negantem significentur. (Cf *Ontol.*, c. I, art. 1, p. 10, n. 5.) Ergo quoniam determinatio fit per differentias, quae genus dividunt, oportet, ut per aliquid, quod est positivum, seu reale fiat. Iam, si determinatio fit per aliquid, quod est positivum, et reale, ipsam non in negatione, aut limitatione, sed in affirmatione, seu positione consistere tenendum est. Praeterea, cum differentiae genus determinent, speciesque ex eo constituant, essentia, quae generis notione continetur, tota indivisaque in singulis speciebus invenitur. At si tota essentia, quae notione generis continetur, in speciebus invenitur, profecto differentiae, cum genus determinant, aliquid de illo non negant, sed affirmant, nec illud limitant, sed dumtaxat contrahunt. Rursus igitur patet determinationem non esse aliquam negationem, sed affirmationem. Diximus *determinationem proprie et stricte sumtam*, quia praeter determinationem, qua genus per differentiam ad speciem contrahitur, etiam species late dicitur determinari, cum de individuo praedicatur, et individuum, cum ipsi iam constituto aliquid advenit. Vnde s. Thomas scripsit determinationem in rebus creatis triplici modo fieri, scilicet vel ex eo quod generi differentia additur, puta *animali ratio*, vel quod natura communis in aliquo individuo recipitur, puta *humanitas in Socrate*, vel quod individuo iam constituto aliquid advenit, puta *Socrati esse philosophum*. Primo modo, genus ad speciem; secundo species ad individuum; tertio individuum ad aliquam novam conditionem determinatur; In lib. I *Sent.*, Dist. VIII, q. IV, a. 1 ad 2.

summa perfectio, quae totum *esse* continet, minime prohibet, quominus Deus ab aliis extra Ipsum distinctus dicatur; siquidem Deus totum *esse* continet, non quatenus Eius *esse* cum *esse*, quod proprium rebus extra Ipsum est, confunditur, eas enim perfectiones, ex quibus hae constituuntur, diversa prorsus ratione Deus complectitur, sed quia eiusmodi est, ut addi nihil ipsi queat, per quod ad aliquem modum entis determinetur: *ex hoc ipso* autem, *quod non recipit aliquam additionem, individuatur, et a cunctis aliis dividitur* [1]. Hinc s. Bonaventura: « Deus . . . , distinguitur . . . seipso [2]». Sed de his alias plura [3]. Illud tantum hic explicare praestat, quaenam sit diversa ratio, qua rerum perfectiones in Deo existunt. De qua re sequenti articulo.

ARTICVLVS TERTIVS

Quanam ratione perfectiones creaturarum Deo sint attribuendae

118. Perfectionum aliae dicuntur absolute, sive *simpliciter simplices*, aliae simplices *secundum quid*. Priores, docente s. Anselmo [4], sunt eae, quae *meliores sunt ipsae, quam non ipsae*, seu sunt quae per se, et secundum propriam notionem absolute consideratae nullam includunt imperfectionem, neque cum meliori perfectione pugnant; e. g., *vita, sapientia*; non enim ullam per se imperfectionem significant, neque, si secundum suam rationem spectentur, aliis sublimioribus perfectionibus aditum praecludunt, quin potius meliores sunt ipsae, quam non ipsae, et quam omne aliud cum ipsis pugnans. Posteriores vero sunt, quae non sunt *meliores ipsae, quam non ipsae*, seu quae licet intra suum genus perfectae sint, tamen in ipso sui conceptu aliquem complectuntur defectum, et cum aliis excellentioribus perfectionibus pugnant, e.g., *esse corpus*, *esse argentum*; haec enim aliquam quidem perfectionem denotant, quae tamen ex perfectione praestantiori vincitur; quia melius est *esse spiritum*, quam *esse cor-*

---

[1]) *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. XXI, a. 4 ad 9.

[2]) In lib. I *Sent.*, Dist. VIII, p. 2, a. un. q. 4 *ad arg.*

[3]) Legere praestat ea quae scripsit cl. Ep. Pictavien. (Poitiers) in *Troisième Instruction Synodale sur les principales erreurs du temps présent*, *Oeuvr.* t. V, p. 54 sqq., Poitiers 1867.

[4]) *Monol.*, c. 15; *Opp.* p. 9, Lutetiae Parisiorum 1721.

pus, et melius est *esse aurum*, quam *argentum* [1]; nec ea pariter uni, eidemque rei convenire possunt [2].

119. Iam perfectiones, quae purae, et absolute simplices sunt, si spectentur secundum illud, quod in sui conceptu denotant, *formaliter*, hoc est, aiente s. Thoma, *secundum sui verissimam rationem* [3], in Deo continentur, secus infinite perfectus non esset. E. g., sapientia, si consideretur in sui conceptu, prout nempe est cognitio per altissimas causas attingens simul unico actu principia, et conclusiones, *formaliter* in Deo reperitur, quia nihil imperfectionis in se claudit. Hinc Deus absolute bonus, iustus, sapiens appellatur. « Necesse est, docet s. Anselmus, esse Eam (*naturam Divinam*) viventem, sapientem, potentem, et omnipotentem, veram, iustam, beatam, aeternam, et quidquid simpliciter absolute melius, quam non ipsum [4] ». Ob eamdem rationem, perfectiones *secundum quid*, cum in ipso sui conceptu defectum aliquem includant, non *formaliter*, sed dumtaxat *eminenter*, excellentiori nempe ratione, Deo sunt attribuendae.

120. Diximus perfectiones absolute *simplices* in Deo *formaliter* contineri, *si considerentur secundum illud, quod in sui conceptu* denotant. Nam si eae spectentur secundum eam rationem, qua in creaturis sunt, plures complectuntur imperfectiones; e. g., sunt qualitates, quae intendi, et remitti possunt, et limitibus circumscribuntur; ac proinde non secundum eam formam, qua in creaturis existunt, sed modo eminentiori in Deo continentur [5].

---

[1]) Hac ratione, secundum s. Augustinum, natura aliqua « etiam corrupta, melior est adhuc, quam est incorrupta altera, quae minore modo, et specie naturali inferius ordinata est. Melius est enim corruptum aurum, quam incorruptum argentum; et melius est corruptum argentum, quam plumbum incorruptum »; *De nat. boni contr. Manich.*, c. 5.

[2]) Relationes Divinae, nempe *Paternitas*, *Filiatio*, et *Spiratio* perfectiones non *simpliciter simplices*, sed tantum *simplices* a Theologis appellantur, non quia aliquam involvunt imperfectionem, sed tum quia non meliores sunt ipsae, quam non ipsae, non enim melius est in Deo habere *Paternitatem*, quam *Filiationem*, tum quia unaquaeque earum cum alia aequali in eadem Persona cohaerere non potest.

[3]) In lib. I *Sent.*, Dist. II, q. 1, a. 2 *sol.*—[4]) Loc. cit.

[5]) Praestat hanc Lessii doctrinam hic referre: « Vt aliud in alio eminenter contineatur, duo requiruntur; ut id, quod continet, sit praestantioris naturae, quam id, quod continetur; ut illud, quod minus praestans est, aliquo modo in illo praestantiori reperiatur, Hoc autem fit potissimum quatuor modis: 1° Si res per seipsam sit in alia, tamquam in sui causa; esse enim productivum alterius signum est in eo id, quod produci potest, contineri. Hic modus eo est perfectior, quo causa perfectius est productiva illius rei; unde, cum Deus res omnes producere queat perfectissimo modo, consequens est res omnes in Ipso perfectissime contineri. 2° Si

121. Ex his tria intelliges: Primum illud est, quod, ut, interterprete d' Aguirre, s. Anselmus docet, sola natura summa, sive Deus est, « cui conveniant omnes perfectiones simplices, et purae absque limitatione aliqua. Quia omnis alia natura est eius conditionis, ut non sit simpliciter, et omnino melior ipsa, quam non ipsa, sed adhuc possit assignari aliqua natura melior ipsa, cum ea pugnans, seu illam excludens. Omnis quippe natura creata et creabilis debet necessario habere admixtam imperfectionem aliquam, saltem compositionis, aut limitationis ad certum genus, ratione cuius sit deterior, seu inferior, quam alia natura: idque deprehenditur ascendendo ab inferioribus naturis ad superiores, donec deveniatur ad unam naturam summam, summeque perfectam, quae proinde omnino, et absolute sit melior ipsa, quam non ipsa, et quam omnis alia cum ea pugnans [1] ».

122. Alterum est, quod perfectiones creaturarum, cuiuscumque generis sint, eminentiori ratione Deo sunt attribuendae: « Dicendum quod quidquid est entitatis, et bonitatis in creaturis, totum est a Creatore; imperfectio autem non est ab Ipso, sed accidit ex parte creaturarum, in quantum sunt ex nihilo. Quod autem est causa alicuius, habet illud excellentius, et nobilius. Vnde oportet quod omnes nobilitates omnium creaturarum inveniantur in Deo nobilissimo modo, et sine aliqua imperfectione [2] ». Hinc recte s. Augusti-

---

sit in alia per sui quasdam similitudines. Sic omnia inferiora dicuntur eminenter contineri in intellectu, cum ea intelligit. Ratione cuius continentiae intellectus est causa exemplaris rerum ab ipso foris productarum. 3° Secundum vim agendi, vel extendendi se ad obiecta; ut cum quidquid potest causa inferior, potest causa superior nobiliori modo. Hoc modo sensus externi continentur in interno eminenter, et sensus internus in intellectu, et prudentiae instinctus animalium in prudentia humana. 4° Secundum ordinationem et aestimationem, seu secundum rationem boni et appetibilis. Sic media sunt eminenter in causa finali, quia solum propter finem aestimantur, et ad illum ordinantur, et tota illorum bonitas ex fine pendet. Hi quatuor modi perfectissime locum habent in Deo. Omnia enim sunt in Ipso perfectissime et eminentissime tamquam *in causa efficiente*, ut dictum est, et tamquam in *causa exemplari* ratione idearum, quae sunt vivae notiones et similitudines rerum, *per quas et secundum quas Ipse omnia producit*, ut ait Dionysius *De Div. Nom.* c. 5, et tamquam in *causa finali*; omnia enim sicut natura sua sunt ab Ipso, ita etiam sunt propter Ipsum. Vnde omnia nobis ad Ipsum referenda; alioquin parum boni ex rebus ipsis percipiemus. Denique tamquam causae particulares in causa universali »; *De perfect. Div.*, lib. I, c. 4.

[1]) *Op. cit.*, Disp. XXIII, sect. 2, n. 25, p. 412, ed. cit..

[2]) In lib. I *Sent.*, Dist. II, q. I, a. 2 *sol.* Hinc Areopagita docet omnia de Deo affirmari quodammodo, et negari; Illumque vocat *omnium positionem*, et *omnium ablationem*, quia eminenter ponit omnia, tamquam omnia continens, et

nus monuit Deum esse a nobis intelligendum « sine qualitate bonum, sine quantitate magnum, sine indigentia creatorem, sine situ praesidentem, sine habitu omnia continentem, sine loco ubique totum, sine tempore sempiternum [1] ». Qua in re adnotandum est cum nostro Aquinate, eminentiorem illum modum, quo Deus creaturarum perfectiones in se complectitur, non solum de communibus et genericis, secundum quas plantae, e. g., in virtute Solis continentur, sed etiam de individualibus earum rationibus esse intelligendum: « Quidquid perfectionis est in quacumque creatura, totum praeexistit, et continetur in Deo secundum modum excellentem. . . Et sic omnia in Deo praeexistunt non solum quantum ad id, quod est commune omnibus, sed etiam quantum ad ea, secundum quae res distinguuntur [2] ».

123. Tertium est, quod sicut tempus additum aeternitati durationem ipsius non auget, quia omnes durationes illi inferiores in ea eminentissimo modo continentur; ita Deus et creaturae non sunt aliquid perfectius, quam solus Deus, quia tota creaturarum perfectio in Deo perfectissime continetur. Audiatur idem Aquinas: « Bonum creatum additum bono increato non facit aliquid maius; quia si duo participantia coniungantur, augeri potest in eis quod participatur, sed si participans addatur ei, quod per essentiam est tale, non facit aliquid maius; sicut duo calida adiuncta ad invicem possunt facere magis calidum, sed si esset aliquid, quod esset calor per essentiam subsistens, ex nullius calidi additione intenderetur. Cum ergo Deus sit ipsa essentia Bonitatis, omnia autem alia bona per participationem, ex nullius boni additione fit Deus magis bonus, quia cuiuslibet rei alterius bonitas continetur in Ipso [3] ». Hinc s.

---

formaliter omnia aufert, quia omnem rationem formalem creatam et finitam a se excludit (*De Div. Nom.*, c. 13). Et s. Augustinus: « Omnia possunt dici de Deo; nihil digne dicitur de Deo. Nihil latius hac inopia. Quaeris congruum nomen, non invenis; quaeris quoquo modo dicere, omnia invenis »; (*In Ioann. Ev.* c. 3, tract. XIII, n. 5). Exinde etiam intelligitur nullum nomen de Deo, et creaturis *univoce*, sed tantum *analogice* praedicari posse: « Cum hoc nomen *sapiens* de homine dicitur, quodammodo circumscribit et comprehendit rem significatam; non autem cum dicitur de Deo, sed relinquit rem significatam ut incomprehensam, et excedentem nominis significationem »; I, q XIII, a. 5 c.

[1]) *De Trin.*, lib. V, c. 1.—[2]) I, q. XIV, a. 6 c.

[3]) *Qq. dispp.*, *De Malo*, q. V, a. 1 ad 4. Et alibi: « Bonum creatum se habet ad bonum increatum, sicut punctus ad lineam, cum nulla sit proportio unius ad alterum; unde sicut lineae additum punctum, non facit maius; ita nec bonum creatum additum bono increato facit melius; vel etiam quia tota ratio bonitatis omnium bonorum est in Deo; unde et Ipse dicitur omne bonum; unde non potest sibi fieri additio alicuius boni, quod in Ipso non sit »; In lib. III *Sent.*, Dist.

Augustinus: « Si fueris sine Deo, minor eris; si fueris cum Deo, maior Deus non erit: non ex te Ille maior, sed tu sine Illo minor[1] ».

ARTICVLVS QVARTVS

De cognitione analogica, qua Dei naturam attingimus

124. « Quia, inquit Origenes, mens nostra ipsum per seipsam Deum, sicut est, non potest intueri, ex pulcritudine operum, et decore creaturarum parentem universitatis intelligit »; nam « radii quidam sunt Dei naturae opera Divinae Providentiae, et universitatis huius, ad comparationem Ipsius substantiae ac naturae[2] ». Iam, quemadmodum alibi demonstravimus, et nobis licet hac ratione Dei naturae, ut ut infinitae, cognitionem capere, siquidem « nihil prohibet esse proportionem creaturae ad Deum secundum habitudinem intelligentis ad intellectum, sicut et secundum habitudinem effectus ad causam[3] »; et non alia, quam haec, cognitio menti nostrae consentanea esse potest; nam « in praesenti Deum cognoscere non possumus, nisi per materiales effectus[4] »; atque, « naturale est homini, ut in Divina tendat per sensibilium apprehensionem[5] ».

125. Haec cognitio ea est, qua, ut in *Dynamil.* explicavimus[6], et ex praecedenti articulo etiam perspicitur, *Deum cognoscimus ut causam, et per excessum, et per remotionem*[7]; atque *analogica* merito appellatur, quippe quod ex *analogia* creaturae ad Creatorem proficiscitur, quae in eo consistit, quod « creatura non habet esse, nisi se-

---

VI, q. II, a. 3 ad I. « Illud, inquit etiam, quod est optimum simpliciter, nullo addito potest fieri melius »; 1ª 2ae, q. XXXIV, a. 3 ad 2.

1) *In Ioann. Ev.* c. 3, tract. XI, n. 5. Cf *De Trin.*, lib. VI, c. 8, n. 9.

2) *De Princ.*, lib. I, c. 1, n. 6, *Opp.* t. I, p. 51, Parisiis 1733.

3) *Contr. Gent.*, lib. III, c. 54. Cf p. 23, et p. 34.

4) I, q. LXXXVI, a. 2 ad 1.

5) 2ª 2ae, q. CLXXV, a. 1 ad 1. « Neque enim, inquit ad hanc rem s. Cyrillus Alexandrinus, potest natura humana aliquid maius, quam pro suo ipsius modulo de Deo dicere, quo fit, ut nostro more in explicanda Illius natura utamur, per ea, quae nobis insunt, quasi per exempla, maiora, hoc est, divina declarantes, ut qui in exigua tabella coelestes orbes describunt » (*Thes. De Sancta et consubstantiali Trinitate*, Assertio XXXII, p. 264, *Opp.* t. V, Venetiis 1638). Et s. Gregorius Nazianzenus: « Quemadmodum nulla ratione fieri potest, ut . . . oculus rebus in aspectum cadentibus citra intermediam lucem et aerem coniungatur . . . , ita etiam impossibile est iis, qui corporibus inclusi sunt, sine corporearum ac sensilium rerum adminiculo, rebus iis, quae animo, ac ratione intelliguntur, omnino coniungi »; *Orat.* XXXIV, *Opp.*, t. I, p. 545, Parisiis 1630.

6) C. VII, art. IV, p. 469, 470.— 7) I, q. LXXXIV, a. 7 ad 3.

cundum quod a Primo Ente descendit [1]»; ac propterea *Deum imitatur*, *quantum potest*, quin *perfecte Ipsum assequatur* [2].

126. Itaque mens humana per perfectiones, quae in rebus creatis sunt, naturam, esse, et attributa Dei quodammodo cognoscere studet, quia illae sunt similitudines, licet imperfectae, Essentiae Dei. Videlicet, « quia (*mundanae res*) sunt effectus a causa dependentes, ex eis in hoc perduci possumus, ut cognoscamus de Deo. . . ea, quae necesse est Ei convenire, secundum quod est prima omnium causa [3] »; et quia sunt deficientes a perfectione suae causae, cognoscimus « omnium rerum perfectiones praeexistere in Deo secundum eminentiorem modum [4] ».

127. Ex quo pronum est intelligere quam vehementer erret Robinetus [5], cui Iul. Simon adhaesit [6], cum hanc analogicam cognitionem in anthropomorphismi scopulum incidere arbitratur; nam, secundum istam analogicam methodum, Deus perfectiones, quae naturae humanae propriae sunt, infinite excedere asseritur, adeo ut, quemadmodum mox ostendemus, ne in ullo quidem genere cum creatura, quaecumque ea sit, conveniat.

128. Iam huic, qua Divinae Naturae cognitionem attingimus, rationi illa consonat qua, secundum PP., Deus per *negationem*, et *affirmationem* a nobis cognoscitur [7], ita nempe, ut a cognitione Dei omnes rerum creatarum imperfectiones, et defectus detrahamus, atque infinitam praestantiam perfectionum, quae creaturis insunt, in Deo intelligamus. Quam methodum prae ceteris illustravit Auctor librorum, qui Areopagitici dicuntur [8], cuius satis sint haec pauca: « Oportet in Ipsa (*Natura Divina*) omnes rerum affirmationes asseverare, ac ponere tamquam omnium causa, et easdem magis proprie negare, tamquam quae supra omnia sit [9] ».

129. Porro Deum *magis proprie* per illud, quod de Eo negatur,

---

[1]) In lib. I *Sent.*, *Prol.*, q. I, a. 2 ad 2.

[2]) *Op. cit.*, *ibid.*, Dist. XXXV, q. I, a. 4 *sol.*—[3]) I, q. XII, a. 12 c.

[4]) I, q. IV, a. 2 c.—[5]) *De la nature*, p. V.

[6]) *La religion naturelle*, p. Ie, c. II, p. 49 sqq., 4e ed. Paris 1857.

[7]) Haec praecipue contra Guntherum adnotamus, qui viam analogicam, qua ad Dei cognitionem pervenimus, repudiat. Vid. G. Savarese, *Introd. alla storia critica della filosofia de' ss. PP.*, lib. I, c. 6, p. 189, Napoli 1856.

[8]) *De controversia*, quae circa horum librorum auctorem versatur, disseruimus in *Phil. Christ.*, *Dynamil.*, vol. III, c. VII, art. 38, p. 1446 sqq.

[9]) *De Myst. Theol.*, c. 1. Cf locum, quem protulimus p. 73, n. 2. « Duplici, inquit etiam s. Cyrillus Alexandrinus, ut reor, modo eas quae Divinae Naturae insunt praerogativas significare solemus. Aut enim ex iis, quae est, aut ex iis, quae non est, a nobis cognoscitur »; *De sancta et consubstantiali Trin.*, *Dial.* I, t. V, p. 415, ed. cit.

quam per illud quod de Eo asseritur, a nobis cognosci Dionysius merito pronuntiavit. Etenim, observante Ioanne Cyparissioto, « magis proprium est philosophari de Deo per negationes, quam per affirmationes: quatenus...Theologia affirmans vim habet comparandi, et figurandi, ac coniectandi, et hoc tantum probat, scilicet Deum esse, ex iis, quae ab Ipso facta sunt; Theologia vero negans demonstrat Deum esse supra omnia : ac veritatem magis assequitur qui dicit non esse Deum quidquam eorum, quae sunt, sed esse supra substantiam , et supra omnia [1] ». Hinc illud s. Augustini: « Facilius dicimus quid Deus non sit , quam quid sit. Terram cogitas , non est hoc Deus ; mare cogitas, non est hoc Deus; omnia quae sunt in terra. . . , non est hoc Deus; omnia quae sunt in mari, quae volant per aerem, non est hoc Deus; quidquid lucet in caelo . . . , ipsum coelum, non est hoc Deus. Angelos cogitas . . . , non est hoc Deus. Et quid est ? Hoc solum potui dicere, quid non sit [2] ».

130. Eadem est s. Thomae doctrina, qui de Dei Essentia dicturus , probat *in consideratione Divinae Essentiae* , *via remotionis esse utendum* ; « nam Divina Substantia omnem formam , quam intellectus noster attingit, immensitate excedit, et sic Ipsam apprehendere non possumus, cognoscendo quid est , sed aliqualem Eius habemus notitiam, cognoscendo quid non est. Tanto enim Eius notitiae magis appropinquamus, quanto plura per intellectum nostrum ab Eo poterimus removere [3] ».

131. Verum, quamvis notitia, quae negatione constat, magis congrua, quam quae affirmatione, dicenda sit, non ideo tamen cum Iul. Simon [4], et Hamiltono [5] inferendum est nihil de Dei natura a nobis sciri posse. Etenim, monente eodem Dionysio, « existimandum non est contrarias esse negationes affirmationibus [6] »; immo, ut scribit s. Maximus, « privationes in Deo sunt efficaces positiones affirmantium, quae etsi eius, quod non est, notionem habere videntur; in Deo tamen, qui substantiam omnem, et essentiam superat, ac nihil est eo-

[1]) *De Theol. Symbol.*, Dec. II, c.9, in *Maxima Bibliotheca veterum Patrum*, t. XXI, p. 390, Lugduni 1677.

[2]) *Enarr. in Psalm. LXXXV*, n. 12.—[3]) *Contr. Gent.*, lib. I, c. 14.

[4]) *Op. cit.*, p. Ie, c. 2, p. 34 sqq., ed. cit. De falsitate sententiae, quam hic Auctor tuetur etiam in *Hist. de l' ècole d' Alexandrie*, t. I, cf *Annales de philosophie chrètienne*, ser. 3, t. XII, n. 72, p. 452 sqq., Paris 1845.

[5]) *Fragments* , *Phil. de l' absol.* , trad. par M. Louis Peisse , Paris 1840. Argumenta , quibus hic Anglus Philosophus istam propugnat sententiam , nullius momenti esse ostendit Em. Saisset , *Essai de phil. relig.* , t. 2 , Medit. II , p. 21-49, Paris 1862.

[6]) *De Myst. Theol.*, c. 2; cf *De Div. Nom.*, c. 13.

rum,quae sunt, excellentiam significant [1]». Quapropter sanctus Damascenus, postquam enuntiavit « aptius esse ex omnium remotione et negatione sermonem de Eo facere,neque enim est aliquid eorum, quae sunt », subdit, « non ut nullatenus sit, sed quia supra omnia, quae sunt, atque etiam supra ipsummet esse Ipse sit [2] »; siquidem cum ea, quae creaturis insunt, de Deo negantur, Ipsi excellentia perfectionis quovis defectu immunis adscribitur;ac proinde illae negationes abundantiam, et excessum praeseferunt.

132. Itaque, ut eiusdem Dionysii praeclara similitudine utamur, nos *eorum, quae sunt, omnium remotione cognoscimus, ac supersubstantialem supersubstantiali motu celebramus*, « quemadmodum ii, qui nativum simulacrum faciunt, omnia detrahentes, quae sincerum eius, quod occultum est, aspectum impediunt; atque ipsam per se latentem pulcritudinem sola detractione palam ostendentes [3]».

133. Nisi quod, ut iam ex dictis patescit, haec, quam de summa Divina Natura per rationem naturalem nobis comparamus, cognitio nonnisi admodum manca, et rudis est; siquidem mens nostra, ut iam diximus, ad naturalem cognitionem Dei nonnisi per similitudines a rebus creatis arreptas assurgere potest; *per effectus* autem *non proportionatos causae non potest perfecta* cognitio *de causa* haberi [4]. « Creaturae sensibiles sunt effectus Dei virtutem causae non adaequantes. Vnde ex sensibilium cognitione non potest tota virtus Dei cognosci [5] »; quapropter « ultimum et perfectissimum nostrae cognitionis in hac vita », in hoc consistit, quod « cognoscimus de Deo, quia est, et quod causa aliorum est, et aliis supereminens et ab omnibus remotus [6] ». Ad quam rem praeclara sunt haec Minutii Felicis verba: « Hic (*Deus*) nec videri potest, visu clarior est, nec comprehendi potest, tactu purior est; nec aestimari, sensibus maior est, infinitus, immensus, et soli sibi tantus quantus est notus; nobis vero ad intellectum pectus angustum est,

---

[1]) *In c.4 De Div.Nom.* Id ipsum laudatus Cyparissiotus (loc.cit. p.391) probat iis verbis:«Nec enim quod affirmatio affirmavit,hoc ipsum negatio non negavit:quin immo sicut affirmatio non ponit quid sit Deus; sic neque negatio tollit, quid sit Deus; quod enim non ponit, quomodo tollat? Denique aeque non assequitur substantiam Dei tum affirmatio, tum negatio. Hoc solum differunt, quod propius accedit ad veritatem, qui dicit, Deus non est hoc, quod nos existimamus; quia nimirum hoc, quod nos existimamus, imperfectionem, quae cum Divina natura pugnat, adiunctam habet.

[2]) *De Fide*, lib. I, c. 4, *Opp.* t. I, p. 127, 128, Parisiis 1712.

[3]) *De Myst. Theol.*, c. 2. « Quocirca, alibi ait, Deus . . . et per cognitionem cognoscitur, et per ignorationem »; *De Div. Nom.*, c. 1, § 7.

[4]) I, q. II, a. 2 ad 3.—[5]) I, q. XII, a. 12 c.—[6]) *Contr. Gent.*, lib.III, c. 9.

et ideo sic Eum digne aestimamus, dum inaestimabilem dicimus. Eloquar quemadmodum sentio: magnitudinem Dei qui se putat nosse, minuit; qui non vult minuere, non novit [1] ».

134. Itaque cum Areopagita statuendum est Deum esse humana ratione notum, et ignotum; notum, quia cum Ipse perfectiones rerum ab Eo creatarum in se contineat, ratio humana Ipsum ex rebus creatis quodammodo cognoscere potest; ignotum, quia, cum perfectiones rerum creatarum alio modo, ac in ipsis rebus sunt, contineat, ratio humana Ipsum, qualis revera in se est, cognoscere non valet [2]; unde inquit: « Est de Eo cognitio, ratio, et scientia, et neque intelligitur, neque dicitur, neque nominatur [3] ».

135. Quod si de illa cognitione agatur, qua Deus, prout in seipso revera est, intelligitur, ea potest esse vel adaequata, sive, ut Scholae aiunt, *comprehensiva*, vel inadaequata, sive non *comprehensiva* [4]. Comprehensiva est *plena, et ex toto rei cognitio*, nempe, uti s. Thomas docuit, est, cum res cognoscitur secundum illum modum perfectum, quo ipsa per se cognosci potest; sive tantum cognoscitur, quantum cognosci potest; non comprehensiva autem est, cum res, etsi tota in seipsa cognoscatur, tamen non cognoscitur ex toto, sed secundum modum minus perfectum, quam quo ipsa per se cognosci potest. Iam procul dubio comprehensiva cognitio essentiae realis Dei menti creatae repugnat; namque, cum Deus *infinite cognoscibilis* sit, profecto « nullus intellectus creatus pertingere pot-

---

[1]) *Octav.*, n. XVIII. Praestat hunc Novatiani locum adiicere: « Quidquid omnino de Illo retuleris, rem aliquam Ipsius magis et virtutem, quam Ipsum explanaveris. Quid enim de Eo aut condigne dicas, aut sentias, qui omnibus et sermonibus, et sensibus maior est? Nisi quod uno modo et hoc ipsum quomodo possumus, quomodo cupimus, quomodo intelligere licet quid sit Deus mente capiemus, si cogitaverimus id Illum esse quod, quale et quantum sit non possit intelligi, ne in ipsam quidem cogitationem possit venire »; *De Trin.*, c. 11.

[2]) *De Myst. Theol.*, c. I-V.

[3]) *De Div. Nom.*, c. I, § 7. De diversa ratione, qua a Dyonisio, et a Neo-Platonicis Deus *ignotus*, et *indicibilis* nuncupatur, disseruimus in *Phil. Christ.*, *Dynam.*, vol. III, c. VII, art. 38, p. 1469 sqq., Neapoli 1862.

[4]) Vid. *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. VIII, a. 2; et I, q. XII, a. 7 c. Cognitionem istam non comprehensivam idem s. Thomas explicat hac comparatione. « Sicut cum aliqua demonstrabilis propositio per aliquam probabilem rationem cognoscitur, non est aliquid eius, quod non cognoscatur, non subiectum, non praedicatum, nec compositio, sed tota non ita perfecte cognoscitur, sicut cognoscibilis est »; I, q. XII, a. 7 ad 2. Adnotandum etiam est cum eodem sancto Doctore, « quod visio Dei per essentiam potest dici comprehensio in comparatione ad visionem viae, quae ad essentiam non pertingit, non tamen est comprehensio simpliciter »; *De Ver.*, loc. cit., ad 5.

est ad illum perfectum modum Divinae Essentiae, quo cognoscibilis est [1] ». Hinc Tertullianus aiebat: « Quod immensum est, soli sibi notum est [2] ». Cognitio autem non comprehensiva realis essentiae Dei non est infinita, et ideo non repugnat mentem humanam aliquo supernaturali lumine a Deo perfundi, ut Essentiam Eius, prout ipsa in se est, inadaequate cognoscere valeat [3]; nempe ob *potentiam obedientiae*, quae intellectui, perinde ac ceteris naturis creatis, inest [4], potest ipse lumine supernaturali a Deo donari, ut huius ope, id, quod omnes suas vires cognoscendi superat, quodammodo cognoscere valeat [5]. Et sane, Ecclesia Catholica nos docet Deum menti humanae *lumen fidei*, et *lumen gloriae* superaddere, quorum unum, uti Aquinas advertit [6], nempe *lumen fidei*, quod Deus homini hac in vita concedit, habet ordinem ad secundum, nempe ad *lumen gloriae*, quod Deus homini in altera vita largitur, cum illud in inchoatione supernaturalis cognitionis Dei consistat, quae per istud perficitur.

136. Ex his plane perspicitur admittendam non esse cum Giobertio aliquam facultatem ratione superiorem, qua Essentiam realem Dei, sive, ut ipse ait, *superintelligibile* [7] possit homo in hac vita cognoscere. Hanc facultatem appellat *superintelligentiam*, vel *superrationem*, et definit vagum sensum, sive meram praesensionem obiecti, quod cognosci non potest, ac proinde *coecum* impulsum, sive *instinctum*, quo anima versus obiectum menti suae impervium potius *coeca fide*, quam actu cognitionis fertur [8].

---

[1]) I, *loc. cit.* Et alibi: « Dicimus quod Deus cognoscibilis est; non autem ita est cognoscibilis, ut Essentia sua comprehendatur: quia omne cognoscens habet cognitionem de re cognita non per modum rei cognitae, sed per modum cognoscentis; modus autem nullius creaturae attingit ad altitudinem Divinae Maiestatis; unde oportet quod a nullo perfecte cognoscatur, sicut Ipse seipsum perfecte cognoscit »; In lib. I *Sent.*, Dist. III, q. I, a. 1 *sol.*

[2]) *Apol.* XVII. Et s. Augustinus: « Attingere aliquantulum Deum magna beatitudo est, comprehendere autem omnino impossibile »; *Serm.* CXVII *De verbis Dom.*, c. 3.

[3]) Vid. s. Thom., *De Ver.*, *loc. cit.*, et alibi.

[4]) Cf *Dynam.*, c. I, art. 4, p. 207. — [5]) 1^a 2^{ae}, q. CIX, a. 1 c.

[6]) *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. XIV, a. 2 c.; I, q. XII, a. 5 c. Cf s. Bon., *De septem donis Sp. S.*, *De dono intell.*

[7]) *Superintelligibile*, secundum Giobertium, constituunt non solum essentia realis Dei, sed etiam essentiae reales rerum. Cf vol. II, *Ontol.* c. 11, art. 5, p. 49.

[8]) *Introd.*, lib. I, c. 8, t. IV, p. 7-9, ed. 2^a. Brusselle 1844, *Teorica del sovrannaturale*, § LXIII-LXVIII, Torino 1849; *Degli errori filos.*, Lett. I, vol. I, p. 16 sqq. ed. 2^a, Brusselle 1843. Huic giobertianae *superintelligentiae* proxime accedunt tum *sensus arcanus*, quo secundum Thomassinum (*De Deo*, lib.

137. Adversus quam Giobertii doctrinam satis sit haec mente reputare: 1° Anima humana superintelligibile, prout superintelligibile est, cognoscere non potest per specialem facultatem intelligendi ei naturaliter insitam, quia, cum inter facultatem, et obiectum eius proportio esse debeat, haud possibile est inesse animae humanae aliquam facultatem cognoscendi, cuius obiectum proprium sit superintelligibile, prout superintelligibile est.

2° Nulla facultas ratione superior, ut s. Augustinus docuit, in homine admitti potest. « A. . . . Vide, obsecro, utrum aliquid invenire possis, quod sit in natura hominis ratione sublimius. E. . . . Nihil omnino melius [1] ». Quinimmo neque per novam specialem facultatem intelligendi anima supernaturalem Dei cognitionem adipiscitur, sed per lumen *gratiae*, vel *gloriae* ipse intellectus novam adipiscitur dispositionem, per quam ad supernaturale cognoscendum fit idoneus. « Fit, ait s. Thomas, augmentum virtutis intellectivae per alicuius novae dispositionis adeptionem [2] » 3° Natura, sive notio *superintelligentiae* giobertianae est prorsus absurda, quia sive ex parte obiecti, sive ex parte ipsius facultatis cognoscentis consideretur, est notio, quae seipsam destruit. Enimvero obiectum *superintelligentiae*, etiam prout ad ipsam refertur, est, ex Giobertii sententia, superintelligibile, nempe eiusmodi, ut ab ea intelligi ne-

---

I, c. 19, n. 5, p. 33, t. I, Parisiis 1684), *ipsum incomprehensibile utcumque apprehendimus*, tum *sensus Divinus*, quem Gratryius (*Logique*, lib. I, c. 6, t. I, p. 97-112, Paris 1855; *De la connaissance de Dieu*, part. I, c. 1, § 2 et 3, t. I, p. 56-71, Paris 1853) veluti fontem, ex quo anima ad Dei cognitionem assequendam trahitur, agnoscit.

[1]) *De lib. arb.*, lib. II, c. 6, n. 23. Et (*ibid.*, lib. I, c. 7, n. 16) asseruit nos quidquid scimus, nonnisi ratione scire, adeo ut aliquid scire, et ratione perceptum habere unum, idemque sit: « A. Credo non te ignorare id, quod scire dicimur, nihil esse aliud, quam ratione habere perceptum. E. Ita est ». Ex iis autem, quae de ratione superiori explicavimus in *Dynam.* (c. III, art. 9, p. 330), hanc a *superintelligentia* omnino differre facile colligitur; 1° quia superintelligentia, secundum Giobertium, est facultas diversa a ratione, dum e contrario ratio superior, et inferior sunt una eademque facultas rationis, quae, cum per diversa media exerceatur, superior, aut inferior dicitur; 2° quia obiectum rationis superioris est intelligibile, obiectum autem *superintelligentiae* est *superintelligibile*, scilicet omne id, quod ratio nullo pacto cognoscere valet; 3° denique, quia superintelligentia *caeco* impulsu, sive quodam *instinctu* versus obiectum suum fertur; sed ratio superior non solum principia aeterna rerum, quae eius obiectum sunt, intelligit, sed etiam se intelligere intelligit, alioquin iis ad iudicandum de rebus temporalibus uti non posset. « Superior portio rationis, ad rem s. Bonaventura, non nominat ipsam potentiam animae, in quantum movetur naturaliter, sed in quantum movetur deliberative »; In lib. II *Sent.*, Dist. XXXIX, a. II, q. 3 *ad arg.*

[2]) *Contr. Gent.*, lib. III, c. 53.

queat; superintelligentia autem est facultas, quae ad obiectum suum intelligendum absolute inepta est. Atqui utrumque est contradictorium. Primum quidem, quia, cum aliquid ex eo obiectum alicuius facultatis cognoscentis sit, quod se ipsi manifestare quit, repugnat quidquam esse obiectum alicuius facultatis cognitricis, simulque facultati, cuius est obiectum, se manifestare non posse. Alterum vero, quia facultas cognoscendi, quae obiectum suum absolute cognoscere nequit, est potentia, quae nihil potest, proindeque simul est, et non est potentia. Hinc notio superintelligentiae absurda est, quia est notio, quae se ipsam destruit. Adde his argumenta, quibus actus cognoscendi *instinctivos*, ob idque *coecos* rationali naturae animae repugnare adversus Reidium demonstravimus [1]; nam superintelligentia, ut Giobertius inquit, in obiectum suum quodam instinctu fertur [2].

ARTICVLVS QVINTVS

Quaenam ex Divinis perfectionibus veluti Essentiam Dei constituens a nobis intelligatur

138. Perfectio illa, quam primam in unaquaque re esse concipimus, ac veluti radicem ceterarum ipsius perfectionum, atque per quam res a ceteris distinguitur, *essentia* appellatur [3]. Iam, etsi quaevis perfectio in Deo, uti mox demonstrabimus, Eius essentiam constituat, tamen nobis, qui non possumus uno mentis intuitu divinas Perfectiones complecti, inquirere licet, quaenam ex ipsis tamquam divinam Essentiam constituens spectari possit.

139. Circa hanc quaestionem sententia Occami, qui naturam divinam ex omnium perfectionum collectione constitui arbitratur, extra statum quaestionis vagari nobis videtur; siquidem haec controversia, ut iam adnotavimus, non quaenam reipsa sit Dei Essentia, quae profecto omnes complectitur perfectiones, sed essentiam, ut dici solet, *metaphysicam* investigare intendit, nempe peculiarem illam perfectionem, ex qua aliae omnes fluere a nobis intelliguntur. Porro haud inficiamur hanc Dei Essentiam in eo collocandam esse, quod perfectius nobis videtur; inde tamen ipsam in omni perfectione, potius quam in aliqua speciali perfectione constituendam esse minime

[1]) Vol. I, *Dynam.*, c. III, art. 8, p. 310 sqq.

[2]) Cf, si lubet, de hac re ea, quae disseruimus in nostro Opere, *I principali sistemi*, etc., c. III, § 8, p. 418 sqq., et § 9, p. 454 sqq., Napoli 1858.

[3]) Cf vol. II, *Ontol.*, c. II, art. 5, p. 46.

consequitur, sed tantum constituendam esse in illa perfectione peculiari, quae alias omnes in suo conceptu implicite, et radicitus involvit.

140. Terminis etiam abutuntur ii Scotistae, qui illam, quam inquirimus, essentiam in *infinitate radicali*, sive in omnium perfectionum exigentia positam esse contendunt. Quippe manifestum est, latente ultima rei differentia, hanc definiri oportere ex intimioris proprietatis radice, quae nempe non per aliam probatur, sed ad alias a priori demonstrandas inservit. Iam infinitas ipsa Dei per aliud demonstratur; nempe ex eo quod Deus est ex necessitate naturae a seipso [1]. Ergo.

141. His itaque praetermissis sententiis, quaestionem, quae inter ipsos Thomistas instituitur, utrum nempe ex intellectione *actuali*, vel, ut aliis placet, *radicali*, hoc est, ex ipsa vi intelligendi, an ex *esse a se*, sive, ut aiunt, *aseitate* Essentia Dei sit explicanda [2], summatim attingemus.

142. Haec altera sententia cum veritate magis consentire nobis videtur. Et sane, tum vis intelligendi, tum actualis intellectio tamquam prima perfectio in Deo, aliarumque radix a nobis intelligi nequit. Non quidem tamquam prima, nam 1° vis operandi naturam, et operatio tum naturam, tum operandi facultatem praesefert; 2° quoniam actualis intellectio illa est, qua Deum seipsum cognoscit, Essentiam Dei iam nostro cogitandi modo constitutam expostulat. Neque tamquam aliarum perfectionum radix; nam non idcirco Deus tamquam, e. g., bonus, immensus, iustus mente concipitur, quia est intelligens.

143. Neque veri speciem ostendit id, quod Gonetus [3] post Gonzalez [4], asserit, intellectionem tamquam primam perfectionem, et aliarum radicem intelligi, non quidem prout est intellectio, seu Dei operatio, sed prout est maxime actualis, nempe « sub conceptu formali ultimae actualitatis completae, et per se subsistentis in genere intellectuali [4]». Etenim 1° intellectio actualis ideo maxime actualis, purissima, et infinita est, quia est intellectio Dei; quocirca Dei naturam iam constitutam exigit, seu primum aliquem gradum, ex quo illa summa actualitas, et perfectio Divinae intellectionis fluere cogitatur. 2° Vt sapienter animadvertit Tournelyus, « vix intelligi-

---

[1]) Cf p. 62 et 63.

[2]) Harum sententiarum auctores recensct Card. de Aguirre, *Op. cit.*, tract. III, Disp. XXIV, sect. I, n. 32, p. 415, et sect. 4, n. 54, p. 423, ed. cit.

[3]) *Manuale Thomistarum*, t. I, tract. 1, c. 3, p. 53, Biterris 1680.

[4]) *Commentt.*, *et Disputt.*, q. XIV, art. IV, Disp. XXVI, p. 354, 355, Neapoli 1637.

*

tur quod ait Gonetus, intellectionem actualem, prout est operatio, non constituere Divinam Essentiam, sed prout est formalis, ultima, completa, et per se subsistens in genere intellectuali: quasi actualis intellectio non foret formaliter, et explicite operatio; aut ab intellectione actuali etiam per mentem separari posset operatio. Deinde intellectio, ut est ultimus actus naturae intelligentis, vel distinguitur formaliter a ratione operationis, vel non: si non distinguitur, ergo ab ea non praescindit; si distinguitur, ergo intellectio non est perfectissima, et actualissima; si quidem concipitur carere ratione operationis sibi propria [1] ».

144. E contrario, *Aseitas*, sive *esse a se* tamquam Divinae Essentiae constitutivum recte admodum assignatur. Et sane, *aseitatem* tamquam aliquid primum in Deo esse concipimus, nam si aliud prius *aseitate* in Deo esse cogitari posset, *esse a se* tamquam ab alio fluens intelligendum foret; id quod absurdum est. Hoc profecto docuit s. Dionysius, ubi ait: « Ipsum per se esse est antiquius, quam esse per se vitam, et per se sapientiam [2] », scilicet ratio entis a se cogitanda est velut illud, quod Deo prius, quam alia, quae de Ipso praedicantur, conveniat.

145. Deinde *Aseitas*, ut ex articulo primo constat, tamquam ratio intelligitur, ex qua omnes perfectiones in Deo esse debent: « Ex hoc, ait Aquinas, quod Deus est ipsum esse per se subsistens, oportet quod totam perfectionem essendi in se contineat [3] ». Id ipsum s. Bernardus iis verbis enunciavit: « Neque enim aliunde bonus, quam unde magnus; neque aliunde iustus, aut sapiens, quam unde magnus, et bonus. Nec aliunde denique simul haec omnia est, quam unde Deus; et hoc quoque non nisi seipso [4] ». Fusius s. Bonaventura: « Vide igitur ipsum purissimum esse, si potes, et occurret tibi, quod ipsum non potest cogitari ut ab alio acceptum, ac per hoc necessario cogitatur, ut omnimode primum, quod nec de nihilo, nec ab alio potest esse. Quid enim est per se, si ipsum esse non est per se nec a se? Occurret etiam tibi ut carens omnino non esse, ac per hoc ut numquam incipiens, numquam de-

---

[1]) *Praelect. theolog.*, t. I, q. II, art. un., p. 295, 296, Parisiis 1725.

[2]) *De Div. Nom.*, c. 5, § 5.

[3]) I, q. IV, a. 2 c. Hinc idem sanctus Doctor *ibid.* a quaest. III usque ad X ex eodem capite entis a se, tamquam ex ratione *a priori* quaslibet Dei perfectiones singillatim demonstrat.

[4]) In *Cantic.*, *Serm.* LXXX, *Opp.* t. I, p. 351, Venetiis 1596. Exinde intelligitur quodvis Dei attributum, etsi ita *a se* esse cogitandum sit, ut a nulla causa effectrice pendeat, tamen veluti Divinae Essentiae constitutivum haud concipi, quippe quod dependentiae ab omni alio, tamquam ratione a priori, aditum non praecludit.

sinens, sed aeternum. Occurret etiam tibi, ut nullo modo in se habens, nisi quod est ipsum esse, ac per hoc ut cum nullo compositum, sed simplicissimum. Occurret etiam, ut nihil habens possibilitatis, quia omne possibile aliquo modo habet aliquid de non esse, ac per hoc ut summe actualissimum. Occurret ut nihil habens defectibilitatis, ac per hoc ut perfectissimum. Occurret postremo ut nihil habens diversificationis, ac per hoc ut summe unum. Esse igitur, quod esse purum et esse absolutum, est esse primarium, aeternum, simplicissimum, actualissimum, perfectissimum, et summe unum. Et sunt haec ita certa, quod non potest ab intelligente ipsum esse cogitari horum oppositum, et unum horum necessario infert aliud [1]».

146. Ex quo illud etiam colligitur, quod, etsi gradus intellectualis per se spectatus gradum *entis* perfectione excedat, tamen minorem exprimit perfectionem, quam gradum *entis a se*. Etenim ens *a se* totius perfectionis intellectualis, aliarúmque omnium est ratio *a priori*, et prima radix; id vero, quod est radix, seu ratio *a priori* aliarum perfectionum, maiorem procul dubio, quam quaelibet determinata perfectio, nobilitatem praesefert [2].

147. Denique Aseitas est ratio Deum distinguens ab omni eo, quod Deus non est; nam, ut idem s. Thomas inquit, « ex hoc ipso Esse Dei ab omnibus aliis distinguitur, quia nihil Ei addi potest [3]», ideo autem nihil Deo addi potest, quia est ipsum *esse*, et proinde *a se*. Hinc, secundum s. Hilarium, « non aliud proprium magis Deo, « quam esse, intelligitur [4]».

148. Accedit quod, docente eodem s. Hilario, nobis « loquendum non aliter de Deo est, quam ut Ipse ad intelligentiam nostram de se locutus est [5]». Iam Deus Moysi interroganti quis esset, respondet: *Ego sum, qui sum. Sic dices filiis Israel: Qui est, misit me ad vos* [6]. Quibus verbis, quemadmodum s. Gregorius Nazianzenus animadvertit, tamquam proprium Essentiae suae characterem, ens per essen-

---

[1]) *Itiner.*, c. V.

[2]) Hac ratione s. Thomas docet praedicata eo maiorem, quo universaliora sunt, perfectionem in Deo significare; I, q. XIII, a. 11 c.

[3]) *Contr. Gent.*, lib. I, c. 26. Frustra autem adversae sententiae propugnatores auctoritate s. Thomae gloriantur, eo quod I, q. XIV, a. 4 docet *ipsum Dei intelligere esse Eius essentiam*; ibi enim sanctus Doctor quaestionem, de qua nunc agitur circa *metaphysicam* Dei essentiam, non attingit, sed tantum *intelligere* in Deo non tamquam aliquid accidentale Ipsi advenire, sed ab ipsa Eius substantia, sive essentia realiter non distingui probandum sumit.

[4]) Lib. I *de Trin.*, n. 5, *Opp.*, p. 768, Parisiis 1693.

[5]) *De Trin.*, lib. V, n. 21, p. 866, ed. cit. — [6]) *Exod.* III, v. 14.

tiam, ab omni alio independens, nempe *aseitatem*, a nobis concipiendum esse designavit: « Non hoc solum nomine. . . ita seipsum appellavit, edicens scilicet ei (*Moysi*), ut ad populum his verbis uteretur: Qui est, misit me; sed etiam quia nomen illud magis proprium esse comperimus [1] ». Et s. Augustinus: « Non dixit, Dominus Deus ille omnipotens, misericors, iustus; quae si diceret, utique vera diceret. Sublatis de medio omnibus, quibus appellari posset, et dici Deus, ipsum esse se vocari respondit; et tamquam hoc esset Ei nomen; Hoc dices eis, inquit, Qui est, misit me [2] ». Hinc s. Thomas: « Hoc nomen, *Qui est*, est dignius, et magis Deo proprium [3] ».

---

[1]) *Orat.* XXXVI, n. 70, p. 589, ed. cit.

[2]) *In Ps. CXXXIV*, n. 4. Cf, ut alios omittamus PP., s. Bern., *De Consid.*, lib. V, t. II, p. 143, ed. cit., et s. Ioann. Damasc., *De Fide orthod.*, lib. I, c. 12.

[3]) In lib. I *Sent.*, Dist. VIII, q. I, a. 1 ad 3. Nemini autem negotium facessat illud sancti Doctoris I, q. XIII, a. 11 ad 1; « Hoc nomen, *Qui est*, est magis proprium nomen Dei, quam hoc nomen, *Deus*, quantum ad id, a quo imponitur, scilicet ab esse, et quantum ad modum significandi, et consignificandi. Sed quantum ad id, ad quod imponitur nomen ad significandum, est magis proprium hoc nomen, *Deus*, quod imponitur ad significandum naturam Divinam ». Etenim, uti laudatus Card. De Aguirre advertit, « essentia et natura cuiuslibet, licet sit eadem realitas, imo et formalitas indivisa ex parte obiecti, adhuc importat duo munera, seu expressiones inadaequatas eiusdem formalitatis, quarum prima denominatur *essentia*, secunda autem *natura*. Prima desumitur per ordinem ad esse. . . Secunda vero expressio accipitur per ordinem ad proprietates, et operationes. . . Nomen *Qui est* . . . exprimit munus essentiae, quamvis non naturae, sub propria ratione naturae. Exprimit enim Divinitatem, prout est ratio prima essendi excludens omne principium sui, tam reale, quam virtuale; quae est propriissima ratio Essentiae Divinae, quatenus differt realiter, essentialiterque ab omni ente creato, ac creabili; et secundum rationem ab omni alio praedicato Divino. Nomen vero *Deus*, licet magis proprie exprimat Naturam Divinam, sub munere naturae, adhuc tamen est nomen secundum, facta comparatione cum illo priori nomine; quoniam expressio naturae est secunda, et essentiae prima. Porro hoc nomen *Deus* non significare essentiam proprie, sed naturam, sub expressione naturae, patet vel ex ipso testimonio Divi Thomae, quod nobis opponunt Adversarii. Solum quippe ait, illud esse nomen magis proprium, quantum ad id, ad quod significandum imponitur; *quia imponitur ad significandum naturam.* Non dixit, *essentiam*, sed *naturam*, quae sunt distinctae expressiones eiusdem formalitatis indivisae ex parte obiecti. Insuper et art. 9 eiusdem quaestionis ad 2^{m} eodem sensu, ac stylo loquitur: *Hoc nomen Deus est appellativum, et non proprium*, quia *significat Naturam Divinam prout in habente illam.* Quo eodem stylo locutus fuerat Athanasius, Dial. I *de Trin.* initio dicens: *Hoc nomen Deus naturam significat omnia contemplantem et pervidentem.* Cohaeret igitur ex mente Divi Thomae, quod nomen *Qui est* sit absolute primum, et propriissimum Dei, quatenus significat primam, et propriissimam rationem Ipsius, quam exprimit munus Essentiae Divinae: licet nomen *Deus* sit magis proprium ad significandum expressionem naturae quodammodo secundariam, et subsecutam. Sic etiam nomina aeternitatis, et immen

CAPVT TERTIVM

De attributis Dei, et primum de iis quae absoluta dicuntur

149. Perfectiones, quas ab Essentia Dei secundum nostrum concipiendi modum manare intelligimus, *Attributa* nominamus, vel, secundum Richardum a s. Victore, *proprietates* [1]. Ex iis quaedam dicuntur *absoluta*, quae nempe nullum ad creaturas respectum includunt, atque in *negativa*, et *positiva* distinguuntur, prout vel aliquam imperfectionem de Deo, ea,qua docuimus, ratione [2], negant, vel aliquam perfectionem Ipsi tribuunt [3]. *Relativa* autem sunt quae aliquam Dei perfectionem significant cum relatione creaturarum ad Deum, siquidem, uti alibi adnotavimus [4], creaturae realem ad Deum habent relationem, non Deus ad illas. Ex his pauca attingemus, ceteraque Theologis disputanda relinquimus.

ARTICVLVS PRIMVS

De simplicitate Dei

150. *Incomprehensibilis, et omnino inaestimabilis Dei simplicitatis* [5] nomine illud intelligimus attributum, quo a Deo quaecumque

---

sitatis sunt magis propria, quam nomina *Qui est*, et *Deus*, et quaelibet alia; non quidem absolute, sed ad significandum dumtaxat durationem Dei, ac vim repletivam loci, quae sunt attributa, seu affectiones propriae Dei »; *Op. cit.*, tract. III, Disp. XXIV, sect. V, n. 72 et 73, p. 428, 429, ed. cit.

[1]) *De Trin.*, lib. II, c. 1, *Opp.*, p. 231, Venetiis 1592. Tertullianus etiam eas *naturales proprietates* appellavit; *Adv. Marc.*, lib. I, c. 22, *Opp.*, t. I, p. 208, Parisiis 1658.

[2]) P. 76.

[3]) Attributorum *negativorum* alia expressim, et vi termini negativa sunt, e. g., *immutabilitas*; alia, etsi negationem in suo conceptu involvant, tamen terminis positivis enunciantur, e. g., *simplicitas*, idest, cuiuscumque compositionis negatio.

[4]) *Log.* pars I, c. I, art. 4, p. 27.

[5]) Richardus Victorinus, *De Trin.*, lib. II, c. XX, p. 237, ed.cit. Ante omnia autem adnotandum censemus huic Divinae Simplicitati mysterium Trinitatis non obesse, quamvis Fides in Deo agnoscat Tres Personas realiter distinctas, et in eadem Essentia intime coniunctas; neque mysterium Incarnationis, in qua Verbum coniungitur *hypostatice* cum humanitate. Etenim, quemadmodum recte adnotavit s. Thomas, ut Tres Divinae Personae efficerent compositionem cum Essentia, deberent inter

compositio sive *physica*, sive *metaphysica*, sive *logica* removetur. Compositio *physica* ea est, quae ex partibus reipsa distinctis exurgit; *metaphysica* pertinet ad ea omnia, in quibus *potentia*, et *actus*, *substantia*, et *accidentia*, *essentia*, et *existentia*, atque *attributa* distinguuntur. Denique compositio *logica* dicitur de rebus, quatenus sub aliquo genere continentur, ita ut ex genere, et differentia constent. Iam generatim quamvis compositionem Deo repugnare ex eo quod Ipse summe perfectus est, apprime demonstratur. Sane « in quolibet genere tanto aliquid est nobilius, quanto simplicius; sicut in genere calidi, ignis qui non habet aliquam permixtionem frigidi. Quod igitur est in fine nobilitatis omnium entium, oportet esse in fine simplicitatis. Hoc autem, quod est in fine nobilitatis omnium entium, dicimus Deum. Nulla igitur compositio Ei accidere potest[1] ».

151. Speciatim autem compositionem physicam Deo repugnare probatur ex eo quod Deus est Primum Ens. Re quidem vera, « omne compositum posterius est eius componentibus[1] ». Primum ergo Ens, quod Deus est, ex nullis compositum est[2]. Quam rationem iam s. Cy-

---

se uniri sub ea ratione, qua distinguuntur, vel distingui sub ea ratione, qua uniuntur, cum compositio sit distinctorum unio. At Personae Divinae sub ea ratione, qua distinguuntur, non uniuntur, distinguuntur enim per relationes, quae non uniuntur, sed opponuntur; uniuntur vero in Essentia, a qua nullatenus distinguuntur. « Proprietas personalis comparata ad essentiam non differt re ab ipsa, et ideo non facit compositionem cum ea; sed comparata ad suum correlativum facit distinctionem realem; sed ex illa parte non est aliqua unio, et ideo nec compositio » (In lib. I *Sent.*, Dist. VIII, q. IV, a. 1 ad 4). Id ipsum Card. de Aguirre explicat hunc in modum : « Vbi est vera pluralitas et unitas resultans ex unione plurium ad constituendum aliquod tertium, ibi est compositio vera ; non autem ubi solum est vera pluralitas et unitas non resultans ex unione plurium, sed consistens in identitate unius cum pluribus. Et quidem in Deo pluralitas Personarum, atque unitas Essentiae non se habent illo priori modo, sed hoc posteriori. Personalitates enim Divinae non uniuntur cum Essentia Dei, neque simul cum Illa, veluti altero extremo, constituunt tertium aliquod ; sed sunt eadem omnino entitas cum ipsa; quare non habent cum ea unionem, sed identitatem, quae est contraria compositioni. Deinde eaedem Personalitates comparatae inter se sunt ita distinctae, ut sub ea ratione non componant, seu constituant tertium aliquod ; non enim habent adhaesionem illam, quae exigitur ad veram alicuius tertii compositionem ; quamvis dici possint constituere unum aliquod totum unitate ordinis » (*Op. cit.*, tract. III, Disp. XXIX, sect. 3, n. 60, p. 556, ed. cit.). In mysterio autem Incarnationis Verbum Divinum non venit in compositionem instar partis materialis, vel formae informantis, et inhaerentis, hoc enim summam imperfectionem involveret, sed instar termini complentis, actuantis, et perficientis humanitatem, id quod puram dicit in Illo perfectionem. Cf Gonet, *Manuale Thom.*, lib. I, tract. I, c. 5, t. I, p. 70, ed. cit.

[1]) « Omne compositum, inquit s. Anselmus, indiget his, ex quibus componitur »; *Monol.*, c. XVII, *Opp.*, p. 10, ed. cit.

[2]) *Contr. Gent.*, lib. I, c. 18.

rillus Alexandrinus tradidit iis verbis: Deus « est omnium principium . . . Atqui principio nihil prius intelligi potest. Cum vero nihil prius principio intelligi possit, nulla certe ratione compositus dici potest; siquidem congressus quidam simplicium compositum efficit[1] ».

152. Insuper, « omnis compositio indiget aliquo componente, si enim compositio est, ex pluribus est; quae autem secundum se sunt plura, in unum non conveniunt, nisi ab aliquo componente uniantur. Si igitur compositus esset Deus, haberet componentem ; non enim Ipse se componere posset, quia nihil est causa sui ipsius, esset enim prius seipso ; quod esset impossibile. Componens autem est causa efficiens compositi. Ergo Deus haberet causam efficientem, et sic non esset Causa Prima [2] ».

153. Denique, quemadmodum s. Gregorius Nazianzenus argumentatur, « compositio quippe pugnae initium est ; pugna autem dissidii, dissidium solutionis: solutio porro nullo modo in Deum ac primam illam naturam cadit. Quocirca nullum dissidium admittendum est, ne solutio consequatur : nec pugna, ne dissidium oriatur: nec compositio, ne pugna existat [3] ».

154. Ex hoc conficitur 1° Deum non posse esse corpus: « Deus nullius est corporis [4] »; quodlibet enim corpus est ex partibus compositum ; hinc s. Nazianzenus verbis antea prolatis haec adiecit: « Ac proinde ne corpus quidem est, ne alioqui compositum quidem Eum esse necesse sit [5] ». Deinde nullum corpus potest esse summe perfectum ; nam vel est vivens , vel non vivens. Certum est autem corpus vivens perfectius esse corpore non vivente. Corpus vero vivens non vivit qua ratione corpus est, alioquin omnia corpora viverent; vivit ergo per aliquod, quod non est corpus; hoc autem ipsum nobilius est corpore; fieri ergo non potest, ut Deus sit corpus, cum sit a seipso summe perfectus [6]. 2° Deum non posse esse formam corporis: « Deus, inquit s. Ambrosius, naturae simplicis est, non coniunctae [7] ». Etenim « forma corporis non est ipsum esse, sed essendi principium; Deus autem est ipsum esse ; non ergo est Deus forma corporis [8] ». Praeterea, forma corporis , cum naturaliter expostulet

---

[1]) *Thesaur.*, Assert. XIII, p. 134, *Opp.* t. V, ed. cit. Et s. Ambrosius: « Deus compositus esse non potest, cum aliqua Eo anteriora praeextitisse putari nefas sit »; *In Symbol. Apost.*, c. I, *Opp.*, t. IV, p. 65, Romae 1582.

[2]) *Contr. Gent.*, loc. cit.

[3]) *Orat.* XXXIV , n. 13, p. 540, ed. cit. Cf s. Thom., *ibid.*

[4]) Arnob., *Dispp. adv. Gent.*, lib. VII, p. 212, Lugduni Batavorum 1651.

[5]) *Ibid.*, p. 541.—[6]) *Contr. Gent.*, ibid., c. 20.

[7]) *De Fide*, lib. I, c. VII, t. IV, p. 92, ed. cit.

[8]) S. Thom., *Op. cit.*, *ibid.*, c. 27.

coniunctionem cum corpore, ens nobilissimum esse nequit. Cum igitur Deus sit ens nobilissimum, non potest esse alicuius forma [1]. «Vero iudicio, aiebat s. Bernardus, natura simplex multiplici antefertur [2] ». Accedit quod « omne compositum ex materia, et forma est perfectum, et bonum per suam formam; unde oportet quod sit bonum per participationem, secundum quod materia participat formam. Primum autem, quod est bonum, et optimum, quod Deus est, non est bonum per participationem, quia bonum per essentiam prius est bono per participationem; unde impossibile est quod Deus sit compositus ex materia, et forma[3] ».

155. Quod si Deus neque corpus, neque forma corporis esse potest, *spiritus purissimus* optimo iure appellatur. Perbelle ad hanc rem Origenes inquit: « Quid in omnibus intellectualibus, idest incorporeis, tam praestans omnibus, tam ineffabiliter praecellens, quam Deus? Cuius utique natura acie humanae mentis intendi atque intueri, quamvis ea sit purissima ac limpidissima mens, non potest. . . Non ergo aut corpus aliquod, aut in corpore esse putandus est Deus, sed intellectualis natura simplex, nihil omnino in se adiunctionis admittens, uti ne maius aliquid, et inferius in se habere credatur, sed ut sit ex omni parte monas, et ut ita dicam ενας et mens, ac fons ex quo initium totius intellectualis naturae, vel mentis est, . . . ne quod est principium omnium compositum inveniatur et diversum, et sit multa, et non unum [4] ».

156. At vero in adstruenda physica simplicitate Dei, quam inter recentes Hobbesius insipienter oppugnavit[5], sermo longius producendus non est, aiente enim s. Augustino, « turpiter vana est cogitatio, quae opinatur Deum membrorum corporalium lineamentis circumscribi, atque finiri [6] ». Illud tamen addendum censemus, vulgus veterum Christianorum ab Antropomorphitarum haeresi, eorum nempe, qui, ut idem sanctus Doctor inquit, « nimis in haec corporalia progressi, atque lapsi, nihil aliud putant esse, quam quod istis notissimis quinque corporis nunciis sentiunt [7] », et ideo, « Deum sibi fingunt cognitioni carnali in similitudinem imaginis corruptibilis ho-

---

[1]) *Loc. cit.*—[2]) *De Consider.*, lib. V, t. II, p. 143, 144, ed. cit.

[3]) I, q. III, a. 2 c.

[4]) *De principiis*, lib. I, c. 1, n. 5 et 6, t. I, p. 51, ed. cit. Quantus in defendenda simplicitate Dei Origenes fuerit, ostendit Paulus Fischer, *Commentatio de Origenis theologia et cosmologia*, c. 1, p. 1 seqq., Halis 1846; cf etiam Ginoulhiac, *Op. cit.*, p. 1°, liv. I, c. 10, p. 57 seqq., ed. cit.

[5]) *Leviathan*, c. 12, et 24. Vid. etiam Append. ad Leviathan, c. 1. Contra eum optime scripsit Bramhallius in *Op.*, cui tit. gall. vers. *Le Leviathan pris.*

[6]) *De Trin.*, lib. XII, c. 7, n. 12.—[7]) *De util. credendi*, c. 1, n. 1.

minis[1]», prorsus abhorruisse. Quod ex veterum Apologetarum testimoniis exploratum habemus. « Quid aliud, aiebat Minutius Felix, et a nobis Deus, quam mens et ratio, et spiritus praedicatur ?[2]» Et Arnobius: « Nostra de hoc sententia talis est, naturam omnem Divinam, quae neque esse coeperit aliquando, nec vitalem ad terminum sit aliquando ventura, lineamentis carere corporeis, neque ullas formarum effigies possidere, quibus extima circumscriptio membrorum solet coagmenta finire[3] ».

157. Ad demonstrandum progrediamur quamlibet *metaphysicam* compositionem etiam esse a Deo amovendam; monente enim Novatiano, «quando (*Deus*) Spiritus dictus est, non omne id, quod est, di-

---

[1]) *De haeres.*, c. 50. Anthropomorphitae Deum ex anima, et corpore constare ex eo arguebant, quod homo ad imaginem Dei factus esse dicitur, et quod in variis Scripturae locis oculi, aures, manus, aliaque huiusmodi Deo tribuantur. At contra homo ad imaginem Dei factus est non quoad corpus, sed quoad animam. « Quod secundum imaginem est, inquit s. Ambrosius, non est in corpore, nec in materia, sed in anima rationabili » (*In Psalm. CXVIII*, t. II, p. 304, ed. cit.). Item, Scripturae loca, in quibus membra corporis tribui Deo videntur, non nisi metaphorice, ut s. Thomas ait (I, q. III, a. 1 ad 4), accipienda sunt. « Efficaciae igitur, ait Novatianus, ibi Divinae per membra monstrantur: non habitus Dei, nec corporalia lineamenta ponuntur. Nam et cum oculi describuntur, quod omnia videat exprimitur. Et quando auris, quod omnia audiat proponitur . . . et cum manus, quod creaturae sit omnis auctor probatur. . . . Neque enim sunt Ei membra, aut membrorum officia necessaria, ad cuius solum etiam tacitum arbitrium et serviunt, et adsunt omnia » (*De Trin.*, c. 6, p. 896, ed. Migne, t. III; vid. Clem. Alex., *Strom.*, lib. VII, n. 4 sqq.). Haec eadem ipse Tertullianus docuit: « Oportebat igitur, ait, imaginem et similitudinem Dei, liberi arbitrii, et suae potestatis institui, in qua hoc ipsum imago et similitudo Dei deputatur » (*Adv. Marc.*, lib. II, c. 6, *Opp.* t. I, p. 217, Parisiis 1658). « Dexteram, et oculos, et pedes Dei legimus, nec ideo tamen humanis comparabuntur, quia de appellatione sociantur » (*Ibid.*, c. 16, p. 220). *Ipse Tertullianus* inquimus, ut antropomorphismi crimen iniuria illi a nonnullis obiici ostendamus. Quod si in lib. *Adv. Prax.*, c. 7, *ibid.*, p. 224, Deum *corpus* appellat, quid voce corporis ab eo significatum fuerit, in *Anthropologia*, c. VI, art. 2, p. 212 explicavimus. E re est haec pauca s. Augustini adiicere: « Timuit (Tertullianus) ne Deus nihil esset, si corpus non esset » (*De Gen. ad litt.*, lib. X, c. 25, n. 41). « Non tamen haereticus hinc creditur factus. Posset enim quoquo modo putari, ipsam naturam, substantiamque Divinam corpus vocare, non tale corpus, cuius partes aliae maiores, aliae minores debeant cogitari qualia sunt omnia, quae proprie dicimus corpora, sed propterea corpus Deum dicere, quia non est nihil, non est inanitas, non est qualitas, sed in sua natura atque substantia immutabiliter permanet » (*De Haeres.*, c. 86). « Neque enim arbitror eum ita desipuisse, ut etiam Dei naturam passibilem crederet » (*De Gen. ad litt.*, loc. cit.). Cf de Margerie, *De Tertulliano Opusc. philos.*, c. 4, p. 66 sqq., Aureliae 1855.

[2]) *Octav.*, p. 148, Lugduni Batavorum 1672.

[3]) *Dispp. adv. Gent.*, lib. III, p. 107, ed. cit. Et *ibid.*, p. 111: «Tantum abest ut nos Deo corporalia lineamenta tribuamus, ut animorum etiam decora, ipsasque virtutes . . . tantae rei vereamur adscribere » ; Cf Ginoulhiac, *Op. cit.*, *ibid.*, c. 10, et 11, p. 59 sqq.

ctus est, sed ut dum mens hominum intelligendo usque ad ipsum proficit Spiritum, conversa iam ipsa in spiritu, aliud quid amplius per Spiritum coniicere Deum esse possit [1]».Quae quidem significant, Deum non solum spiritum,sed etiam talem spiritum esse,ut *maxime, et purissime actus* sit [2].Et in primis,nulla est in Deo compositio ex *potentia* et *actu*.Etenim in ente composito ex potentia,et actu necesse est, ut potentia reducatur ad actum ab alio existente in actu. Atqui Deus, cum sit ens a se, non habet actualitatem essendi ab alio, sed est ipsum Esse in se subsistens. Ergo *Esse* Dei ex actu, et potentia non componitur. Quod argumentum s. Thomas significavit iis verbis: « Si aliqua res sit, quae sit suum esse, quod proprium Dei est, non est ibi potentia, et actus, sed actus purus [3] ». Accedit, quod, cum actus determinet, et perficiat potentiam, si in Deo potentia, et actus distinguerentur, in Ipso capacitas aliquam determinationem,et perfectionem recipiendi cogitari posset;id quod ab Eius infinita perfectione omnino abhorret. Quocirca,»primum ens, quod Deus est,est actus infinitus, utpote habens in se totam essendi plenitudinem non contractam ad aliquam naturam generis, vel speciei [4]».

158. Secundo: Nulla est in Deo realis distinctio inter essentiam, et existentiam.Id satis quidem iam antea demonstratum a nobis fuit [5], et potest amplius ita declarari: Ea, in quibus existentia ab essentia realiter distinguitur,non existunt per ipsam suam essentiam,sed habent esse per participationem.Atqui Deus per ipsam suam essentiam existit. Ergo. « Omnis res est per hoc, quod habet esse.Nulla igitur res, cuius essentia non est suum esse, est per essentiam suam, sed per participationem alicuius, scilicet ipsius esse. Quod autem est per participationem alicuius, non potest esse primum Ens, quia id, quo aliquid participat ad hoc, quod sit,est eo prius. Deus autem est primum Ens, quo nihil est prius. Dei igitur essentia est suum esse [6]». Praeterea, cum existentia sit actus essentiae [7], si essentia Dei ab Eius existentia distingueretur, illa ad istam se haberet ut potentia ad actum, ac proinde Deus realiter ex actu, et potentia componeretur, id quod, uti ostendimus, absurdum est. « Quia esse est actualitas omnis formae, vel naturae. . . , oportet quod ipsum esse comparetur ad essentiam, quae est aliud ab ipso, sicut actus ad potentiam; cum igitur in Deo nihil est potentiale, ut ostensum est supra, sequitur quod non sit aliud in Eo essentia, quam suum esse; sua igitur Essentia est suum esse [8]».

---

[1]) *De Trin.*, c. 7, p. 897, ed. cit..—[2]) *Qq. dispp.*, *De Pot.*, q. II, a. 1 c.
[3]) *Qq. dispp.*, q.un. *De An.*, a.6 c.—[4]) *Op. cit.*, q. un. *De Spir.cr.*, a. 1 c.
[5]) P. 61.—[6]) *Contr. Gent.*, lib. I, c. 22, n. 6.
[7]) Cf vol. II, *Ontol.*, c. II, art. 5, p. 47. — [8]) I, q. III, a. 4 c.

159. Tertio: Attributa Divina neque ab Essentia, neque ab se invicem realiter distinguuntur. Re quidem vera, Deus per ipsam suam Essentiam perfectionem essendi, ac proinde omnes perfectiones, sive attributa habet [1]. Ergo attributa Dei ab eius essentia non distinguuntur. « Non participatione magnitudinis, ita s. Augustinus argumentatur, Deus magnus est, sed de se ipso magno magnus est, quia Ipse est sua magnitudo [2] ». Adhaec, si Attributa Dei ab Eius Essentia distinguerentur, haec illam perficerent, novumque *esse* ipsi adderent, quod sane Divinae naturae prorsus repugnat. « Perfectio Divini Esse non attenditur secundum aliquid additum supra ipsum, sed quia ipsum secundum se ipsum perfectum est. Bonitas igitur Dei non est aliquid additum suae substantiae, sed sua substantia est sua bonitas [3] ». Itaque « non humano modo ex compositis Deus est: ut in eo aliud sit quod ab Eo habetur, et aliud sit Ipse, qui habeat; sed totum quod est, vita est, natura scilicet perfecta et absoluta et infinita, et non ex disparibus constituta, sed vivens ipsa per totum [4] ».

160. Quod si Attributa Dei ab Essentia sua non distinguuntur, ea ne inter se quidem distingui consequitur [5]. « In Deo est sapientia, bonitas, et huiusmodi, quorum quodlibet est ipsa Divina Essentia, et ita omnia sunt unum re [6] ». Eamdem rationem s. Augustinus innuit, ubi ait: « Nec aliud Illi (Deo) est vivere, aliud intelligere. . . Nec aliud Illi est intelligere, aliud beatum esse. . . , sed quod est Illi vivere, intelligere, beatum esse, hoc est Illi esse [7] ». Idipsum ex eo amplius declaratur, quod attributa inter se distincta diversos modos essendi significant, quos profecto in Deo, qui est ipsum Esse,

---

[1]) Cf p. 60-63.

[2]) *De Trin.*, lib. V, c. 10, n. 11. Et s. Leo Papa: « Solus Deus nullius participatione indigens est. De quo quidquid digne utcumque sentitur, non qualitas est, sed essentia »; *Epist.* XV, c. 5, *Opp.*, t. I, p. 683, ed. Migne, t. LIV. Hanc ob rationem idem s. Aug. Deum *summe simplicem* appellat (*ibid.*, lib. VII, c. 1, n. 2), nam « in illa simplicitate non est aliud sapere, quam esse. Eadem ibi sapientia est, quae essentia ». — [3]) *Contr. Gent.*, lib. I, c. 38.

[4]) S. Hilar., *De Trin.*, lib. VIII, n. 43, p. 973, ed. cit. Hinc, secundum s. Bernardum, interroganti *quid est Deus?* potest indiscriminatim responderi: « Voluntas omnipotens, benevolentissima Virtus, lumen aeternum, incommutabilis Ratio, aeterna Beatitudo » (*De Cons.*, lib. V, p. 144, ed. cit.); nam, aiente s. Anselmo, « nihil, quod de Eius Essentia vere dicitur, in eo quod qualis, vel quanta, sed in eo quod quid sit accipitur »; *Mon.*, c. 17, *Opp.* p. 10, ed. cit.

[5]) Nos hic non loquimur de Attributis, quae relativa *ab intra* appellantur; haec enim inter se invicem opponuntur, atque ideo inter ipsa realem distinctionem intercedere Fides docet. Hinc s. Augustinus: « Deus idem simplex dicitur, quoniam quod habet hoc est, excepto quod relative quaeque Persona ad alteram dicitur »; *De Civ. Dei*, lib. XI, c. 10, n. 1.

[6]) In lib. I *Sent.*, Dist. II, q. I, a. 2 *sol.* — [7]) *De Civ. Dei*, lib. VIII, c. 6.

ponere absurdum est, siquidem « non recipit aliquid extra Essentiam suam, eo quod essentia sua continet omnem perfectionem [1] ». Quocirca Deus, ut egregie idem s. Augustinus inquit, «multipliciter quidem dicitur magnus, bonus, sapiens, beatus, verus, et quidquid aliud non indigne dici videtur ; sed eadem magnitudo Eius est, quae sapientia, . . et eadem bonitas, quae sapientia, et magnitudo, et eadem veritas, quae illa omnia; et non est ibi aliud beatum esse, et aliud magnum esse, aut sapientem, aut verum, aut bonum esse, aut omnino ipsum esse [2]».

161. At vero, etsi Essentia Divina ab Eius Attributis, atque Attributa ab se invicem realiter distinguantur, cavendum tamen est ab Eunomianorum, aliorumque errore, qui nullam distinctionem *rationis* inter attributa Divina recipere volebant, sed omnia permiscebant, quae de Perfectionibus Divinis dici, aut cogitari possunt, asserentes omnem inter ea distinctionem in sola nominum prolatione consistere, et cum vocibus dissolvi, et evanescere. Sane inter Essentiam, et Divina Attributa, atque inter Attributa ab se invicem distinctio illa, quae *virtualis*, seu *rationis ratiocinatae* dicitur [3], agnoscenda est; ita ut, quemadmodum s. Cyrillus Hierosolymitanus loquitur, Deus « unus et idem cum sit, innumeras divinitatis operetiones emittit [4] ». Re quidem vera, variis, et distinctis conceptibus, seu, ut Maximus Martyr inquit, *secundum diversas considerationes* [5], Divinas perfectiones cogitamus, atque huius conceptuum varietatis fundamentum in ipso Deo est. « Sic ergo dicendum est, quod in Deo est sapientia, bonitas, et huiusmodi, quorum quodlibet est ipsa Divina Essentia, et ita sunt unum re. Et quia unumquodque eorum est in Deo, secundum sui verissimam rationem, et ratio sapientiae non est ratio bonitatis, in quantum huiusmodi, relinquitur quod sunt diversa ratione non tantum ex parte ipsius ratiocinantis, sed ex proprietate ipsius rei [6] »; siquidem Divina Essentia, et Eius Attributa, etsi in ipso Deo una res sint ; tamen res illa est virtualiter multiplex, utpote aequivalens pluribus perfectionibus creatis realiter distinctis, et diversos producit effectus, qui a causis realiter distinctis produci solent. « Sicut si aliquis per unam

---

[1]) In lib. I *Sent.* Dist. VIII, q. IV, a. 1 ad 2.

[2]) *De Trin.*, lib. VI, c. 7, n. 8. Brevius s. Bernardus : « De magnitudine, bonitate, iustitia, sapientiaque idem per omnia, quod de Divinitate sentimus: unum in Deo sunt, et cum Deo »; In *Cant.*, *Serm.* LXXX, t. I, p. 351, ed. cit.

[3]) Cf vol. II, *Ontol.*, c. 11, art. 7, p. 66, et 67.

[4]) Catech. VI, n. 7. *Opp.* p. 91, Parisiis 1720.

[5]) *De Trin.*, Dial. I, *Opp.* t. II, p. 399, Parisiis 1675.

[6]) In lib. I *Sent.*, Dist. II, q. I, a. 2 *sol.*

qualitatem posset efficere operationes omnium qualitatum, in illa una qualitate omnes qualitates habet, ita Deus in ipso Esse suo omnes perfectiones habet [1] ». Hinc s. Augustinus : « In Deo unum aliquod est , quod omnia valet [2] ».

162. Id ipsum eo confirmatur , quod , observante eodem Aquinate, nomina Divinorum Attributorum non sunt synonima, sed etsi omnia eamdem perfectionem, atque entitatem significent, non tamen illam sub eadem omnino ratione significant ; quapropter conceptibus, qui his nominibus exprimuntur, diversae rationes in ipso Deo respondent, ita ut summa Dei perfectio non solum ob nostri intellectus debilitatem, sed etiam ob ipsam Divinae perfectionis eminentiam, uno conceptu concipi , atque uno nomine nominari non possit: « Pluralitas istorum nominum non tantum est ex parte intellectus nostri formantis diversas conceptiones de Deo , quae dicuntur diversae rationes , sed etiam ex parte ipsius Dei , in quantum scilicet est aliquid in Deo correspondens omnibus istis conceptibus, scilicet plena, et omnimoda Ipsius perfectio [3] ».

163. Haec autem, quam asserimus, virtualis distinctio maximam Dei simplicitatem, nedum extenuat, solidius obfirmat. Etenim « hoc ipsum ad perfectam Dei unitatem pertinet, quod ea, quae sunt multipliciter, et divisim, et in aliis, in Ipso sunt simpliciter, et unite. Et ex hoc contingit , quod est unus re , et plures secundum rationem ; quia intellectus noster ita multipliciter apprehendit Eum, sicut res multipliciter Ipsum repraesentant [4] ». Atque ut id clarius patescat, advertendum est distinctionem *rationis ratiocinatae*, quae est inter Attributa, et Essentiam, vel inter Attributa inter se, non ita intelligendam esse, ut unum aliud excludat, sed ita ut unum aliud *implicite* complectatur ; nam , ut recte ad hanc rem Gonetus argumentatur, « non potest Essentia Dei, vel Eius Attributum concipi, saltem cum fundamento in re , nisi ut actus purus , et simpliciter, sive in genere entis infinitus. Ergo , cum de ratione actus puri sit quod non possit concipi ut perfectibile per additionem alterius, et in potentia ad illud; et de ratione infiniti simpliciter, sive in genere entis, quod in se formaliter includat omnem rationem entis, quae non involvit limitationem, et imperfectionem, infinito enim nihil potest addi in illo genere, in quo est infinitum; manifestum est Essentiam Divinam non posse concipi cum fundamento in re , nisi ut includentem , saltem implicite , omnem perfectionem, et entitatem At-

---

[1]) *De ente et ess.*, c. VI.—[2]) *De Trin.*, lib. XV, c. 17, n. 28.
[3]) In lib. I *Sent.*, Dist. II, q. I, a. 3 *sol.*—[4]) I, q. XIII, a. 4 ad 3.

tributi, nec unum Attributum, nisi ut includens implicite perfectionem, et entitatem Essentiae, omniumque aliorum Attributorum [1].

164. Quarto denique: Nulla est in Deo compositio ex subiecto, et accidentibus[2]». Nihil in Deo, aiebat s. Augustinus, secundum accidens dicitur[3]. Et s. Epiphanius «Affectiones in Deo esse aliquas dicere sacrilegum est et impium».[4] Re quidem vera, accidens comparatur ad subiectum, sicut actus ad potentiam, «cum sit quaedam forma ipsius [5] »; in Deo autem, ut iam ostensum est, nulla esse potest compositio ex potentia, et actu. Insuper, accidens aliquem modum essendi denotat, qui essentiae advenit. Atqui Deus ex ipsa sua Essentia perfectionem essendi habet, et ideo nihil Eius Essentiae advenire potest. Ergo. « In Deo nulla est differentia habentis, et habiti, vel participantis, et participati; immo Ipse est et sua natura, et suum esse; et ideo nihil alienum, vel accidentale potest Ei inesse [6] ». Quod argumentum ita etiam enunciari potest: Cum Deus ex ipsa sua Essentia totam in se plenitudinem essendi complectatur, consequitur, « quidquid in Eo est, esse suam Essentiam [7] », ac proinde nullum in Eo fingi potest accidens. Quapropter s. Augustinus: « Quidquid secundum qualitates illic (*in Deo*) dici videtur, secundum substantiam, vel essentiam est intelligendum. Absit enim ut spiritus secundum substantiam dicatur Deus, et bonus secundum qualitatem, sed utrumque secundum substantiam [8] ».

165. Superest ut argumenta exhibeamus, quibus compositionem *logicam*, ex genere nempe, et differentia, in Deo admittendam non esse ostenditur. « A recta ratione, iam docuit s. Cyrillus Alexandrinus, longe alienissimum est genus de Deo nominare [9] ». Et sane, quoniam differentia determinat, et perficit genus [10], genus est velut perfectibile, et differentia velut perficiens, sive genus comparatur ad differentiam tamquam id, quod est *in potentia*, ad id, quod est *actu*; quapropter in iis, quae ex genere, et differentia componuntur, potentia, et actus distinguuntur. Atqui, uti paulo ante ostendimus,

---

[1]) *Man. Thom.*, tract. I, c. 4, § 1, p. 62, ed. cit.

[2]) « Divina simplicitas excludit compositionem subiecti et accidentis » ; I, q. XL, a. 1 ad 1.—[3]) *De Trin.*, lib. V, c. 4, n. 6.

[4]) *Adv. haer.*, lib. III, Aetii Confutatio XIV, n. 1, *Opp.* t. I, p. 953, Coloniae 1682.—[5]) *Qq. dispp.*, *De Pot.*, q. VII, a. 4 c. — [6]) *Loc. cit.*

[7]) In lib. I *Sent.*, Dist. XLIII, q. II, a. 1 ad 3. Et alibi: « Ipsum esse non potest participare aliquid, quod non sit de essentia sua, quamvis id, quod est, possit aliquid aliud participare, nihil enim est formalius, aut simplicius quam esse. Divina autem substantia est ipsum esse. Ergo nihil habet, quod non sit de sua substantia: nullum ergo accidens Ei inesse potest»; *Contr. Gent.*, lib. I, c. 23, n. 1.

[8]) *De Trin.*, lib. XV, c. 5, n. 8. —[9]) *De Trin.*, Dial. II.

[10]) Cf *Log.*, pars 1, c. 1, art. 2, p. 15, vol. I.

Deus, cum sit actus purissimus, nullo modo ex potentia, et actu constat. Ergo. « In omni eo, quod est in genere, oportet esse compositionem materiae, et formae, vel actus, et potentiae; quod quidem in Deo esse non potest, qui est actus purus, ut ostensum est. Vnde relinquitur, quod non potest esse in genere [1] ».

166. Praeterea, Deus infinitam perfectionem totius *esse* complectitur. Atqui illud, quod ex genere, et differentia constat, ad aliquod genus, et ad ea, quae illius generis sunt propria, determinatur; ac proinde tamquam infinitum, et totum *esse* in se habens intelligi nequit. Ergo. « Cum Deus sit simpliciter perfectus, comprehendit in se perfectiones omnium generum; haec enim est ratio simpliciter perfecti. Quod autem est in aliquo genere, determinatur ad ea, quae sunt illius generis; et ita Deus non potest esse in aliquo genere; sic enim non esset infinitae essentiae, nec absolutae perfectionis; sed Eius essentia, et perfectio limitaretur sub ratione alicuius generis determinati [2] ».

167. Denique, si Deus in aliquo genere esse poneretur, Ipsum, et res creatas in aliquo convenire dicendum foret, nempe vel in *esse*, vel in substantia. Atqui hoc est absurdum, quia inter infinitum, et finitum, atque inter illud, quod est a se, et illud, quod est ab alio, nulla proportio naturae est. Ergo [3]. Apposite Henricus a Gandavo: « Quare cum multo minus in aliquo reali conveniant Creator, et creatura, quam duae creaturae, substantia scilicet, et accidens, immo multo plus distet ratio essendi Creatoris a ratione essendi creaturae, quam differt ratio essendi unius creaturae a ratione essendi alterius, nullo modo ens potest esse aliquod commune reale Deo, et creaturis; et ideo absolute dicendum, quod esse non est aliquid commune reale, in quo Deus communicet cum creaturis, et ita si ens, aut substantia praedicatur de Deo, et creaturis, hoc est sola nominis communitate, non rei [4] ».

168. Speciatim autem quod attinet ad *esse*, ipsum Deo, et rebus

---

[1]) *Qq. dispp.*, *De Pot.*, q. VII, a. 3 c.

[2]) *Loc. cit.* Qua in re idem Aquinas monet ex eo, quod Deus ab aliis rebus differat, « non sequi quod aliqua differentia differat, sed quod differat ab aliis per suam substantiam; hoc enim necesse est in primis, et simplicibus dici; homo enim differt ab asino, rationali differentia: rationale autem ulterius non differt ab asino aliqua differentia, quia sic esset abire in infinitum, sed seipso »; *Ibid.* ad 2.

[3]) Cf de his *Philos. Christ.*, *Log.* vol. I, c. 1, art. 9, p. CCLXIV-CCLXXI, et art. 10, p. CCXCIII-CCCI.

[4]) *Op. cit.*, art. XX, q. II, n. 6. Cf quae in *Ontol.*, c. 1, art. 1, p. 7, n. 1, et p. 8, n. 1, vol. II, scripsimus contra Giobertium, et Heghelium Deum categoriam genus esse asserentes.

creatis commune esse nequit. Nam, praeterquam quod ens, ut in *Ontologia* demonstravimus [1], tamquam genus assignari nequit, Deus, et res ab Eo creatae secundum ipsam rationem entis differunt, quia Deus est *esse a se*, et res ab Eo creatae habent *esse* ab alio. Iamvero, si Deus, et res ab Eo creatae secundum ipsam rationem entis differunt, ens nequit esse aliquid ipsis commune, quippe quod « quaecumque, aiente s. Thoma, non conveniunt in uno genere generalissimo, non potest de eis aliquid univoce dici [2] ».

169. Praeterea, si ens esset aliquid Deo, et rebus creatis commune, oporteret in Deo *esse* ab *essentia* revera distingui, quemadmodum revera in rebus ab Eo creatis distinguitur; alioquin diversa ratione Deo, et creaturis conveniret, proindeque commune ipsis esse non posset. Atqui in Deo *esse* ab *essentia* seiungi non potest, quia *esse*, et *essentia* in Eo unum sunt. Rursus igitur patet omnino repugnare quominus ens sit Deo, et creaturis commune. « Impossibile est aliquid univoce praedicari de Deo, et creaturis, diversa enim habitudo impedit univocam praedicationem entis, Deus autem alio modo se habet ad esse, quam creatura, nam Ipse est suum esse, quod nulli creaturae competit; unde nullo modo de Deo, et creaturis dicitur [3] ». Audiatur etiam Henricus: « Si Deus in essentia differret a creatura, et conveniret cum ipsa in esse, necessario in Deo alia esset intentio, qua est ens, et alia, qua est Deus, etsi idem esset re, sicut alia est intentio, qua Socrates convenit cum asino, in quantum est animal, et in quantum est homo, etiamsi sit una forma simplex, qua est homo, et qua est animal [4] ».

---

[1]) Cap. I, art. 1, p. 10, et 11, vol. II.

[2]) In lib. I *Sent.*, Dist. XXV, q. I, a. 2 *sed contra.*

[3]) *Qq. dispp.*, *De Pot.* q. VII, a. 7 c. Vid. etiam *Cont. Gent.*, lib. I, c. 25.

[4]) *Ibid.*, art. XXI, q. III, n. 11. Hinc idem Doctor Solemnis scite docuit intellectum non posse conceptum realem entis sibi conficere, quin illud aut Deum, aut creaturam esse concipiat. Nam si ens, quod Deus est, aliud est, quam quod sunt res creatae, liquet non posse existere conceptum realem entis simpliciter dicti, qui Deo, et rebus creatis communis est. (Vid. *Ontol.*, c. II, art. 3, p. 31, n. 2, vol. II.) Fortasse dicet quispiam: Nos possumus intelligere *esse*, quod est Deus, et *esse*, quod est creatura, quin consideremus Deum esse hoc *esse*, et res ab Eo creatas esse hoc *esse*, atque hoc pacto *esse* ambobus commune intelligere; quemadmodum si consideraverimus Petrum esse hominem, et Paulum esse hominem, quin consideremus Petrum esse hunc hominem, et Paulum esse hunc hominem, notionem hominis Petro, et Paulo communem conficiemus. At vero advertendum est, hoc, quo *esse* Dei ab *esse* creaturae distinguitur, haud significare aliquid additum τῷ *esse* Dei, aut τῷ *esse* creaturae, sive aliquid, quo *esse* Dei, aut *esse* creaturae cum *esse* Dei comparatum determinatur, sed significatur totum id, quod est *esse* Dei, et totum id, quod est *esse* creaturae. . . Nam, quoniam « per ipsum suum esse, ut Aquinas inquit, Deus differt a quolibet alio esse » (*Qq. dispp.*, *De Pot.*, q. VII,

170. Itaque nomen entis Deo, et rebus creatis non secundum communem significationem tribuitur, sed secundum significationem propriam, et immediatam; siquidem aliud *esse* immediate significat cum Deo, aliud cum rebus creatis tribuitur. Etenim Deo nomen entis absolute acceptum convenit, quia, quemadmodum s. Thomas advertit, hoc nomen, *Qui est*, quod ipsemet Deus sibi dedit [1], *esse* absolutum, sive totum significat, cum reliqua omnia ens *particulatum*, sive aliquid entis denotent [2].

171. Neque substantia potest esse genus, in quo Deus et creaturae conveniunt. Etenim, praeterquam quod nulla categoria stricte accepta, quemadmodum alibi adnotavimus [3], in Deum cadere pot-

---

a. 2 ad 4), *esse* Dei non secundum aliquid, sed secundum totum, quo est, ab *esse* creaturae distinguatur necesse est. Quapropter non possumus *esse* Dei, aut *esse* creaturae intelligere, quin ipsum hoc *esse* intelligamus. Contra ea, si consideremus Petrum esse hominem, et Paulum esse hominem, quin consideremus Petrum esse hunc hominem, et Paulum hunc hominem, notionem hominis utrique communem habebimus, si quidem, cum humanitas eadem in utroque sit, Petrus non distinguitur a Paulo ex eo, quod est homo, sed ex eo, quod est hic homo, et non ille homo, qui est Paulus, scilicet non quod humanitatem habet, sed quod hanc, secus ac in Paulo, determinatam habet.

[1]) Cf p. 84-86.

[2]) I, q. IV, a. 3 c. « Dicendum quod dupliciter aliquid de aliquo praedicatur. Uno modo essentialiter, alio modo per participationem; lux enim praedicatur de corpore illuminato participative, sed si esset aliqua lux separata, praedicaretur de ea essentialiter. Secundum ergo hoc dicendum est, quod ens praedicatur de solo Deo essentialiter, eo quod Esse divinum est esse subsistens, et absolutum; de qualibet autem creatura praedicatur per participationem, nulla enim creatura est suum esse »; *Quodl*. II. a. 3 c. Hanc ob rationem sanctus Damascenus (*De Fide orthod.*, lib. I, c. IV, p. 127, 128, *Opp.*, t. I, ed. Lequien), inquit, Deum nihil esse ex iis, quae sunt, « non ut nullatenus sit; sed quia super omnia, quae sunt, atque etiam supra ipsummet *esse* Ipse sit » (cf p. 78). Hic autem advertendum est nomen *entis*, si non secundum communem significationem, certe secundum aliquam analogiam, sive similitudinem Deo, et rebus ab Eo creatis convenire. Nam Deus proprie, et primo dicitur *esse*, quia *esse* suum ab alio non habet, sed est ipsum suum *esse*; res creatae autem nominantur *esse*, quia *esse* a Deo habent, ideoque ipsius *Esse* Divini similitudinem praeseferunt. (Cf Henr. Gand., *Op. cit.*, art. XXI, q. II, n. 71.) Hinc s. Augustinus asseruit res creatas non omnino esse, quia non sunt id, quod Deus est, nec omnino non esse, quia similitudines τοῦ *Esse* Dei sunt. « Et inspexi, ait, cetera infra Te, et vidi nec omnino esse, nec omnino non esse; esse quidem, quoniam abs Te sunt, non esse autem quoniam id, quod es, non sunt »; *Conf.*, lib. VII, c. 11, n. 17. Cf *Ontol.*, c. II, art. 3, p. 32, vol. II.

[3]) *Ontol.*, c. I, art. 1, p. 8, n. 1, vol. II. « Quod ex iis (*praedicamentis*), inquit s. Augustinus, seu Auctor libri *De cognitione verae vitae*, nullum proprie Deo conveniat, manifesta ratio probat. Nam si dixerimus quod Deus substantia sit, quae omnibus subsistere tribuat, et per quam omnes res esse habeant; mox

est, genus secundum eamdem rationem de omnibus, quae ambit, inferioribus praedicatur. At *esse substantiam* diversa prorsus ratione Deo, et creaturis convenit. « Deo, ad rem inquit s. Bonaventura, non est superius, quia Eo non est simplicius, nec univocum, quia substantiae ratio non competit uniformiter Creatori. Deus enim est ens per se, quia nullo eget, creatura est per se, quia non est in alio, ut in subiecto, eget tamen alio ad sui conservationem [1] ». Ad haec, in creaturis esse substantiam significat alteri substare, sive subesse, tum quia in creaturis substantia est subiectum, seu substratum accidentium, tum quia, cum in substantiis creatis *essentia* distinguatur ab *esse*, *esse substantiam*, sive *non esse in alio*, subest essentiae, seu rei, ita ut *non esse in alio* sit modus, qui *essentiam*, seu rem determinet. E contrario, in Deo, cuius « proprius modus essendi est, ut sit suum esse subsistens [2] », nihil, quod alteri subest, nihilque, quod, tamquam accidens, Ei inhaereat, esse, et intelligi potest. « Nomen substantiae, ait s. Thomas, imponitur a substando, Deus autem nulli substat [3] ». Et alibi: « Ad hoc quod aliquid sit proprie in genere substantiae, requiritur ut sit res, quidditatem habens, cui debeatur esse absolutum, ut per se esse dicatur, vel subsistens; et ideo potest contingere quod aliquid. . . non sit in genere substantiae, sicut species. . ., quia res illa non habet quidditatem aliam, nisi suum esse; et propter hoc Deus non est in genere substantiae, sicut species [4] ».

172. Itaque substantia non stricte, prout nempe categoria est, sed tantum late de Deo praedicari potest: « Deus simpliciter non est accidens, nec tamen omnino proprie potest dici substantia; tum quia nomen substantia dicitur a substando, tum quia substantia quidditatem nominat, quae est aliud ab esse eius. Vnde illa est divisio entis creati. Si tamen non fieret in hoc vis, largo modo potest dici substan-

---

universalia, et individua, de quibus substantia praedicatur; genera, et species, in quibus versetur, simul et novem accidentia, quae ei necessario inhaereant, animo occurrunt; quae cuncta liquet quia minime in Deum concurrunt »; c. 3. Addere iuvet locum sancti Doctoris, in quo doluit se categorias in Deo admisisse, atque in hunc errorem lapsum esse dixit, quod omnes modos essendi in Deo ipsum Deum esse non adverterat. « Quid hoc, ait, mihi proderat, quando et oberat, cum etiam Te, Deus meus, mirabiliter simplicem, atque incommutabilem, illis decem praedicamentis putans, quidquid esset omnino comprehensum, intelligere conarer? quasi et Tu subiectus esses magnitudini tuae, aut pulcritudini, ut illa essent in Te, quasi in subiecto, sicut in corpore, cum tua magnitudo, et tua pulcritudo Tu ipse sis? » *Conf.*, lib. IV, c. 16, n. 29.

[1]) In lib. I *Sent.*, Dist. VIII, p. 2, a. I, q. 4 *ad arg.*

[2]) I, q. XII, a. 4 c. Cf *Ontol.*, c. III, art. I, p. 105-106, vol. 2.

[3]) In lib. I *Sent.*, Dist. VIII, q. IV, a. 2 *sol.*

[4]) In lib. II *Sent.*, Dist. III, q. I, a. 6 *sol.*

tia, quae tamen intelligitur supra omnem substantiam creatam, quantum ad id, quod est perfectionis in substantia, ut non esse in alio [1] ». Id ipsum explicans Henricus Gandavensis advertit, cum categoria substantiae e rebus finitis in Deum transfertur, duo in ea mutari, quae aliquam imperfectionem habent, et tertium manere, quod perfectionem denotat. Ea, quae mutantur, sunt, primo, quod Substantia Divina, secus ac substantia creata, *esse* ab alio non accipit; secundo, quod non est, uti substantia creata, subiectum accidentium. Illud vero manet, quod *esse* in alio non habet, seu quod in se subsistit [2]. Quinimmo, substantia, si ex ea parte consideretur, quatenus *non esse in alio*, sive actum subsistendi denotat, potius Deo, quam rebus ab Eo creatis convenit; seu, ut idem Henricus ait, *verissime Deo convenit, quanto verius in se subsistit, quam alia* [3]. Quare Scholastici post Dionysium Areopagitam [4], et Boëtium, ut hunc perfectum, quo Deus substantia est, modum designarent, Ipsum non tam substantiam, quam *supra omnem substantiam* dicendum esse sanxerunt. « Non convenit, verba sunt Boetii, definitio substantiae Deo, qui non habet quidditatem suam praeter suum esse. Vnde Deus non est in genere substantiae, sed est supra omnem substantiam [5] ».

173. Ex eo, quod demonstravimus, compositionem ex differentia, et genere a Deo amovendam esse, illud tamquam corollarium infertur, quod Auctor libri *De Cognitione verae vitae* [6] iam docuit, quod nempe Deus *nulla propria definitione determinari potest* [7]. Etenim, uti s. Thomas argumentatur: « Omnis definitio ex genere, et diffe-

---

[1]) In lib. I *Sent.*, ibid. ad 2.

[2]) *Op. cit.*, a. XXXII, q. V, n. 19. Cum haec ita se habeant, liquet ss. Patres, et Scholasticos pugnantia secum haud composuisse eo quod Deum esse substantiam modo asseruerunt, modo negarunt. Etenim, cum ipsi substantiam, prout denotat *esse*, quod essentiae subest, et quod subiectum accidentium est, considerarunt, Deum non posse dici substantiam docuerunt. At cum consideraverunt substantiam, prout ***subsistentiam in se*** denotat, non modo Deum esse substantiam, sed etiam quidquid in Deo est, nonnisi substantiam esse statuerunt. « Hoc est, inquit s. Augustinus, Deo esse, quod subsistere » (*De Trin.*, lib. VII, c. 4, n. 9). Et alibi: « In Dei substantia, non est aliquid, quod non sit substantia, quasi aliud sit ibi substantia, aliud, quod accidit substantiae, sed quidquid ibi intelligi potest, substantia est » ; *De Fide et Symb.*, c. 9, n. 20.

[3]) *Loc. cit.* Et s. Bonaventura : « Nomen substantiae . . . potest dici a . . per se stando, non per aliud ; si sic, proprie est in Divinis, et magis proprie, quam in creaturis »; In lib. I *Sent.*, Dist. XXIII, a. 1, q. 2 *resol.*

[4]) *De Div. Nom.*, c. 1 *passim.*

[5]) *De Trin.*, lib. I, *Opp.*, p. 1024, Basileae 1570.

[6]) *Qq. dispp.*, *De Pot.*, q. VII, a. 3 ad 4; cf *ibid.*, q. VIII, a. 2 ad 1.

[7]) Cap. VII.

rentia constat . . . ; ostensum est autem quod Divina Essentia non concluditur sub aliquo genere . . . Vnde non potest esse Eius aliqua diffinitio[1] ».

ARTICVLVS SECVNDVS

De Dei immutabilitate

174. Nomen mutationis, aiente s. Thoma[2], « ostendit esse aliquid aliter se habens nunc, quam prius », vel scilicet quoad aliquam naturae perfectionem, vel quoad aliquod voluntatis consilium. Iam inter *communes notiones*, ut Sallustius inquit, *Deum esse immutabilem* recensetur[3], et inter vulgaris philosophiae decreta hoc esse Aristoteles asserit, nimirum, *Divinum omne, ac primum, summumque necessario esse immutabile*[4] », siquidem ex summa Dei simplicitate, et perfectione Ipsum *numquam a semetipso alterum effici*[5], seu mutationem cuiuscumque generis ab Eo amovendam esse adeo pronum est intelligere, ut, aiente s. Augustino, « aliquid substantiae, atque naturae (*Divinae*) commutationem, vel conversionem aliquo modo pati posse si quis opinetur, mirae dementiae, impietatisque damnandus sit[6] ». Hinc, quemadmodum s. Thomas advertit, « quidam antiquorum, quasi ab ipsa veritate coacti, primum Principium immobile esse posuerunt[7] »; atque, teste Afro Doctore, non pauci veteres sententiam creationis mundi ab aeterno in animum suum induxerunt, « ne si aliquando primum Dei opera coepta dicuntur, priorem suam sine initio vacationem, eamque inertem, ac desidiosam, et ideo sibi displicentem damnasse quodammodo, atque ob hoc mutasse credatur[8] ».

175. At vero, quoniam recentiores Pantheistae Deum, quem sibi fingunt, internis mutationibus continuo seipsum perficere obganniunt; neque haeretici, maxime inter Socinianos, defuerunt, qui mutationem quoad Divinae Voluntatis decreta admiserint, nonnulla praestat argumenta proferre, quibus quantum *necesse sit* Deum *immutabilem et informabilem credi*[9] evincitur.

176. Atque in primis, Deus est primum Ens, ac proinde est i-

---

[1]) *Comp. Theol.*, c. 26.—[2]) *Contr. Gent.*, lib. II, c. 17.
[3]) *De Diis, et Mundo,* c. 1. — [4]) *De Caelo,* lib. I, c. 9.
[5]) Orig., *In lib. Regnorum*, Hom. un., c. I, p. 222; *Opp.* t. I, Parisiis 1604.
[6]) *De mor. Eccl. Cath.*, lib. I, c. 10, n. 17.
[7]) I, q. IX, a. 1 c.—[8]) *De Civ. Dei,* lib. XII, c. 17.
[9]) Tert., *Adv. Prax.*, c. 27; *Opp.* t. I, p. 438, Parisiis 1658.

psum *Esse* absque alicuius potentiae permixtione; e contrario, ipsa mutationis notio aliquam praesefert *potentialitatem*, seu, *omne, quod mutatur, est aliquo modo in potentia*; nam cum mutari sit aliter se habere, ac antea, solum mutari potest id, quod aliquid potest habere, quod antea non habuit, aut non habet, quod antea habebat [1]. Ergo *impossibile est Deum aliquo modo mutari* [2].

177. Ad idem valet argumentatio, quam Auctor libri *de Trinitate*, qui Novatianus inscribitur, ex eo, quod Deus est ipsum *esse*, ac proinde sibi hoc vindicat nomen, *Ego sum qui sum*, confecit. « Et ideo dicit, *Ego sum qui sum.* Quod enim est, ideo hoc habet nomen, quoniam eamdem semper sui obtinet qualitatem; immutatio enim tollit illud nomen quod est [3] ». Hinc etiam illud s. Augustini perspicitur, nempe eidem nomini, « *Qui est*, subesse manentis in se, atque incommutabiliter sese habentis naturae significationem »; idque « verissime dici Esse, quod aliter nunc se habere, quam habebat antea, non potest [4] ».

178. Praeterea, subiectum, quod mutatur, diversas formas suscipiendi capax est, atque, ut s. Thomas inquit, « quantum ad aliquid manet, et quantum ad aliquid transit; sicut quod movetur de albedine in nigredinem, manet secundum substantiam »; ac proinde quamdam compositionem, saltem ex substantia, et accidente in se admittit. Atqui Deus, utpote simplicissimus, quamcumque respuit compositionem. Ergo [5]. Audiatur s. Bernardus: « Deus hanc sibi vindicat miram, singularemque suae Essentiae simplicitatem, ut non aliud, et aliud, non alibi quoque, et alibi, sed ne modo quidem, et modo inveniatur in Ea; nempe in semet manens, quod habet, est; et quod est, semper et uno modo est: in Ea et multa in unum, et diversa in unum rediguntur, ut nec numerositate rerum sumat pluralitatem, nec alterationem de varietate sentiat [6] ».

---

[1]) « Omne quodcumque transfiguratur, inquit Tertullianus, in aliud, desinit esse, quod fuerat, et incipit esse, quod non erat »; *Loc. cit.* Et s. Cyrillus Alex.: « Quid enim aliud istud est, quaeso, a potentia ad actum migrare, quam mutatio, et crassa veluti quaedam vicissitudo? Quod enim putatur aliquid esse naturali potentia, necdum tamen istud actu suscepit, eatenus stat in potentia, cum nondum acceperit motionem ad actum; sed in principio suo et primario illo adhuc moretur. Quod si forte motionem ad actum susceperit, in aliud quiddam transibit, quam quod erat in principio »; *De Sancta Trin.*, Dial. II, *Opp.* t.V, p.458, Lutetiae 1638.

[2]) I, q. IX, a. 1 c.—[3]) *De Trin.*, c. IV.

[4]) *De Mor. Man.*, c. 1, n. 1. Cf *De Civ. Dei*, lib. VIII, c. 11, ubi etiam addit « vehementer hoc tenuisse Platonem, et diligentissime commendasse ».

[5]) *Loc. cit.*

[6]) *In Cant.*, *Serm.* LXXX, *Opp.* t. I, p. 351, Venetiis 1596. Haec immutabi-

179. Denique, ut s. Thomas pergit, illud, quod mutatur, « motu suo aliquid acquirit, et pertingit ad illud, ad quod prius non pertingebat; Deus autem, cum sit infinitus, comprehendens in se omnem plenitudinem perfectionis totius esse, non potest aliquid acquirere, nec se extendere in aliquid, ad quod prius non pertingebat. Vnde nullo modo sibi competit motus [1] ».

180. Idem argumentum haec pauca s. Irenaei verba complectuntur: « Deus quidem perfectus in omnibus, Ipse sibi aequalis, et similis [2] »; tum illa s. Augustini: « Semper manet, mutari nescit, nulla ex parte corrumpitur, nec proficit, quia perfectum est [3] »; id, quod a s. Nysseno ita probatum fuit: Deus « ipsum quod est, vita est in Ipso operans, quae neque maior, neque minor accessione, vel substractione fit. Nam quod in maius fit incrementum, in infinito locum non habet. Quod autem secundum naturam impatibile est, motionis, quae fit secundum decrementum, non est capax [4] ».

181. Quod autem ad Divinae Voluntatis decreta speciatim attinet, eorum immutabilitatem, per quam, ut Origenes inquit, « aliena est Divina Natura ab omni passionis, et permutationis affectu [5] », ex infinita Dei intelligentia idem s. Irenaeus arguit iis verbis: « Deus, cum sit totus mens, totus ratio, semper idem, et similiter existit [6] ». Et sane, mutatur decretum voluntatis, qualenus cognoscitur eius mutandi ratio, quae antea ignorabatur, quod intellectus ab initio non omnia diligenter perpendit, nec omnia singillatim novit. Atqui Divino Intellectui omnes rerum connexiones in qualibet temporis circumstantia possibiles innotescunt. Ergo. Idipsum eo confirmatur quod, ut loquitur Maximus Tyrius, quicumque mutat sententiam, « si in melius a deteriore transfert animum, malum antea consilium coeperat. Sin ab optimo in peius descivit, male utique a priore de-

---

titatis cum simplicitate connexionem significavit etiam s. Augustinus iis verbis: « Est itaque bonum solum simplex; et ob hoc solum incommutabile, quod est Deus. Ab hoc bono creata sunt omnia bona, sed non simplicia, et ob hoc mutabilia »; *De Civ. Dei*, lib. XI, c. 10.

[1]) *Ibid.*

[2]) *Adv. haeres.*, lib. IV, c. XI, n. 2; *Opp.* t. I, p. 240, Venetiis 1734. Cf s. Hilarius, In *Ps. II*, n. 18; *Opp.* p. 35, Parisiis 1693.

[3]) *In Ep. Ioan. c. III*, tract. IV, n. 5.

[4]) *Adv. Eunom.*, *Orat.* XII, pars altera, *Opp.*, t. II, p. 740, Parisiis 1638. Eadem fere ratione argumentatus est Plato in lib. II *De Republ.*, p. 381 C. Vid. Henr. Schürmann, *De Deo Platonis*, c. III, p. 29, 30, Monasterii Guestphalorum 1845.

[5]) Hom. XXIII, *in Num.*; *Opp.* t. I, p. 163, ed. cit.

[6]) Lib. II, c. XXXVIII, n. 4.

scivit. Improbitas autem in Deum non cadit[1] ». Itaque, ut s. Cyrilli verba usurpemus, « Deus velut fixus in suis bonis ac stabilitus, ab uno in aliud migrationem non patitur. Estque substantialis illa stabilitas, non voluntatis et rationis[2] ».

182. Obiic. 1° Deus irasci, et poenitere dicitur. Atqui haec maximum mutationis argumentum sunt. Ergo.

183. Resp., *dist. mai.*, *extrinsece*, et *quoad effectum*, *conc. mai.*, *intrinsece*, et *quod affectum*, *neg. mai.*; sub eadem *dist. neg.* et *conc. min.*; *neg. cons.* Sane iram, furorem, taedium, aliasque id generis passiones, sive animi perturbationes a Deo, aeque ac corruptionem, et mortem, alienissimas esse Arnobius ostendit, siquidem « ubi est ullus. . . affectus; ibi necesse est esse passionem; ubi passio sita est, perturbationem consentaneum est consequi; ubi perturbatio est, ibi dolor, et aegritudo est; ubi dolor, et aegritudo est, imminutioni, et corruptioni iam locus est; quae duo si vexant, adest vicinus interitus, mors omnia finiens, et cunctis adimens sentientibus vitam[3] ». Quod speciatim attinet ad iram, ipsa, docente Aquinate, « longe a Deo est secundum rationem suae speciei, non solum quia effectus tristitiae est, sed etiam quia est appetitus vindictae, propter tristitiam ex iniuria illata conceptam[4] ». Quocirca ira non quidem secundum affectum considerata, sed tantum penes effectum Deo attribuitur, ita nempe ut nomine irae, quemadmodum s. Augustinus inquit, *iudicium, quo irrogatur poena peccato*[5], significetur, vel « ex humanis motibus translato vocabulo, vindicta eius, quae non nisi iusta est[6] ». Ad quam rem opportuna sunt etiam illa

---

[1]) Diss. XXX.—[2]) *Op. cit. Dial.* I, t. V, p. 394, ed. cit.

[3]) *Dispp. Adv. Gent.*, lib. I, p. 11, ed. cit. Hinc s. Augustinus ita Deum alloquitur: « Amas, nec aestuas, zelas, et securus es, poenitet te, et non doles, irasceris, et tranquillus es, opera mutas, nec mutas consilium »; *Conf.*, lib. I, c. 4, n. 4.

[4]) *Contr. Gent.*, lib. I, c. 89. Hanc *irae* notionem tradidit Aristoteles in lib. II *Reth.*, ubi iram definivit: « Appetitio ultionis cum dolore ex illata iniuria ». Tertullianus iram, aliosque huiusmodi affectus Deo tribuisse arguitur. At iis locis, ex quibus haec eius sententia colligitur, vocabulorum abusu excepto, non aliud sibi voluisse videtur, quam Marcionitas, qui Deum nullam rerum humanarum curam gerere fingebant, refellere. Cf De Margerie, *Opusc. phil. de Tert.*, c. 4, p. 66.

[5]) *De Civ. Dei*, lib. XV, c. 25.

[6]) *Enchir.*, c. 33, n. 10. Cf *Qq. LXXXIII*, q. 52. Eodem fere modo loquitur s. Hilarius: «Poena patientis, ira esse creditur decernentis. Atque ita irascitur Deus, cum per poenae dolorem iram decreti in se sentiant esse puniti: quae non per demutationem naturae in iram ex placabilitate commota est, sed ex constitutione

s. Ambrosii verba: « Neque enim Deus cogitat sicut homines, ut aliqua Ei nova succedat sententia; neque irascitur quasi mutabilis; sed ideo haec leguntur, ut exprimatur peccatorum nostrorum acerbitas, quae Divinam meruerit offensam: tamquam eousque increverit culpa, ut etiam Deus, qui naturaliter non movetur aut ira, aut odio, aut passione ulla, provocatus videatur ad iracundiam[1] ».

184. Eadem ratione poenitentiam, quae Deo attribuitur, explicandam esse iam s. Augustinus monet, qui Simplicio inquirenti, qualiter sit locus poenitentiae in Deo, respondet neque praescientiam proprie dici de Deo, quasi Ipsi sit aliquid futurum, quod praenoscat; neque in Eo omnia utcumque praesciente esse posse poenitentiam. « Quapropter, inquit, cum legimus etiam Dominum dicentem, *Poenitet me*, consideremus, quid id esse soleat. In hominibus opus poenitendi est, cum procul dubio reperitur voluntas mutandi. Sed in homine cum dolore animi est; reprehendit enim in se quod temere fecit. Auferamus ergo ista, quae de humana infirmitate, atque ignorantia veniunt; et remaneat solum velle, ut non ita sit aliquid quemadmodum erat. Sic potest aliquantulum intimari menti nostrae, qua regula intelligatur, quod poenitet Deum. Cum enim poenitere dicitur, vult non esse aliquid, sicut fecerat, ut esset. Sed tamen et cum ita esset, ita debebat; et cum ita esse iam non sinitur, iam non debet ita esse, perpetuo quodam et tranquillo aequitatis iudicio, quo Deus cuncta mutabilia incommutabili voluntate disponit[2] ».

185. Obiic. 2° Deus alternis vicibus diversa, imo opposita vult. Ergo mutabilis est.

186. Resp., *dist. ant.*, ita ut successio illa, et varietas spectet effectus Divinae Voluntatis, *conc. ant.*, ipsum actum Voluntatis Dei, *neg. ant.*; *neg. cons.* Sane, etsi ea, quae Deus decernit, sibi succedant, et interdum cum mutua oppositione eveniant, tamen Voluntas Divina, quippe quae aeternitate, et unico actu voluntatis illa decernit, immobilis permanet. « Idem ipse manens, inquit Origenes, mutabilia pro eorum natura administrat, et ratio postulat illa administrari[3] ». Et sane, uti scite ad hanc rem monet s. Thomas, aliud est mutare voluntatem, et aliud est velle aliquarum rerum mutationem. Potest enim aliquis, eadem voluntate immobiliter per-

---

poenae ira sit puniendis. Hanc autem poenae constitutionem iram nuncupari, atque esse, Ioannes in Evangelio ostendit, dicens: Natio viperarum, quis vobis monstravit fugere a futura ira »? In *Psalm.* II, *Opp.* t. II, n. 17, p. 35, ed. cit.

[1]) *De Noe et Arca*, c. 4, *Opp.*, t. I, p. 134, Romae 1580.

[2]) Lib. II, q. 2. Cf s. Thom., I, q. XIX, a. 7 ad 1.

[3]) *Contr. Cels.*, lib. VI, n. 62, *Opp.* t. I, p. 680, Parisiis 1733.

manente, velle quod nunc fiat hoc, et postea fiat contrarium [1] ». Idipsum s. Ephremus hac comparatione declaraverat: « Novi hominem, eumdem medicum, et fabrum, ferrarium, et aedium structorem, oeconomum, et agricolam, inspectorem, et doctorem, argentarium, et figulum, coquum, et mercatorem, multasque alias artes callentem. Verum in nulla earum artium cum versaretur, naturam amittebat. Quomodo igitur non multo magis Deus immutabilis erit, quamvis multa faciat, et diversa velit? [2] »

187. Ad hanc etiam rem s. Augustinus explicans, quomodo Deus immotus in se manens, hominem prout iustus, vel peccator est, diligit, aut odio habet, exemplo utitur Solis, qui unus, et idem pro varia dispositione subiecti, in quod agit, ceram liquefacit, et lutum indurat, oculos sanos vegetat, et lippos excruciat. « Quid est, inquit, perversus eris cum perverso? Perversum te putabit perversus. Non quod ullo modo pervertatur Deus: Absit: Quod est, est. Sed quemadmodum Sol oculos puros, sanos, vegetos, fortes habenti tranquillus apparet; in oculos autem lippos quasi tela aspera iaculatur; intuentem illum vegetat, hunc excruciat, non mutatus, sed mutatum; sic cum coeperis esse perversus, et tibi Deus perversus videbitur; tu mutatus es, non Ille. Erit ergo tibi poena, quod bonis gaudium [3] ».

188. Obiectionibus, quae ex creatione mundi in tempore ducuntur, necnon ex denominationibus Creatoris, Domini, Regis, quibus inde appellatur, occurrimus in *Cosmologia* [4]. Illud autem, quod ibi ex s. Augustino exscripsimus, relationes nempe, quas Deus ob creationem mundi cum rebus habet, esse quidem reales in creaturis, sed in Deo dumtaxat *logicas*, seu *rationis*, praestat hoc loco dilucidius explicare.

189. Sane, relatio realis in utroque extremo illud sibi vult, quod causa relationis sit utrinque eiusdem rationis; e. g., inter duo, quae tamquam duplum, et dimidium secum invicem referuntur, relatio in ambobus est realis, quia causa, ob quam unum ad alterum, et vicissim referuntur, nempe quantitas, est in utroque extremo eiusdem rationis. Idem dicatur de relatione inter agens, et patiens, si-

---

[1]) I, q. XIX, a. 7 c.

[2]) *Serm. Adv. haeret.*, *Opp.* t. II, p. 262, Romae 1743.

[3]) *In Psalm. LXXII*, n. 7. Et in lib. V *De Trin.*, c. XVI, n. 17: « Cum iratus malis dicitur, et placidus bonis, illi mutantur, non Ipse: sicut lux infirmis oculis aspera, firmis lenis est, ipsorum scilicet mutatione, non sua ». Cf s. Iustin., *Quaest. et respon. ad Orthod.*, q. XXXVI, *Opp.* p. 415, Lutetiae Parisiorum 1615.

[4]) Cap. VII, art. 3, p. 477 sqq., vol. II.

quidem causa, ob quam sibi invicem referuntur, est perfectio utriusque, omne enim agens creatum per suam actionem perficitur, seu in actu constituitur, et patiens vi actionis ab agente procedentis aliquam in se perfectionem suscipit. E contrario, si nulla in uno extremorum causa extat, ob quam ad aliud refertur, proindeque causa relationis est diversae rationis, relatio non est utrinque realis. E. g., « nummus est extra genus illius actionis, per quam fit pretium, quae est conventio inter aliquos homines facta. Homo etiam est extra genus artificialium actionum, per quas sibi imago constituitur. Et ideo nec homo habet relationem realem ad suam imaginem, nec nummus ad pretium, sed e contrario[1] ». Atqui relationum inter Deum, et creaturas causa est omnino diversae rationis, immo in creaturis est causa, cur ad Deum referantur, in Deo autem nulla est causa, cur ad creaturas referatur; siquidem substantia Dei, cum sit ipsum *esse* per se subsistens, est prorsus absoluta ab omni reali respectu ad quodcumque aliud extra se[2]; atque « Deus non agit per actionem mediam, quae intelligatur a Deo procedens, et in creaturam terminata, sed sua actio est sua substantia, et quicquid in ea est, est omnino extra genus esse creati, per quod creatura refertur ad Deum; nec iterum aliquod bonum accrescit Creatori ex creaturae productione[3] ». Ergo, « cum creaturae ordinentur ad Deum, et non e converso, manifestum est, quod creaturae realiter referuntur ad ipsum Deum, sed in Deo non est aliqua realis relatio Eius ad creaturam, sed secundum rationem tantum, in quantum creaturae referuntur ad Ipsum[4] »; nempe « in quantum intellectus noster accipit Deum, ut terminum relationum creaturarum ad Ipsum[5] ».

---

[1]) *Qq. dispp.*, *De Pot.*, q. VII, a. 10 c. Quare de his relatis est « dicendum, quod, licet, posito uno relativorum, ponatur aliud, non tamen oportet quod eodem modo ponatur utrumque, sed sufficit quod unum ponatur secundum rem, et aliud secundum rationem »; *ibid.*, ad 12.

[2]) « Idem esse, inquit Iustinus, habitum non admittit »; *Op. cit.*, q. CXIII, p. 467, ed. cit.—[3]) *Ibid.*, c.

[4]) I, q. XIII, a. 7 c. Eamdem sententiam propugnans Suarez ita concludit: « Divina ergo Natura, potentia, et reliqua attributa tam sunt absoluta in se, tamque abstracta, et independentia ab omni ordine creaturarum, ut sive creaturae existant, sive non, nec secundum rem, nec secundum veram formalitatem realem referant Deum ad creaturas. Vnde nec vere possunt concipi, ut sic denominantes, vel referentes Deum, sed omnis denominatio, quae ut respectiva concipitur in Deo ad creaturam, est tantum secundum rationem, et modum concipiendi nostrum »; *Met. dispp.*, disp. 47, sect. 15, § 25.

[5]) *Qq. dispp.*, *ibid.*, a. 11 c. Hoc ipsum s. Bonaventura docuit: « Quoniam, ait, intellectus noster cum intelligit aliquid referri ad aliquid, intelligit etiam comparari illud ad illud, ideo intelligit Deum per modum respectus, et relationis, cui respectui in Deo nihil respondet, nisi Divina Essentia; ex parte tamen

190. Praestat rursus audire sanctum Doctorem hoc alio perspicuo modo ratiocinantem: « Huiusmodi relationes, quae sunt ad suos effectus, realiter in Deo esse non possunt. Non enim in Eo esse possunt, sicut accidentia in subiecto, cum in Ipso nullum sit accidens. . Nec etiam possunt esse ipsa Dei substantia; cum enim relativa sint quae secundum esse ad aliud quodammodo se habent . . . , oporteret quod Dei substantia hoc ipsum quod est, ad aliud diceretur. Quod autem hoc ipsum quod est, ad aliud dicitur, quodammodo ab ipso dependet, cum nec esse, nec intelligi sine eo possit. Oportet igitur quod Dei substantia ab alio extrinseco esset dependens; et sic non esset per se ipsum necesse, ut ostensum est. Non sunt igitur huiusmodi relationes secundum rem in Deo[1] ». Hanc ob rationem illae relationes de Deo, uti cum s. Augustino diximus[2], *incipiunt dici secundum accidens eius, ad quod dici aliquid Deus incipit relative*[3].

191. Illud autem dignum est, quod hic adnotetur, intellectum non aliquid vanum, commentitiumque sibi fingere, cum relationes

---

creaturae bene aliquid respondet. . . Ergo . . . huiusmodi nomina dicta de Deo non important relationem in Deo secundum rem, sed solum secundum modum intelligendi »; In lib. I *Sent.*, Dist. XXX, art. 1, q. 3 *resol.* Subdit etiam: « Ad illud, quod obiicitur, quod est ibi respectus causae, et effectus, dicendum quod respectus effectus ibi est vere respectus, et vere relatio, sed respectus causae non est respectus, nec relatio in Deo secundum rem, sed secundum modum intelligendi, secundum rem vero substantia, vel essentia »; *Ibid. ad arg.*

[1]) *Contr. Gent.*, lib. II, c. 12.—[2]) *Cosmol.*, loc. cit., p. 479, n. 1.

[3]) Piaculum foret verba praeterire, quibus idem Aquinas laudatum s. Augustini locum explicuit: « Dicendum quod huiusmodi relationes, cum de Deo dici incipiant propter mutationem in creatura factam, patet quod causa, quare de Deo dicantur, est ex parte creaturae, et per accidens de Deo dicuntur. Non quidem accidens, quod in Deo sit, ut Augustinus dicit, sed secundum aliquid extra Ipsum existens, quod ad Ipsum accidentaliter comparatur. Non enim esse Dei a creatura dependet, sicut nec esse aedificatoris a domo. Vnde sicut accidit aedificatori quod domus sit, ita Deo, quod creatura. Omne enim dicimus per accidens se habere ad aliquid, sine quo illud esse potest »; *Qq. dispp.*, *De Pot.*, q. VII, a. 8 ad 6. Idipsum s. Bonaventura declarat hunc in modum: . . . « Tertio modo dici secundum accidens, est per oppositionem ad necessarium, ut illud dicatur accidere, quod necessario non inest; et hoc modo huiusmodi nomina dicuntur de Deo secundum accidens, quia non dicuntur de Ipso necessario; sed dicuntur de Ipso per se, quia per comparationem ad creaturam. Comparatio autem ad creaturam per se est, quia Deus est sua actio; sed tamen quia Deus agit per voluntatem, quae non semper, nec de necessitate coniuncta est actui; ideo non necessario; et quantum ad hoc cadit ibi ratio dicendi secundum accidens. Vnde hic modus dicendi per accidens opponitur per se in creaturis ratione eius, quod ad dici per se sequitur necessarium in creaturis. In Deo autem non; quoniam Ipse seipso facit, et voluntarie facit; et ideo in Deo non habet oppositionem ad per se »; *ibid.*, a. 1, q. 2 *resol.*

Domini, Creatoris, aliasque id genus in Deo ponit. Nam, quamvis illae relationes non significent aliquid reale in Deo, per quod Ipse ad res a se creatas refertur, tamen indubium est intellectum tum aliqua, uti s. Thomas advertit, in Deo intelligere, quorum gratia illas relationes in Deo ponit, tum esse, uti s. Bonaventura monuit, aliquod reale in rebus creatis, cui relationes in Deo respondent.« Invenit (*intellectus*), Aquinas ait, in ipso (*Deo*) virtutem, et essentiam, et operationem, qua creatura producitur in Ipsum relationem habens, et ideo essentiae illi, vel operationi habitudinem attribuit, et, secundum quod intelligit, nomina relativa imponit. Vnde patet responsio ad primum; quia intellectus noster neque cassus, neque vanus est, quia habet aliquid respondens in re, quamvis non secundum modum, quo est in ratione [1] ». Et s. Bonaventura: « Quod obiicitur, inquit, quod vanus est intellectus, dicendum quod falsum est, quia intellectus fundatur super aliquid, scilicet super relationem creaturae, cui respondet relatio secundum dici in Deo [2] ».

192. Itaque si relationes, quas Deus habet cum creaturis, non sunt reales in Deo [3], illud explicatum redditur, « nomina importantia relationem ad creaturam praedicari de Deo ex tempore, non propter aliquam mutationem Ipsius, sed propter creaturae mutationem, sicut columna fit dextera animali, nulla mutatione circa ipsam existente, sed animali translato [4] ». Hinc s. Augustinus, proposita obiectione adversus immutabilitatem Divinam petita ex temporaneis denominationibus Creatoris, et Domini, sic difficultatem hoc exemplo solvit: « Nummus cum dicitur pretium, relative dicitur, nec tamen mutatus est, cum esse coepit pretium, neque cum dicitur pignus, et si qua sunt similia. Si ergo nummus potest nulla sui mutatione toties dici relative, ut neque cum incipit dici, neque cum desinit, aliquid in eius natura, vel forma, qua nummus est, mutationis fiat; quanto facilius de illa incommutabili Dei substantia debemus accipere, ut ita relative dicatur aliquid ad creaturam, ut quamvis temporaliter incipiat dici, non tamen ipsi substantiae Dei accidisse aliquid intelligatur, sed illi creaturae, ad quam dicitur? [5] » Similitu-

---

[1]) In lib. I *Sent.*, Dist. XXX, q. I, a. 3 *sol.* Cf *Contr. Gent.*, lib. II, c. 13.

[2]) In lib. I *Sent.*, Dist. XXX, a. 1, q. 3 *ad arg.*

[3]) Adnotandum autem est non deesse inter Philosophos, et Theologos, qui relationes Dei ex tempore esse aliquid reale in ipso Deo tuentur, simulque hanc sententiam cum immutabilitate Divina componunt. Cf prae caeteris, Raynaud, *Theol. nat.*, Dist. VII, q. 1, art. 5, n. 70 sqq., *Opp.*, t. V, p. 379, Lugduni 1665, et Card. D'Aguirre, *Op. cit.*, Disp. XXXIV, sect. I-V, p. 623 sqq., ed. cit.

[4]) I, q. XIII, a 7 c.—[5]) *De Trin.*, lib. V, c. 16, n. 17.

dini ab Augustino allatae aliam adiungit Ioannes Cypassiriotus: «Sicut si una facies maneat, cuius forma nulla parte, et nullo modo varietur, et ponamus multas circum facies ex fulgore illius emicare. . . ; ad hunc modum recte quis dicat non distribui, aut partiri, aut multiplicari Deum; sed nos potius ab Eo, tamquam similitudines, et imagines exemplarium Eius, distinctos, et variatos esse [1]».

ARTICVLVS TERTIVS

De Aeternitate Dei

193. Deum esse aeternum, « cunctorum, teste Boetio, ratione degentium commune iudicium est [2] ». Quin immo iam longe antea Plato hanc communem Veterum traditionem fuisse asseruit [3], eamque Aristoteles veram esse demonstravit [4]. Vnde Tertullianus irridet idololatras illos, qui *vetustos, novosque* Deos sibi fingebant [5].

194. Iam aeternitatis notio, quidquid Moshemius dicat [6], aptioribus explicari nequit verbis, quam pervulgata illa Boetii definitione: *Interminabilis vitae tota simul, et perfecta possessio* [7]. Dicitur *possessio*, ad designandam eius stabilitatem; illud enim possidere dicimur, quod firmiter, et quiete habemus, et a quo nullatenus dimoveri possumus [8]. Subditur *tota simul*, ut aeternitas a quavis duratione creata distinguatur, cuius nulla tota simul est, sed successionem expostulat [9]. Additur *perfecta*, ad excludendum *nunc tem-*

---

[1]) *Dec.* 3, c. 10, *In Biblioth. Max. Patrum*, t. XXI, p. 397, ed. cit.

[2]) *De Consol.*, lib. V, pros. VI, *Opp.*, p. 949, ed. cit.

[3]) *Phaed.*, *Opp.* t. I, p. 106, ed. H. S.—[4]) *Metaph.*, lib. XIV, c. 7.

[5]) *Adv. Marc.*, lib. I, c. 8; *Opp.* t. I, p. 290, ed. cit. Cf s. Ioann. Chrysost., *Hom. I in c. I Ioann.*

[6]) *Adnot. ad Cudworth. Syst. int.*, c. V, sect. I, § 25, t. II, p. 783, Ienae 1733. Petrus Bayle (*Dict. hist. crit.*, art. *Zabarella*, t. IV, p. 2901, 2902) Boethii definitionem impugnat, non quidem ut certi statuat aliquid, sed ut more suo nihil a nobis sciri ostendat.

[7]) *Opp. cit.*, loc. cit. Eisdem verbis utitur s. Anselmus: « Eius aeternitas, inquit, est interminabilis vita, simul perfecte tota existens »; *Monol.*, c. 24, *Opp.*, p. 13, 14, ed. cit.

[8]) « Aeternitas, inquit Tertullianus, amitti non potest, quia nisi amitti non possit, aeternitas non est »; *Adv. Herm.*, c. 12, *Opp.*, t. I, p. 142, ed. cit.

[9]) « Si aeternitas est, idem Doctor ait, demutari nullo modo potest »; *ibid.* Hinc s. Thomas: « Tempus habet prius, et posterius; aevum autem non habet in se prius, et posterius, sed ei coniungi possunt; aeternitas autem non habet prius, neque posterius, neque ea compatitur »; I, q. XI, a. 5 c. Cf *Ontol.*, c. VII, art. 1, p. 199.

poris, quod licet sit totum simul, et partibus careat, tamen non est aliquid perfectum, nec in eo res aliqua perfecte possidetur [1]. Dicitur vero aeternitas possessio *vitae*, potius quam *esse*, quia « vivere, ut ad hanc rem advertit s. Thomas, se extendit quodammodo ad operationem, non autem *esse*, protensio autem durationis videtur attendi secundum operationem magis, quam secundum *esse* [2] ». Denique dicitur aeternitatem esse possessionem vitae *interminabilis*, ut significetur illam omni prorsus limite carere, neque habere posse initium, aut finem [3].

195. Itaque « ex duobus notificatur aeternitas. Primo ex hoc quod id, quod est in aeternitate, est interminabile, idest principio et fine carens, ut terminus ad utrumque referatur. Secundo per hoc, quod ipsa aeternitas successione caret tota simul existens [4] ». Quocirca audiendus non est Lockius, qui aeternitatem ex infinita temporis multiplicatione repetit [5]; nam, praeterquam quod ex finito infinitum fieri posse pugnat, ratio vetat quemque ex multiplicatione temporis, cuius essentia in successione consistit, notionem aeternitatis, a qua quaevis successio omnino semovenda est, componere: « Tempus, opportune inquit s. Thomas, nihil aliud est, quam numerus prioris, et posterioris in motu; in eo autem, quod caret motu, et semper eodem modo se habet, non est accipere prius, et posterius. Sicut igitur ratio temporis consistit in numeratione prioris, et posterioris in motu, ita in apprehensione uniformitatis eius, quod est omnino extra motum, consistit ratio aeternitatis [6] ». Quod profe-

---

[1]) Hoc innuisse videtur s. Augustinus, cum quasi per antonomasiam attribuit aeternitati, quod in ea *stabilitas sit*; *Serm.* CXVII, *de verbis Evang. Ioann. I*, c. VII, n. 10.—[2]) I, q. X, a. 1 ad 2.

[3]) « Sempiternum, scripsit Origenes, vel aeternum proprie dicitur, quod neque initium, ut esset, habuit, neque cessare umquam potest esse, quod est »; *De princ.*, lib. I, c. 2, n. 11. Observante autem Richardo Victorino, « aliud videtur sonare aeternum, aliud autem sempiternum. Sempiternum namque esse videtur, quod caret initio, et fine. Aeternum, quod caret utroque, et omni mutabilitate, et quamvis forsitan neutrum sine altero invenitur, recte tamen inter nominum significationem distinguitur. Quid itaque aliud est aeternitas, quam diuturnitas sine initio, et fine, et carens omni mutabilitate » ? *De Trin.*, lib. II, c. 4, *Opp.*, p. 232, Venetiis 1692. Cf s. Aug., *Qq. octogintatres*, q. XIX.

[4]) I, *ibid.* — [5]) *Ess.* etc., liv. II, c. 14, § 27.

[6]) I, q. X, a. 1 c. Illa verba, *in apprehensione uniformitatis consistit ratio aeternitatis*, monente Caietano (*In h. l.*) non quidem de formali apprehensione, quae est in nostro intellectu, et praeter extrinsecam denominationem nihil rei apprehensae addit, intelligenda sunt, secus ad aeternitatis rationem quaedam nostra apprehensio pertineret; sed eorum sensus est, rationem formalem aeternitatis in ipsa ratione propria, et formali uniformitatis consistere, quae est conceptus

cto iam monuit s. Augustinus iis verbis: « Spatia temporis praeteritis, et futuris motibus constant; nihil autem praeteritum in aeterno, et nihil futurum est [1] ».

196. Hanc, quam definivimus, aeternitatem cum Divinitate coniunctam esse, sive, ut Tertullianus inquit, *Dei esse censum* [2], vix argumentatione probare attinet. Atque in primis, « nihil tam proprium est Dei, quam semper esse [3] »; seu in Dei existentia, ac vita nec initium, nec finis excogitari potest. «Deus,inquit idem Tertullianus,si est vetus, non erit; si est novus, non fuit. Novitas initium testificatur, vetustas finem comminatur. Deus autem tam alienus ab initio, et fine est, quam a tempore, arbitro et metatore initii, et finis [4] ». Et sane, Deus, cum ita natura sua necessario existat, ut non existere non possit,semper extitisse debuit; alioquin, si aliquando incoepisset esse, cum prius non existeret, tunc non essentia sua, et necessario, sed contingenter solum existeret, atque illud *esse*, quod habet, aut a nihilo, aut ab alio recepisset. Ita quoque perspicue apparet quod Deus ipse semper existere debebit; alioquin si aliquando desinere posset, non essentia sua, ac necessario, sed contingenter existeret, ac illud *esse*, quod habet, ab alio ipsi auferri posset, Eiusque duratio ab alio penderet; id quod ab Entis necessarii natura manifestissime abhorret.

197. Hunc in modum Hugo Victorinus argumentatur: « Quod a semetipso est, non esse non potest. Quidquid enim a semetipso est, huic idem est esse, et id, quod est, et constat, quia nulla res a semetipsa dividi, aut separari potest. Cui igitur idem est esse, et

---

obiectivus, cui conceptus noster formalis respondet (Cf Suarez, *Dispp. met.*, Disp. L, sect. IV, n. 12). Quod si quaeras, cur s. Thomas ad significandam hanc uniformitatis rationem *apprehensionis* nomine fuerit usus, cum facilius dicere potuisset propriam aeternitatis rationem in ipsa formali ratione uniformitatis consistere, respondet Caietanus ita locutum fuisse s. Thomam, quia nomine conceptionis propriam uniuscuiusque rei rationem significare solemus. Gonzalez autem aliam ex ipsis s. Thomae verbis colligit rationem; « nam, ait, quia in eis contrapponitur uniformitas *esse* immutabilis successioni motus secundum prius, et posterius, et successio motus, sive sit intrinseca, sive superaddita, ut habet rationem temporis, explicatur per numerum, qui in ea, licet sit secundum rem, ut accipitur pro numero numerato, tamen completur per nostrum intellectum, ideo oportuit etiam rationem uniformitatis explicare nomine apprehensionis, ut servaretur correspondentia »; *Comm. et Dispp.*, Disp. XX, sect. IV, p. 145, Neapoli 1658.

[1]) *De vera Relig.*, c. 49.— [2]) *Adv. Herm.*, c. 4, t. I, p. 138, ed. cit.

[3]) S. Ambros., *In Ps. XLIII*; *Opp.*, t. II, p. 169, ed. cit.

[4]) *Adv. Marc.*,loc.cit. Haec Tertulliani verba eo protulimus consilio,ut quanta insania Krausiani (cf Arhens, *Cours de psychol.*) Deum tempori obnoxium admittant, intelligatur.

id quod est, necessario semper est, quia a semetipso separari nihil potest. Si igitur quidquid a semetipso est, huic idem est esse, et id, quod est, qui aliunde esse non accepit, sequitur necessario, ut semper sit, utque aliunde auferri non possit, quod aliunde datum non sit [1] ».

198. Denique Dei aeternitas quamcumque successionem respuit. Nam ubi nulla est mutatio, ibi nulla est successio; in Deo autem nulla mutatio est. Hinc s. Thomas: « Ratio aeternitatis consequitur immutabilitatem, sicut ratio temporis consequitur motum. Vnde cum Deus sit maxime immutabilis, sibi maxime competit esse aeternum [2] ». Id ipsum ex omnimoda perfectione Dei evidentissime consequitur. Etenim ens, cuius duratio, ac vita successive evolvitur, per vitales actus, quos successive promit, successive ad se perficiendum tendit, siquidem vivens per vitales actus semetipsum perficit. Atqui Deus est ens absolute perfectum. Ergo ab Eius duratione, ac vita successio quaevis amovenda est.

199. Quas rationes s. Augustinus paucis hisce complectitur verbis: « Summum Bonum, quo superius non est, Deus est, ac per hoc incommutabile bonum est, et ideo vere aeternum, et vere immortale [3] ». Itaque Dei aeternitas, aiente eodem Afro Doctore, « ipsa Dei substantia est, quae nihil habet mutabile; ibi nihil est praeteritum, quod iam non sit; nihil est futurum, quasi nondum sit; sed non est ibi nisi est. Non est ibi *fuit* et *erit*, quia et quod fuit, iam non est, et quod erit, nondum est, sed quidquid ibi est, non est nisi est [4] ».

200. Cum haec ita se habeant, Aeternitas Dei, si ad temporis differentias relata consideretur, non nisi tamquam « *nunc, quod invariatum adest omnibus partibus temporis* intelligenda est [5] ». Quae quidem loquendi ratio imbecillitati nostrae est accommodata, siquidem de re agitur, quae mentis nostrae angustias longe excedit [6]; at vero tamquam inanium verborum crepitus, quemadmodum Clarkius

---

[1]) *Erud. Didascalicae*, lib. VII, c. 17; *Opp.*, t. III, p. 21, Venetiis 1588.

[2]) I, q. X, a. 2 c.—[3]) *De nat. boni contr. Manich.*, c. 1. Cf *ibid.*, c. 39.

[4]) *Enarr. in Ps. CI*, *Serm.* II, n. 10.

[5]) In lib. I *Sent.*, Dist. XXXVII, q. II, a. 1 ad 4. Opportuna etiam sunt haec s. Petri Damiani verba: « Omnipotenti itaque Deo non est heri, vel cras, sed hodie sempiternum, cui nihil defluit, nihil accedit, cui nihil est varium, nihil a se diversum. Illud hodie aeternitas est incommutabilis, indefectiva, inaccessibilis, cui videlicet nihil addi, nihil valet imminui »; *Epistolarum* lib. II, Epist. XVII; *Opp.* t. I, p. 123, Romae 1606. Cf s. Anselm., *Proslog.*, c. 22.

[6]) Huc illa s. Gregorii M. verba spectant: « Cum in tenebris positus internum lumen, sicuti est, nesciat, homo de Aeternitate disserere cupiens, coecus de luce

asseruit [1], habenda non est; hoc enim sibi vult, quod Aeternitas Dei, cum sit simplex, et indivisibilis, ac tota simul, omnibus temporis differentiis, praeterito, praesenti, et futuro, tota simul, atque eodem invariabili modo respondet, seu eminenter aequivalet [2], sitque semper in se eadem, ac pro nobis instans actuale [3], seu simpliciter *esse* [4].

201. Item pugnans, quemadmodum Moshemio videtur [5], haud est illud, quod Scholastici etiam docent, *quidquid in quacumque parte temporis est, coexistere aeterno, quasi praesens eidem* [6]. Etenim, ut opportunis D. Thomae comparationibus utamur, sicut distantia, quam puncta, et lineae in circumferentia habent, minime impedit, quin centrum omnibus illis adsit [7]; et sicut plures successive transeuntes, etsi sibi invicem non sint simul praesentes, sed unus post alterum pergat, tamen minime impediunt, quin illi, qui ab excelso quodam loco eos intuetur, simul praesentes sint [8]; ita nec successio, aut distantia in rerum creatarum duratione, quae diversis existunt temporibus, quin omnes simul aeternitati praesentes sint, impedire potest. Quapropter, ut idem Aquinas advertit, res, quae in diverso eveniunt tempore, cum aeternitate *coexistere* dicuntur, *non tamen quod quadam parte temporis agitur, semper fuit existens* [9], aeque ac, etsi lineae in eodem centro unitae sint, non tamen unitae inter se sunt in circumferentia. Et sane, ea quae successive praetereunt, in *nunc* aeternitatis sunt *actu*, non quidem pro omni, sed pro sua duratione. E. g., simul in aeternitate Adamus, et Antichristus praesentes sunt, quia aeternitas indivisibilis tempori Adami, et Antichristi actu *coexistit*; Adamus quidem, prout aeter-

---

loquitur »; *Moral.*, lib. XXVII, c. XL, n. 67; *Opp.* t. I, p. 885, Parisiis 1705. Hinc s. Augustinus: « Quis tenebit cor hominis, et figet illud, ut paululum stet, et paululum rapiat splendorem semper stantis Aeternitatis, et comparet cum temporibus numquam stantibus, et videat esse incomparabilem; et videat longum tempus, nisi ex multis praetereuntibus motibus, qui simul extendi non possunt, longum non fieri; non autem quidquam praeterire in aeterno, sed totum esse praesens? » *Conf.*, lib. XI, c. 11, n. 13.

[1]) *Traités de l' existence* etc., t. I, c. VII, p. 108, 109, ed. cit.

[2]) « Aeternitas tota simul existens ambit totum tempus. . . Vnde omnia, quae sunt in tempore, sunt Deo praesentia »; I, q. XIV, a. 13 c.

[3]) « Aeternitas sua praesentialiter totum temporis decursum attingit, et ultra transcendit »; *Comp. Theol.*, c. 133.

[4]) « In Deo non cadit praeteritum, et futurum; sed quidquid est in Eo, est totum in praesenti aeternitate »; *Qq. dispp.*, *De Pot.*, q. I, art. 5 ad 2.

[5]) *Op. cit.*, *ibid.*, p. 783.—[6]) *Contr. Gent.*, lib. I, c. 66.

[7]) *Contr. Gent.*, *ibid.*

[8]) *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. II, a. 12 c., et I, q. XIV, a. 13 ad 3.

[9]) *Contr. Gent.*, *ibid.*

nitas tangit tempus, quo erat Adamus, Antichristus vero, prout eadem aeternitas tangit tempus, quo Antichristus erit. Quocirca aeternitas quidem tota, sed non *totaliter*, seu, uti aiunt, *secundum totam virtualem suam latitudinem*, rebus, quae successive praetereunt, coexistit.

202. Ceterum, eaedem, quas Scholastici adhibent, loquendi rationes apud PP. usitatae occurrunt. Prae ceteris s. Gregorium, et s. Damianum proferimus: « In Deo, ait ille, nec praeterita, nec futura reperiri queunt, sed cuncta mutabilia immutabiliter durant, et quae simul in seipsis existere non possunt, Illi simul omnia assistunt, nihilque in Illo praeterit, quod transit, quia in Aeternitate Eius modo quodam incomprehensibili cuncta volumina saeculorum transeuntia manent, currentia stant [1] ». Iste autem: « Omnia, quae apud nos elabendo discurrunt, aut per temporum vicissitudines se variant, apud illum *hodie* stant, et immobiliter perseverant. In illo scilicet *Hodie* dies ille adhuc immobilis est, in quo mundus iste sumsit originem; in illo iam et ille nihilominus est, quo iudicandus est per aeterni iudicii aequitatem [2] ».

203. Illud autem, quod in controversiam adducitur, an ea, quae in tempore evenient, tantum intelligibiliter, an etiam physice, et realiter sint ab aeterno Deo praesentia, infra expendemus. Sed, antequam hunc de aeternitate Dei articulum claudamus, de nonnullis, quae circa eius notionem quaestionibus apud Scholasticos occurrunt, aliquid delibare nostri operis ratio iubet.

204. In primis, fere omnes Scholastici [3] cum s. Thoma [4] aeternitatem proprio sensu durationem esse docent, quoniam duratio, secundum sui rationem, permanentiam in *esse*, ac proinde aliquam perfectionem significat. E contrario, nonnulli cum Aureolo [5], quia duratione quamdam successionem *prioris* et *posterioris* denotari opinantur, ipsam aeternitati repugnare consequenter tenent. Ast

---

[1]) *Moral.*, lib. XX, c. 32, n. 63, t. I, p. 667, ed. cit.

[2]) *Loc. cit.* Addantur haec pauca s. Anselmi: « Quemadmodum praesens tempus continet omnem locum, et quae in quolibet loco sunt; ita aeterno praesenti simul clauditur omne tempus, et quae sunt in quolibet tempore. . . Habet enim aeternitas suum simul, in quo sunt omnia, quae simul sunt loco, vel tempore, et quae sunt diversis in locis, vel temporibus »; *De concord. praesc. Dei cum lib. arb.*, c. 5, p. 125, ed. cit. Vid. s. Hilar., *In Matth.*, c. XXXI, n. 2.

[3]) Cf *Ontol.*, c. VII, art. I, p. 198, vol. II.

[4]) « Sciendum quod tria praedicta nomina (*aeternitas*, *tempus*, *et aevum*) significant durationem quamdam »; In lib. I *Sent.*, Dist. XIX, q. II, a. 2 *sol.* Cf I, q. X, a. I ad 2.

falso; siquidem successio, quin ad durationem constituendam concurrat, ipsam potius imperfectam reddit. Etenim aliquid durare dicitur, quamdiu in *esse* permanet, adeo ut si amittat *esse*, durationem simul amittat; quocirca eo perfectius aliquid durat, quo minus ab *esse* deficit [1]. Atqui successio, cum in iis intelligenda sit, quae eodem modo non perseverant, neque sunt actu, sed de potentia in actum transeunt, aliquam *essendi* defectionem expostulat. Ergo successio est quaedam durationis imperfectio, tantum abest, ut illam constituat [2]. Etsi autem aeternitas sit duratio, tamen potius nomen *possessionis*, quam *durationis* in eius definitione adhibetur, nam « duratio dicit quamdam distensionem ex ratione nominis; et quia in Divino *Esse* non debet intelligi aliqua talis distensio, ideo Boetius non posuit durationem, sed possessionem, metaphorice loquendo ad significandum quietem Divini *Esse*; illud enim dicimur possidere, quod quiete et plene habemus; et sic Deus possidere vitam suam dicitur,quia nulla inquietudine molestatur [3]».

205. Altera quaestio in eo vertitur, an aeternitas Dei *mensura Esse permanentis* [4] appellari possit. Circa quam quaestionem haec certa nobis videntur. 1° Aeternitas Divina tamquam realis mensura *Esse* Divini haberi non potest, tum quia Deus non est realiter mensuratus, tum quia realis mensura realem distinctionem inter mensuram, et mensuratum assumit, quae profecto inter Aeternitatem, et *Esse* Dei non existit: « Divina magnitudo nullo modo est mensurabilis, vel mensurata nec ab alio, nec a se. Primo quia mensuratio ponit terminationem, et Divina magnitudo non habet terminum intra, nec extra. . . Secundo quia commensuratio non est unius quantitatis ad se, sed duarum [5]». 2° At vero rationem mensurae ab aeternitate Divina, quemadmodum Vasquez [6], et Suaresius contendunt, omnino amovendam esse haud inde consequitur. Et sane, Divinae aeternitati ratio mensurae aliquo modo convenit; nam ex immutabili uniformitate Divini *Esse* manifestatur nobis infinita, tota simul, et invariabilis Eius duratio [7]. Atqui notio *unius*, ac pro-

---

[1]) In lib. I *Sent.*, Dist. XIX, q. II, a. 1 *sol.*

[2]) Vid. Gonet, *Clyp. thom.*, t. I, Disp. IV, art. VII, § 2, p. 109, Coloniae Agrippinae 1671, et ex recentibus Baldinotti, *Tent. met.*, c. X, p. 327, Patavii 1817.

[3]) In lib. I *Sent.*, Dist. VIII, q. II, a. 1 ad 6.

[4]) I, q. X, a. 4 c.

[5]) In lib. I *Sent.*, Dist. XIX, q. I, a. 1 ad 4.

[6]) *Disp.* XXXI, c. 5 et 6.

[7]) *Dispp. met.*, Disp. L, sect. IV.

inde uniformitatis *habet rationem mensurae* [1]. Ergo, ut Capreoli verba usurpemus,« non possumus apprehendere aeternitatem, nisi per aliqualem proportionem, et similitudinem ad mensuram [2] ». Ex quibus intelligitur rationem mensurae convenire aeternitati *secundum apprehensionem nostram* [3]; cum fundamento tamen in re, quia aeternitas est unitas, et « unum, aiente Aristotele, est mensura omnium, et ad unum reducitur omnis mensura [4].

206. Illud autem Suaresius contra Ferrariensem [5] recte advertit, quod *mensurae* relatio, quatenus ex nostri intellectus apprehensione pendet, in ratione formali aeternitatis includi non potest;« alias nisi nos Divinum Esse apprehenderemus, aut per nostram apprehensionem aliquid Ei attribueremus, in Deo non esset aeternitas, quod ridiculum est [6] ».

ARTICVLVS QVARTVS

De immensitate Dei

207. De immensitate Dei, qua « Ipse universa sinu perfectae magnitudinis et potestatis inclusit, intentus semper operi suo, et vadens per omnia, et movens cuncta, et vivificans universa,et conspiciens tota [7] », pauca dicamus.

208. Itaque immensitatis nomine illud significatur attributum, quo Deus virtutem habet omnibus possibilibus rebus, et locis substantialem suam praesentiam ita exhibendi, ut haec nullo umquam termino definiatur, sed omnia superexcedat [8]. Exinde consequitur ut Deus, *licet sit supra omnia per excellentiam suae naturae* [9], tamen in omnibus rebus, et locis creatis, nempe *ubique* adsit, et quidem non solum *per potentiam,in quantum omnia eius potestati subduntur*, *et per praesentiam*, *in quantum omnia nuda sunt*, *et aperta oculis Eius*,sed etiam, id quod proprie ad immensitatem pertinet,

---

[1]) In lib. I *Sent.*, Dist. XIX, q. II, a. 1 *sol.*

[2]) In I Dist. VI, q. un., art. 2.

[3]) « Aeternitas, inquit s. Thomas, non est aliud, quam ipse Deus; unde non dicitur Deus aeternus, quasi sit aliquo modo mensuratus, sed accipitur ibi ratio mensurae secundum apprehensionem nostram »; I, q. X, a. 2 ad 3.

[4]) *Met.*, lib. V, c. 6, et lib. X, c. 1.—[5]) In lib. I *Contr. Gent.*, c. 10.

[6]) *Loc. cit.*—[7]) Novat., *De Trin.*, c. II, ed. Migne, t. III, p. 889.

[8]) Haec immensitatis notio, advertente s. Athanasio, ex ipsa vocis vi significatur. « Ne quaeratis, ait, loci magnitudinem tantam, ut quae possit Dei magnitudinem capere. Non enim quod immensum est, in menso est »; *Lib. contra Sabellii gregales*, n. 10, *Opp.* t. II, p. 44, Parisiis 1698.

per essentiam [1], *quia substantia sua adest omnibus ut causa essendi* [2].

209. Iam, quoniam, uti alibi adnotavimus, nobis non licet spiritibus locum praefinire, nisi ab illorum operationibus [3], ad demonstrandum Deum *esse ubique et contineri nusquam* [4], s. Thomas argumentum ex Eius in omnibus immediata operatione iure ac merito hausit. Equidem Deus in omnibus operatur; Ipse enim est, qui omnibus dat *esse*, atque ita ut nihil durare possit, nisi Deus ipsum conservet, eademque vi, qua produxerat, ipsum perenniter tueatur. Ergo Deus est intime, ac substantialiter praesens omnibus rebus. Et sane, omne agens oportet ut coniungatur cum eo, in quod agit, vel per se, vel per suam virtutem; virtus autem Dei est ipsa substantia Dei, cum in Illo non sint accidentia. Ergo ipsa substantia Dei intime adest omnibus rebus: « Deus est unicuique intimus, sicut esse proprium rei est intimum ipsi rei, quae nec incipere, nec durare posset, nisi per operationem Dei, per quam suo operi coniungitur, ut in eo sit [5] ». Rursus: « Ex parte Dei non invenitur diversitas in re; sed ratione tantum, secundum quod distinguitur in Ipso Essentia, Virtus, et Operatio. Essentia autem Eius cum sit absoluta ab omni creatura, non est in creatura, nisi in quantum applicatur sibi per operationem; et secundum hoc, quod operatur in re, dicitur esse in re per praesentiam, secundum quod oportet operans operato aliquo modo praesens esse: et quia operatio non deserit Virtutem Divinam, a qua exit, ideo dicitur esse in re per potentiam: et quia Virtus est ipsa Essentia, ideo consequitur ut in re etiam per essentiam sit [6] ».

210. Quod si Deus *est in omnibus rebus* ex eo quod dat *eis esse*, *virtutem*, *et operationem*, ob eamdem rationem est *in omni loco*, quia *dat ei esse*, et *virtutem locativam* [7]. « Deo in loco esse convenit, et ubique, et non quidem, ut mensuratum loco, sed ut dans

---

[1]) « *Per incircumscriptam substantiam*, inquit s. Gregorius M., nusquam deest »; *Moral.*, lib. II, c. 12, n. 20, t. I, p. 47, ed. cit. Et s. Bernardus: « Ubique aequaliter totus est per suam simplicem substantiam »; *Hom.* III *Super missus est*; *Opp.* t. I, p. 12, ed. cit. Hinc Anastasius Patriarcha Antiochenus *impudentes*, *et blasphemos* (*Orat.* II *De Incircumscripto*, In *Biblioth. Max. Patrum*, t. IX, p. 229, ed. cit.), et Hugo Victorinus (tract. I *Sum. Sent.*, c. 4, *Opp.* t. III, p. 188, ed. cit.) *Veritatis calumniatores* eos appellant, qui Deum per ipsam suam substantiam rebus et locis omnibus adesse denegant.

[2]) I, q. VIII, a. 3 c. et ad 1.—[3]) *Anthrop.*, c. IV, art. 2, p. 146.

[4]) Clem. Alex., *Strom.*, lib. VII, n. 11, *Opp.* t. 2, p. 831, Oxonii 1715.

[5]) In lib. I *Sent.*, Dist. XXXVII, q. I, a. 1 *sol.*

[6]) *Ibid.*, a. 2 *sol.*—[7]) I, q. cit. a. 2 c.

loco naturam locandi, et continendi; sicut dicitur esse in homine, in quantum dat homini naturam humanitatis, et in qualibet re esse dicitur, in quantum dat rebus proprium esse, et naturam [1] ». Neque obiicias cum Saisset Deum sicut extra tempus, ita extra locum esse oportere [2], siquidem tempus successionem, locus autem permanentiam praesefert.

211. Hoc argumentum, quod a s. Anselmo [3] Aquinas mutuatus est, tamquam infirmum ad evincendam Dei existentiam in omnibus rebus, Scotus tenet, his praecipue rationis momentis adductus: 1° quia limites agentium naturalium impediunt, quominus actionem suam in distans exerant, id quod in Deum profecto non cadit; 2° quia sicut Sol in visceribus terrae per virtutem a se diffusam, quae eadem non est ac eius substantia, operatur; ita virtus, quae a Deo procedit in effectibus, potest esse aliqua virtus sibi extrinseca, atque a se distincta, et ideo ex illo principio, quod nempe Deus per virtutem suam cum effectibus coniungitur, Ipsum per suam substantiam rebus adesse haud necessario inferri potest [4].

212. At Doctor Subtilis hac in re hallucinatur. Etenim quod spectat ad primum, agens, non prout finitum est, sed prout est agens, oportet ut cum effectu vel per suam substantiam, vel per suam virtutem coniungatur; siquidem sicut forma, ut forma est, effectum suum producere, nempe materiam perficere non potest, nisi cum illa coniungatur; ita agens, prout agens est, non potest in aliquid agere, nisi per virtutem suam cum illo coniungatur, eique adsit. Adde his, quod, ut recte Suarez advertit, « agere in distans, esto in aliquo agente possit videri perfectio, non tamen potest esse perfectio simpliciter, sed supposita imperfectione; absolute tamen multo melius est esse omnino indistans a suo effectu, ut non solum ex virtute agendi, sed etiam ex modo et dispositione, seu propinquitate habeat summam perfectionem in agendo, summumque dominium in effectum. Vnde valde erravit Auctor libri *de Mundo* ad Alex., existimans ad perfectionem gubernatoris pertinere, ut in uno tantum loco existat, et efficacia sua etiam in distantia loca influat; hoc enim pertinet ad quamdam

[1]) In lib. I *Sent.*, *ibid.*, q. II, a. 1 *sol.*

[2]) *Manuel* etc., *Théod.*, § 2, p. 465, Paris 1846.

[3]) « Idem, ait, est *esse* Dei, et Potestas Eius. Sicut itaque Potestas Dei est semper, et ubique, ita quidquid est Deus. ubique et semper est »; *De Fide Trin.*, c. 4, *Opp.* p. 45, ed. cit. Plura ss. PP. loca, quibus idem exhibetur argumentum, congerunt Thomassin, *Theol. Dogm.*, lib. V, c. 4, n. 3 sqq., p. 255 sqq. Parisiis 1684, et Petav., *De Theolog. Dogm.*, t. I, *De Deo*, *Deique propriet.*, lib III, c. 8, p. 156 sqq., Venetiis 1745.

[4]) *In I Dist.* XXXVII, q. un.

perfectionem hominum, supposita eorum imperfectione; absolute tamen non est perfectio, multoque melius est per seipsum adesse omnibus suis effectibus, si id possit sine distractione, aut diminutione suae virtutis [1]». Vnde s. Bonaventura iam adnotavit, quod etsi agens creatum, ubi non est, operetur, tamen « non est simile in Deo. Nam si attendatur hoc in artifice creato, hoc venit ex defectu perfectionis; quia enim agens creatum limitatum est, et differt a sua virtute, potest operari per virtutem, ubi non est [2] ».

213. Quod ad alterum attinet, Deus non operatur in rebus per virtutem a se diffusam, adeoque sibi extrinsecam, atque a se distinctam; virtus enim, qua res creantur, atque conservantur, infinita sit oportet, atque ideo ipse Deus [3]. Audiatur Hugo Victorinus: « Si Dei virtus ubique est, cum alia non sit Dei virtus, quam Deus, constat, quod nusquam Deus deest ». Item: « Deus per semetipsum cuncta propria virtute facit; ubicumque praesens est opere, praesens etiam necesse est, ut sit Deitate [4] ».

214. Porro ex argumentatione, qua nullam rem creatam esse, in qua Dei substantia non existat, ostendimus, Eius immensitas quoque colligitur. Etenim, cum Deus ideo in rebus intime adest, quia illas creat, Eius vis in rebus existendi non minor sit oportet, quam vis res creandi; atqui, praeter res productas, Deus virtute pollet creandi quidquid est possibile; ergo Deus vim habet existendi non solum in rebus iam creatis, sed in quacumque re possibili, ac proinde est immensus.

215. Accedit quod si Divina vis in rebus existendi adstruatur in

---

1) *Op. cit.*, *Disp.* XXV, sect. VII, § 12. Dices etiam: Prius intelligitur aliquid esse in loco, quam ibi operari, nam sicut operari sequitur esse, ita operari in loco sequitur esse in loco. Ergo praesentia Dei in omnibus locis ex Eius operatione haud recte infertur. At contra, sicut in corporalibus, licet substantia sit prior *quantitate*, tamen substantia corporea non est prius in loco, quam sit in eo quantitas, quia non est in loco, nisi per quantitatem; ita similiter licet in entibus spiritualibus prius concipiatur esse absolute, quam operatio, non tamen esse in loco, quia in eo non sunt, nisi per operationem. Cf Gonzalez, *Commentar. et Disputat.*, Disp. XVI, p. 107, et 108, ed. cit.

2) In lib. I *Sent.*, Dist. XXXVII, p. I, a. 1, q. I *ad arg.* Huc etiam illud s. Thomae spectat: « Nullius agentis, quantumcumque virtuosi, actio procedit ad aliquid distans, nisi in quantum in illud per media agit. Hoc autem ad maximam virtutem Dei pertinet, quod immediate in omnibus agit; unde nihil distans est ab Eo; I, q. VIII, a. 1 ad 3.

3) Idipsum s. Thomas probat ex eo, quod, « cum Deus sit prima causa omnium, sua virtus est immediatissima omnibus » ; In lib. I *Sent.*, Dist. XXXVII, q. I, a. 1 ad 4.

4) *Erud. theol.*, lib. VII, c. 19, t. 3, p 21, ed. cit.

rebus tantum productis, nulla huius determinationis ratio sufficiens neque *ab extrinseco*, neque *ab intrinseco* assignari posset. Non quidem *ab extrinseco*, siquidem Divina substantia nullam prorsus sui causam habere potest; neque *ab intrinseco*, substantia enim, quae ex suae naturae necessitate existit, in *omnipraesentia* sua, aeque ac in perfectione, nullos ex se exigit limites, quinimmo nullam a se *omnipraesentiae* amplitudinem excludit. Quocirca, etsi universa creatarum rerum compages certis quibusdam finibus circumscripta sit, ideoque Deus finitae solum rerum compagi *actu* praesens sit; Divina tamen Immensitas, aliorum Attributorum instar, infinita est; nam omnibus rebus possibilibus praesentiam suam exhibendi virtutem habet. « Illud, monet s. Bonaventura, cogitandum est, quod Divinum Esse sicut non potest cogitari habere terminum in duratione, sic non potest cogitari, nec debet habere terminum in existentia, et praesentialitate. Et sicut non potest cogitari habere intercisionem in duratione, sic nec in praesentialitate [1] ».

216. Quo autem hoc Dei attributum recte intelligatur, haec prae oculis habenda sunt.

1° Improbe immensitate Dei pro suo systemate utuntur Pantheistae, nam Essentia Divina, ut iam s. Thomas, post s. Augustinum [2], monuit, *est intra rem, quasi operans, et agens esse uniuscuiusque rei*, non vero *quasi pars veniens in constitutionem eius* [3]. Et alibi: «Deus dicitur esse in omnibus per essentiam, non quidem rerum, quasi sit de essentia earum, sed per essentiam suam, quia substantia sua adest omnibus, ut causa essendi [4] ».

2° Immensitatem Dei cum Eius simplicitate conciliari non posse falso Baylius putavit [5]. Etenim « Deus omnem locum replet, non sicut corpus; corpus enim dicitur replere locum, in quantum non compatitur secum aliud corpus: sed per hoc, quod Deus est in aliquo loco, non excluditur, quin alia sint ibi, imo per hoc replet omnia loca, quod dat esse omnibus locatis, quae replent omnia loca [6] ». Egregie ad rem s. Augustinus inquit: « Sic est Deus, per cuncta diffusus . . . non tamen per spatia locorum quasi mole diffusus, ita

---

[1]) In lib. I *Sent.*, Dist. XXXVII, p. II, a. 1, q. 3 *ad arg.*

[2]) « Incommutabili excellentique potentia (est Deus) et interior omni re, quia in Ipso sunt omnia, et exterior omni re, quia Ipse est super omnia »; *De Gen. ad litt.*, lib. VIII, c. 26, n. 48.

[3]) In lib. I *Sent.*, ibid., q. I, a. 1 ad 1.

[4]) I, q. cit., a. 3 ad 1. Vid. etiam *Contr. Gent.*, lib. I, c. 26.

[5]) *Rép. aux quést. d' un Prov.*, part. 2e, *Opp.*, t. III, c. 15.

[6]) I, *ibid.*, a. 2 c. Cf Origen. *Cont. Cels.*, lib. VI, n. 71, vol. I, p. 686, ed. cit.

ut in dimidio mundi corpore sit dimidius, et in alio dimidio dimidius, atque ita per totum totus; sed in solo coelo totus, et in sola terra totus, et in coelo, et in terra totus, et in nullo contentus loco, sed in seipso ubique totus [1] ».

3° Exinde plane colligitur utrumque modum, quo res creatae sunt in loco, nempe *circumscriptive*, vel *definitive* [2], Deo prorsus repugnare. « Ipse enim, ut scribit s. Cyrillus Hierosolymitanus, in omnibus est existens (*locis*), et a nullo circumscriptus [3] ». Et sane, *circumscriptive* est loco corpus, quia, ut cum s. Bonaventura diximus [4], « ita est in illo, quod totum in toto, et pars in parte secundum commensurationem »; e contrario, « Deus, ut pergit Afer Doctor, ideo esse dicitur. . .totus, quia non parti rerum partem suam praesentem praebet, et alteri parti alteram partem, aequales aequalibus, minori vero minorem, maiorique maiorem, sed non solum universitati creaturae, verum etiam cuilibet parti eius totus pariter ad est [5] ». Quapropter, secus ac corpora, *nullo continetur loco* [6]. Neque *definitive*, seu non ibi est, et hic non est, sed « si Deus est, ubique praesens est [7] »; quin immo, uti iam demonstravimus, ita est, aiente s. Leone M., *totus ubique* praesens, ut *omnia totus excedat* [8]. Et sane, quemadmodum s. Bonaventura argumentatur, « quia a nullo dependet, nec dependere potest, a nullo diffinitur, nec potest diffiniri [9] ». Vnde Deus « dicendus est totus in quolibet loco, non tamen totaliter [10] ». Ex quibus intelligitur etiam quomodo Deus *omnia intra*

---

[1]) *Epist. ad Dardanum* CLXXXVII, c. IV, n. 14. Vnde superius dixerat: « In eo ipso quod Deus dicitur ubique diffusus, carnali resistendum est cogitationi, et mens a corporis sensibus avocanda, ne quasi spatiosa magnitudine opinemur Deum per cuncta diffundi, sicut humus, aut humor, aut aer, aut lux ista diffunditur..., sed ita potius, sicuti est magna sapientia ». Brevius s. Hilarius: « Deus et ubique semper est, et totus semper et ubique est »; *Tract. in Ps.* CXLIV, n. 21, p. 568, ed. cit.

[2]) Cf *Ontol.*, c. VI, art. 1, p. 183, 184, vol. II. Quoniam Deus neque *circumscriptive*, neque *definitive* est in loco, hanc loquendi rationem, *Deum esse in loco*, haud proprie adhiberi s. Ioannes Damascenus adnotavit, siquidem ipsa Deum loco circumscribi, aut definiri innuere videtur. « Et quidem Deus, ut qui materiae expers sit, et incircumscriptus, in loco non est. Ipse enim sui ipsius locus est, omnia implens, ac super omnia existens, omniaque Ipse complectens. Attamen in loco esse dicitur, Deique appellatur locus, ubi Eius virtus, et operatio manifesta sunt »; *De Fide orth.*, lib. I, c. 13, p. 149, ed. cit. Cf s. Thom., In lib. I *Sent.*, Dist. cit., q. II, a. 1 *sol.*

[3]) *Catech.* VI, n. VIII, *Opp.* p. 92, Parisiis 1720.

[4]) *Ontol.*, p. 183, n. 8. — [5]) *Epist. cit.*, c. V, n. 17.

[6]) *Epist.* CXXXVII, c. II, n. 4. — [7]) *Enarr. in Ps. LXXIV*, n. 9.

[8]) Serm. XXIII, *In Nativ. Dom.* III, c. 1; *Opp.* t. I, p. 199, ed. Migne t. LIV.

[9]) In lib. I *Sent.*, Dist. XXXVII, p. 2, art. 1, q. 2 *ad arg.*

[10]) *Ibid.*, q. I *ad arg.*

seipsum habere, et *omnia continere* dicendus sit. « Incircumscriptus, s. Gregorius M. inquit, Dei Spiritus omnia intra semetipsum habet; quae tamen et implendo circumdat, et circumdando implet; et sustinendo transcendit, et transcendendo sustinet [1] ». Sanctus Damascenus autem vocat Divinitatem « omnia implentem, a nulla re comprehensam, imo vero ipsam universa complectentem, et continentem, ac praehabentem, substantias omnes sine pollutione penetrantem, ultra res omnes, et essentias longe provectiorem [2] ».

4° Deus non est quidem ubique ab aeterno, nam in quocumque est aliquid, illud oportet esse, quia in nihilo nihil omnino est. Sed neque locus, neque aliqua res ab aeterno fuerunt; ergo neque Deo ab aeterno convenit ubique, vel in rebus esse [3]. At vero ab aeterno immensus est, quamvis effectum nullum extra se produxisset, nullique proinde rei extrinsecae praesens esset, quia nimirum ab aeterno res producere, ipsisque adesse poterat. Neque ex eo, quod Deus *incipit, vel desinit esse in re*, aliquam mutationem Deo advenire argui potest; nam hoc, aiente Seraphico Doctore, « solum est secundum rei mutationem, non secundum mutationem Eius, ut puta si, aere illuminato, intelligatur creari crystallus, radius incipit esse in eo, et, crystallo amoto, desinit esse, nulla facta mutatione in radio [4] ». Quod s. Cyrillus significavit iis verbis: « Manet illa (*Divina substantia*) in se pura, et naturalis cum altero connexionis expers, permeat tamen omnia admirando quodam atque ineffabili modo [5] »; necnon s. Augustinus, ubi ait: « Novit venire non recedens ubi erat; novit habire non deserens quo venerat [6] ».

---

[1]) *Moral.*, lib. XVI, c. 31, n. 38, t. I, p. 315, ed. cit.

[2]) *De Fide orth.*, lib. IV, c. 8, p. 132, ed. cit.

[3]) In lib. I *Sent.*, Dist. XXXVII, q. II, art. 3 *sol.* Addit etiam hanc aliam rationem : « Cum dicitur, Deus est ubique, importatur quaedam relatio Dei ad creaturam, fundata super aliquam operationem, per quam Deus in rebus dicitur : omnis autem relatio, quae fundatur super aliquam operationem in creaturas procedentem, non dicitur de Deo, nisi ex tempore; sicut Dominus, et Creator, et huiusmodi; quia huiusmodi relationes actuales sunt, et exigunt actu esse utrumque extremorum; sicut ergo non dicitur operari in rebus ab aeterno, ita nec esse in rebus, quia hoc operationem Ipsius designat »; *ibid.*

[4]) *Ibid.*, art. 1, q. 2 *resol.* Item, quemadmodum subdit ipse sanctus Doctor, « cum res movetur, Deum non dimittit, nec ad Deum accedit, nec Deus cum re venit; quia sic est in re, ut sit extra rem idem, ideo nec res Eum dimittit, nec novum invenit. Et hoc est intelligibile, si quis potest intelligere, quod Deus sit immensus, simplex, et infinitus. Quia enim est immensus, ita est intra, quod extra; quia simplex, secundum unum, et idem est intra, et extra; quia infinitus, ideo nec dimittitur, nec acquiritur aliud in re, nec ab Ipso itur ad Ipsum cum dimittitur, ut alibi, et alibi inveniatur »; *Ibid. ad arg.*

[5]) *Epist.* CXXXVII, c. 2, n. 4.

[6]) *Thesaur.*, Assert. VI, t. V, p. 44, ed. cit.

5° Deus extra mundum eodem modo est, quo fuit, antequam ipsum mundum crearet. « Antequam, ait s. Augustinus, Deus faceret coelum, et terram, ubi habitabat ? In se, et apud se habitabat [1] ». Et s. Bernardus: « Vbi erat (Deus) antequam mundus fieret , ibi est. Non est , quod quaeras ultra , ubi erat ; praeter Ipsum nihil erat ; ergo in seipso erat [2] ». Hoc idem ostendit Deum in spatiis , quae vocant *imaginaria*, actu non esse; huiusmodi enim spatia , ut cum s. Augustino diximus, nihil sunt [3]. Illae autem loquendi rationes, quibus Deus *ultra*, vel *extra* omnia esse dicitur, non quidem actualem Dei in illis spatiis existentiam significant , sed virtutem , qua Dei immensitas totum hoc universum excedit, ita ut in infinitis rebus, si eas condidisset, existeret [4]. « Est , inquit s. Augustinus, exterior omni re, quia Ipse est super omnia [5] ».

ARTICVLVS QVINTVS

De Scientia Dei

217. Ad illas Divinas perfectiones, intelligentiam scilicet, et voluntatem, ex quibus vita Dei maxime ostenditur [6] , sermonem nostrum convertimus. Atque in primis de Divina Intelligentia ita disserimus, ut dogmatum, quae in dubium venire non possunt, rationes exhibeamus; ea autem, quae in controversiam vocantur, leviter perstringamus, illud s. Augustini prae oculis habentes: « Ne forte hoc a me, fratres, expectetis, ut explicem vobis , quomodo cognoscat Deus. Hoc solum dico : non sic cognoscit ut homo , non sic co-

---

[1]) *In Ps. CXXII*, n. 4. Et alibi: « Vbique scilicet, quia nusquam est absens, in seipso autem, quia non continetur ab eis, quibus est praesens, tamquam sine eis esse non possit »; *Epist.* CLXXXVII, c. 6, n. 18. Consonant his illa Tertulliani verba: «Ante omnia Deus erat solus. Ipse sibi mundus,et locus, et omnia »; *Contr. Prax* ., c. 5, *Opp.* t. I, p. 423, ed. cit. ; necnon illa Minutii Felicis : « Qui ante mundum fuerit sibi ipse pro mundo »; *Octav.*, p. 141, ed. cit.

[2]) *De consid.*, lib. V, c. 6.

[3]) *Cosmol.*, c. VI, art. 2 , p. 193, vol. 2.

[4]) Illa , quae existentiae Dei in spatiis imaginariis favere videntur, Aquinatis verba, « Deus non solum est in illis, quae sunt, fuerunt, et erunt, sed etiam in illis, quae possunt imaginari esse » (*Quodlib.* II, art. 1), ab eodem sancto Doctore ita explicantur: « Deus dicitur esse extra coelum , non tamquam in loco, aut vacuo , sed quia non continetur , aut clauditur sub continentia rerum corporalium »; In lib. *De Coelo*, lect. XXI.

[5]) Vid. loc. cit. p. 122, n. 2.

[6]) Vid. s. Thom., *Contr. Gent.*, lib. I, c. 97.

gnoscit ut Angelus; et quomodo cognoscit, dicere non audeo, quoniam et scire non possum [1] ».

218. Admittendam esse in Deo intelligentiam [2], argumento, quod ex ipsius Dei immaterialitate s. Thomas sumit [3], plane evincitur: « Immaterialitas alicuius rei est ratio, quod sit cognoscitiva [4], et secundum modum immaterialitatis est modus cognitionis. Vnde in *II de Anim.* dicitur quod plantae non cognoscunt propter suam materialitatem; sensus autem cognoscitivus est, quia receptivus est specierum sine materia, et intellectus adhuc magis cognoscitivus, quia magis separatus est a materia, et immixtus, ut dicitur in *III de Anima.* Vnde cum Deus sit in summo immaterialitatis, ut ex superioribus patet, sequitur quod Ipse sit in summo cognitionis [5] ».

219. Idipsum confirmatur 1° ex eo, quod Deus est *naturae institutor*, atque ideo finem rebus naturalibus praestituit, quae illum sibi praestituere non possunt; *non autem posset naturae finem praestituere, nisi intelligeret* [6]. 2° Ex eo quod pulcherrimus mundi ordo

---

[1]) *Enarr. in Ps. XLIX*, n. 18.

[2]) Haec veritas, adnotante s. Thoma, « tantum apud homines invaluit, ut ab intelligendo nomen Dei imponerent; nam *Theos*, quod secundum Graecos Deum significat, dicitur a *theaste*, quod est considerare, vel videre »; *Contr. Gent.*, lib. I, c. 44.

[3]) Hinc vehementer falsus est Clarkius, qui (*Op. cit.*, t. I, c. IX, p. 125, 126, ed. cit.) intelligentiam Divinam *a priori* demonstrari non posse contendit.

[4]) Sapienter id sancit s. Thomas. Etenim si id, quod alterius formam habet sine materia, et secundum *esse repraesentativum* fit unum cum illo, est cognoscens, et si immaterialitas est ratio, ob quam aliquid formas aliorum sine materia habet, et fit unum cum eis secundum *esse repraesentativum* (Cf *Anthrop.*, c. VI, art. I, p. 193, 194), immaterialitatem esse rationem, ob quam aliquid est cognoscens, manifesto consequitur. Neque dicas voluntatem, omnesque eius actus, habitusque esse immateriales, quin cognoscentes sint. Nam, ut probe advertit Gonzalez, « eo modo, quo convenit alicui immaterialitas, convenit ei cognoscibilitas: sed immaterialitas aliter convenit formis substantialibus, et aliter accidentalibus, nam formis substantialibus competit per se; accidentalibus autem competit in ordine ad aliud, quatenus sunt instrumenta cognitionis, vel effectus, aut passiones eius; et ita voluntati, et habitibus in illa existentibus, sicut competit immaterialitas non tamquam supposito per se subsistenti, sed tamquam accidenti eius, ita etiam competit ei cognoscibilitas; pertinent enim suo modo ad ordinem intelligibilem, quatenus voluntas est passio consequens naturam intellectualem mediante intellectu, et ita dicitur appetitus intellectualis »; *Op. cit.*, Disp. XXXIV, sect. II, p. 345, ed. cit.

[5]) I, q. XIV, a. 1 c. Vid. etiam *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. II, a. 2 c.

[6]) *Contr. Gent.*, *ibid.* Et in lib. I *Sent.*, Dist. XXXV, q. I, a. I *sol.*, hoc argumentum fusius prosequitur, inquiens: « Omne agens habet aliquam intentionem, et desiderium finis. Omne autem desiderium finis praecedit aliqua cognitio

summam in Deo intelligentiam manifestat [1]. 3° Ex eo, quod « Deo nulla perfectio deest, quae in aliquo genere entium inveniatur. . . ; inter perfectiones autem rerum potissima est, quod aliquid sit intellectivum [2]». 4° « Ex eo, quod entia, quae *magis accedunt* ad Deum, nobilius cognitionem participant; sicut homines plus quam bruta, et Angeli magis hominibus; unde oportet quod in Deo nobilissima cognitio inveniatur [3] ».

220. Haec Divina intelligentia scientiae nomine recte appellatur, dummodo scientia nonnisi pro certa, atque infallibili cognitione accipiatur. Apposite Aquinas noster: «Homo secundum diversa cognita habet diversas cognitiones; nam secundum quod cognoscit principia, dicitur habere intelligentiam, scientiam vero secundum quod cognoscit conclusiones; sapientiam, secundum quod cognoscit causam altissimam; consilium, vel prudentiam, secundum quod cognoscit agibilia. Sed haec omnia Deus una, et simplici cognitione cognoscit. Vnde simplex Dei cognitio omnibus istis nominibus nominari potest; ita tamen quod ab unoquoque eorum, secundum quod in divinam praedicationem venit, secludatur quidquid imperfectionis est, et retineatur quidquid perfectionis est [4] ». Quare « scientia in Deo non est qualitas, vel habitus, sed substantia, et actus purus [5] »; siquidem nulla compositio in Deo esse potest, nihilque in Eo est, nisi simplicissima, et perfectissima substantia; neque est discursiva, cognitio enim discursiva quidam motus est, quo intellectus ex potentiali ad actualem conclusionis cognitionem progreditur, atque hanc non eodem actu, ac praemissas, sed novo actu, qui illi succedit cognoscit [6]. « Scientia quae in nobis invenitur, habet aliquid perfectionis, et aliquid imperfectionis. Ad perfectionem eius pertinet certitudo ipsius, quia quod scitur, certitudinaliter cognoscitur; sed ad imperfectio-

---

praestituens finem, et dirigens in finem ea quae sunt ad finem. Sed in quibusdam ista cognitio non est coniuncta tendenti in finem; unde oportet quod dirigatur per aliquod prius agens, sicut sagitta tendit in determinatum finem per determinationem sagittantis; et ita est in omnibus, quae agunt per necessitatem naturae, quia horum operatio est determinata per intellectum aliquem instituentem naturam. . . In aliquibus autem ista cognitio est coniuncta ipsi agenti, ut patet in animalibus. Vnde oportet quod primum non agat per necessitatem naturae, quia sic non esset primum, sed dirigeretur ab aliquo priori intelligente. Oportet igitur quod agat per intellectum, et voluntatem, et ita quod sit intelligens, et sciens ».

[1]) Vid. p. 41-42.—[2]) *Contr. Gent.*, ibid., n. 5.

[3]) In lib. I *Sent.*, Dist. XXXV, q. I, a. 1 *sol.*

[4]) I, q. XIV, a. 1 ad 2.

[5]) Ibid. loc. cit. ad 1. Hinc illud s. Augustini. « Nosse et esse: « Illi (in Deo) unum est »; *De Trin.*, lib. XV, c. 14, n. 23.

[6]) Cf vol. I, *Dynam.*, c. III, art. 9, p. 320-323.

nem pertinet discursus intellectus a principiis in conclusiones, quarum est scientia; hic enim discursus non contingit, nisi secundum quod intellectus cognoscens principia, cognoscit in potentia tantum conclusiones, si enim actu cognosceret, non esset ibi discursus, cum motus non sit, nisi exitus de potentia ad actum. Dicitur ergo in Deo scientia ratione certitudinis de rebus cognitis, non autem ratione discursus[1] ». Idipsum iam s. Augustinus adnotaverat. « Cum dempsero, inquit, ab humana scientia mutabilitatem, et transitus quosdam a cogitatione in cogitationem. . . Cum haec cuncta detraxero, et reliquero solum vivacitatem certae, atque inconcussae veritatis, una, atque aeterna contemplatione cuncta lustrantis, imo non reliquero, non enim hoc habet humana scientia, sed pro viribus cogitavero, insinuatur mihi utcumque scientia Dei[2] ».

221. Porro Deus seipsum intelligit. Hoc probatur 1° eo quod nulla ex perfectionibus, quae in creaturis existunt, Deo potest deesse. Et sane, quemadmodum s. Thomas argumentatur,« rerum omnium perfectiones in Deo maxime inveniuntur. Inter alias autem perfectiones in rebus creatis inventas maxima est intelligere Deum, cum natura intellectualis aliis praeemineat,cuius perfectio est intelligere; nobilissimum autem intelligibile Deus est. Deus igitur maxime seipsum intelligit[3] ». 2° Divina Essentia est maxime in se intelligibilis, atque, uti maxime intelligibilis, est intime praesens Divino Intellectui; immo *Divinus Intellectus*, *et Divina Essentia sunt unum*. Atqui « ex hoc aliquid intelligitur in actu, quod intellectus in actu,et intellectum in actu unum sunt[4] ». Ergo.

222. Illud etiam minime dubium est, Deum ita se intelligere, ut seipsum *comprehendat*; quod significat Deum ita seipsum *perfecte cognoscere,sicut cognoscibilis est*[5].Equidem intelligibilitas Dei tanta

---

[1]) *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. II, a. 1 ad 4.

[2]) *De diversis quaestionibus ad Simplicianum*, lib. II, q. 2, n. 3. Et alibi: « Cum decedant, et succedant tempora, non decedit aliquid, vel succedit Scientiae Dei »; *De Trin.*, lib. VI, c. 10, n. 11.

[3]) *Contr. Gent.*, lib. I, c. 47, n. 6.

[4]) Ibid., n. 3. Idipsum explicans (*ibid.*, ad 1), inquit: « Dicendum quod comprehendere, si proprie accipiatur, significat aliquid habens, et includens alterum. Et sic oportet quod omne comprehensum sit finitum, sicut omne inclusum. Non sic autem comprehendi dicitur Deus a seipso, ut intellectus suus sit aliud, quam Ipse, et capiat Ipsum, et includat. Sed huiusmodi locutiones per negationem sunt exponendae. Sicut enim Deus dicitur esse in seipso, quia a nullo exteriori continetur, ita dicitur comprehendi a seipso, quia nihil est sui, quod lateat Ipsum ». Cf quae scripsimus p. 66.

[5]) I, q. XIV, a. 3 c.

est, quanta est Eius actualitas, *unumquodque enim est cognoscibile secundum modum sui actus;* rursus Dei vis cognitrix tanta est, quanta actualitas Eius est, quia per hoc, quod *Deus actu est, et ab omni materia, et potentia separatus, cognoscitivus est.* Ergo intelligit, quanta est Eius intelligibilitas, ac proinde Deus tantum seipsum cognoscit, quantum cognoscibilis est [1].

223. Iam Divina sui ipsius cognitio praecipuum Intellectus Divini obiectum est, ita ut Deus seipsum primo, ac per se intelligat, ac proinde, quemadmodum alibi innuimus, cognitionem sui ex aliis rebus non acquirat. Ad quod evincendum satis haec duo argumenta sint: 1° Illud per se, et primo ab intellectu cognoscitur, quod per se, et primo per speciem, quae forma, et principium intellectionis est, ipsi repraesentatur. Atqui species, qua Deus intelligit, est sola Divina Essentia, siquidem species est principium intellectionis; nihil autem a Divina Essentia distinctum potest esse principium intellectionis. Ergo [2].

2° Primarium obiectum divinae mentis praestantissimum sit oportet; Deus autem est obiectum omnium praestantissimum; ergo nonnisi divina Essentia primarium obiectum divinae mentis esse potest. « Intellectum est perfectio intelligentis . . . Si igitur aliquid aliud a Deo sit primo intellectum ab Ipso, erit aliquid aliud perfectio Ipsius, et Eo nobilius; quod est impossibile [3] «.

224. Haec etiam demonstrant cognitionem, quam Deus sui ipsius habet, *non fieri, quemadmodum in nobis, per quemdam discursum, secundum quem est exitus, et reditus in animam nostram, dum cognoscit se ipsam* [4]. Quod adnotatum volumus adversus doctrinam illam Transcendentalium, qua Absolutum conscientiam sui, eo quod in seipsum redit, adquirere sanciunt. Etenim, uti ex iam dictis perspicitur, Deus est *maxime cognoscitivus, et maxime cognoscibilis*, eo quod est *in fine separationis a materia, cum ab omni potentialitate sit immunis*; « unde Eius natura secundum hoc, quod habet esse realiter, secundum hoc competit ei ratio cognoscibilitatis. Et quia secundum hoc etiam Deus est, secundum quod natura sua est sibi; secundum hoc etiam cognoscit, secundum quod natura sua est maxime cognoscitiva; unde Avicenna dicit, quod Ipse intellector, et apprehensor sui est, eo quod sua quidditas spoliata, scilicet a materia, est res, quae est Ipsemet [5] ».

---

[1]) De hac re vid. quae diximus p. 66, n. 6.
[2]) Cf s. Thom., *Contr. Gent.*, lib. I, c. 48.
[3]) *Ibid.*—[4]) *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. II, a. 2 ad 2.
[5]) Ibid. c.

225. Insuper Deus, cum seipsum cognoscat, omnia alia cognoscit, tum quae actu sunt, tum quae actu non sunt, sed erunt, vel fuerunt, vel nec sunt, nec erunt, nec fuerunt, sed tantum esse possunt. Equidem Deus, cum perfecte seipsum cognoscat, virtutem suam perfecte cognoscit; ac proinde cognoscit ea omnia, ad quae *sua virtus se extendit*, nam *virtus alicuius rei perfecte cognosci non potest, nisi cognoscantur ea, ad quae virtus se extendit* [1]. Atqui Virtus Divina ad omnia, quae sunt, vel esse possunt, se extendit. Ergo Deus omnia cognoscit, tum quae in aliqua differentia temporis existentiam habent, vel habuerunt, aut habitura sunt; tum quae sunt mere possibilia [2].

226. Circa ea, quae actu non sunt, advertendum est ipsa, etsi *simpliciter* non sint, tamen aliquo modo esse; nam « ea, quae non sunt actu, sunt in potentia vel ipsius Dei, vel creaturae, sive in potentia activa, sive in passiva, sive in potentia opinandi, vel imaginandi, vel quocumque modo significandi [3] ». Atqui quidquid aliquo modo est, a Deo cognoscitur, quia, « cum Deus sit ipsum esse, in tantum unumquodque est, in quantum participat de Dei similitudine [4] ». Ergo « et ea, quae sunt in potentia, etiamsi non sunt in actu, cognoscuntur a Deo [5] ». Itaque « quaecumque possunt per creaturam fieri, vel cogitari, vel dici, et etiam quaecumque Ipse facere potest; omnia cognoscit Deus, etiamsi actu non sint [7] ».

227. Ex his consequitur 1° Deum cognoscere etiam futura contingentia, et libera; cum enim « Deus sciat omnia, non solum quae actu non sunt, sed etiam quae sunt in potentia sua, vel creaturae; horum autem quaedam sunt contingentia nobis futura, sequitur quod Deus contingentia futura cognoscat [7] ». Accedit quod ab aeterno est verum futura contingentia, et libera in tempore esse futura; ergo illud dicatur oportet aut Deum ab aeterno latuisse aliquam veritatem, id, quod absurdissimum est; aut omnia futura contingentia et libera cognovisse. 2° Cognoscere etiam futura conditiona-

---

[1]) I, q. XIV, a. 9 c.—[2]) I, loc. cit.—[3]) *Ibid.*

[4]) *Ibid.*, art. cit. ad 2.—[5]) *Loc. cit.*

[6]) Quoad animi cogitationes, « divina natura etiam taciti quae intra nos volvamus, agnoscit » (Orig., *De Princ.*, lib. IV, n. 37, *Opp.* t. I, p. 195, Parisiis 1733). Etenim « sicut Deus cognoscendo suum *esse* cognoscit *esse* cuiuslibet rei, ita cognoscendo suum intelligere, et velle, cognoscit omnem cogitationem, et voluntatem »; *Contr. Gent.*, lib. I, c. 68. « Perspicit Ille, aiebat s. Cyprianus, abdita, et secreta atque occulta considerat. . . . Videt Ille corda, et pectora singulorum, et iudicaturus est non tantum de factis, sed et de verbis et de cogitationibus nostris : omnium mentes voluntatesque conceptas in ipsis adhuc clausi pectoris latebris intuetur »; *De lapsis*, *Opp.* p. 134, Oxonii 1682.

[7]) I, q. XIV, a. 13 c.

ta, nempe quae numquam fient, sed quae fierent, si a causis liberis impleretur conditio, quam non implebunt. Etenim huiusmodi futura non minus vera sunt, quam quae absolute futura sunt; imo futurum contingens est secundum rationem prius verum conditionate, quam absolute. E. g., si verum est quod Petrus, positus in talibus circumstantiis, peccet, certe, antequam in his positus esset, verum erat, quod, si in iis poneretur, peccaret [1]. 3° Deum cognoscere infinita. Etenim « Deus suam virtutem perfecte cognoscit. Virtus autem non potest cognosci perfecte, nisi cognoscantur omnia, quae potest; cum secundum ea quantitas virtutis attendatur. Sua autem virtus, cum sit infinita, ad infinita se extendit. Est igitur Deus infinitorum cognitor [2] ».

228. Circa modum, quo Deus haec omnia cognoscit, in dubium vocari non potest, quin Deus unico, et simplicissimo intuitu omnia ab aeterno, et eodem semper, ac invariabili modo cognoscat; siquidem, cum scientia Dei sit Eius Essentia [3], et haec sit simplicissima, ac in se omnino immutabilis, sequitur ut et de scientia Eius idem omnino dicendum sit. Audiatur s. Petrus Damianus: « Sic omnia tempora, praeterita videlicet, praesentia et futura intra suae provisionis arcana complectitur, ut nec novum aliquod sibi penitus accedat, nec aliquid ab Eo per cursus momenta recedat. Sed nec diversis obtutibus diversa considerat, ut cum intendit praeteritis, vacet a praesentibus, vel futuris, vel rursus cum praesentia, sive praeterita considerat, oculos a futuris avertat; sed uno dumtaxat, ac simplice praesentissimae Maiestatis intuitu simul omnia comprehendit [4] ». Accedat illud s. Bonaventurae: « Quoniam divina cognitio . . . est idem quod Deus, et Deus eadem essentia, et eodem modo se habens, ideo una cognitione, et eodem modo cognoscit Deus se, et alia a se, quia per seipsum nullo modo variatum, nec diversificatum [5] ».

---

[1]) Cf s. Aug., Lib. *De corrept., et gratia*, c. 8, n. 19, ubi ex verbis *Sap.*: *Raptus est ne malitia mutaret intellectum eius*, colligit praedestinatos singulari Dei beneficio ex hac vita morte immatura subtrahi, quos, si diutius viverent, in peccatum lapsuros, et exinde gratia, et salute privandos fore Deus praescivit. Vnde sequitur Deo notum fuisse id, quod revera non contigit, contigisset autem certissime, si vita illorum longius producta fuisset. Hoc ipsum homines testantur, cum Deum precantur, ne illa noxia permittat, quae ipsos patraturos esse praevidet.

[2]) *Contr. Gent.*, *ibid.*, c. 69. Et I, q. XIV, a. 12: « Cum Deus sciat non solum ea, quae sunt actu, sed etiam ea, quae sunt in potentia vel sua, vel creaturae; haec autem constet esse infinita, necesse est dicere, quod Deus sciat infinita ». Rursus: « Deus scit etiam cogitationes, et affectiones cordium, quae in infinitum multiplicabuntur, creaturis rationalibus permanentibus absque fine »; *ibid.*

[3]) Cf p. 127.—[4]) *Epistolar.* lib. II, *Ep.* XVII, *Opp.* t. I, p. 122, Romae 1606.

[5]) In lib. I *Sent.*, Dist. XXXIX, a. II, q. I, *resol.*

*

229. Item, certum est, uti paulo ante iam innuimus [1], speciem, qua Deus omnia perspicit, non nisi ipsam Eius Essentiam esse posse, ita ut haec tamquam principium *formale* Divinae Intellectionis habenda sit. Re sane vera, species intelligibilis est actus ipsius intellectus, et perfectio eius. Atqui non aliud, nisi Divina Essentia, actus et perfectio Divini Intellectus esse potest. Ergo. Equidem, si Deus per aliquam speciem, quae non sit ipsius essentia, res intelligeret, haec admittenda forent absurda, a Deo res intelligi per speciem, quae in Eo recipitur, et quae accidentaliter cum Eo coniungitur [2]; quinimmo, quoniam « intelligere Dei est Eius esse, si intelligeret per aliquam speciem, quae non sit sua essentia, esset aliquod aliud a sua essentia, quod est impossibile. Non igitur intelligit per aliquam speciem, quae non sit sua essentia [3]».

230. At vero, Essentia Dei non solum est, quemadmodum ostendimus, species intelligibilis, sive, ut aiunt, medium, *quo* Deus res intelligit [4], sed etiam medium *in quo*, idest ratio, qua cognita, Deus alia a se intelligit [5]; secus divina Essentia non esset primo et per se intellecta; id quod, uti demonstravimus [6], a ratione abhorret. Sane, « operatio intellectualis speciem, et nobilitatem habet secundum quod est per se et primo intellectum, cum hoc sit eius obiectum. Si igitur Deus aliud a se intelligeret, quasi per se et primo intellectum, Eius operatio intellectualis speciem, et nobilitatem acciperet secundum id, quod est aliud ab Ipso. Hoc autem est impossibile; cum sua operatio sit Eius essentia; sic igitur impossibile est, quod intellectum a Deo primo et per se sit aliud ab Ipso [7] ».

231. Quae cum ita se habeant, Deus res in seipso, non vero in seipsis intelligere dicendus est. « Licet, s. Ambrosius inquit, omnia coelestia, et terrestria, ac minima quaeque perspiciat Deus,

---

[1]) Cf p. 129.—[2]) *Contr. Gent.*, lib. I, c. 46.—[3]) *Ibid.*

[4]) « Duplex, ait Card. Gotti, solet distingui medium serviens cognitioni alterius. Vnum, quod vocatur medium incognitum, seu medium *quo*; et hoc est species, seu forma intelligibilis, quam vocamus speciem impressam, quae est quidem ratio cognoscendi obiectum, quod repraesentat, et principium cognitionis, ipsa tamen ut *quod* non cognoscitur. Aliud, quod vocatur medium prius cognitum, seu medium *quod*, vel *in quo*; quale est vel speculum, in quo quis videt obiectum in eo repraesentatum; vel causa, in qua cognita cognoscitur effectus in illa contentus, vel obiectum primarium, in quo cognoscitur obiectum secundarium »; *Theol. Schol. Dogm.* etc., t. I, tract. IV, q. II, dub. 2, § 2, p. 189, Venetiis 1750.

[5]) Nobis etiam non monentibus, quisquis intelligit hoc Divinae Scientiae medium non ita accipiendum esse, ut unus cognitionis actus alteri inserviat, siquidem per ipsum nonnisi ordo, quo se excipiant obiecta, quae simplicissimo actu Divinus Intellectus cognoscit, significatur.

[6]) Vid. p. 129.—[7]) *Op. cit.*, *ibid.*, c. 48.

nihil tamen extra se intelligere, sed singula in se intueri dicitur [1]»; sive, ut loquitur s. Irenaeus, *a semetipso exemplum et figurationem rerum accipit* [2]. Et sane, « in seipso cognoscitur aliquid, quando cognoscitur per speciem propriam adaequatam ipsi cognoscibili [3]»; atqui Deus per hanc speciem, ut diximus, res non cognoscit, secus perfectionem aliquam ab ipsis acciperet, sed per essentiam suam eas cognoscit. Ergo « dicendum est, quod Deus seipsum videt in seipso, quia seipsum videt per suam essentiam; alia autem a se videt non in ipsis, sed in seipso, in quantum essentia sua continet similitudinem aliorum ab Ipso [4] ». Rursus, eo quod Essentia Dei est etiam medium, in quo Deus res cognoscit, profecto « id, quod est extra se ipsum, non intuetur, nisi in seipso [5] »; id quod adeo certum putavit s. Augustinus, ut contrariam opinionem *sacrilegam* appellaverit; « non enim, inquit, Deus extra se quidquam positum intuebatur. . . , nam hoc opinari sacrilegum est [6]». Siquidem qui ita sentit, ut iam adnotavit s. Irenaeus, eamdem habet sententiam, ac Deum fuisse *quemadmodum nullius momenti artificem*, *et quasi primum discentem puerum*, *qui de alienis archetypis transtulit* [7].

232. Etsi autem Deus res in seipso cognoscat, tamen 1° eas perfectiori ratione cognoscit, siquidem perfectius in Divina Essentia, quam in seipsis eae repraesentantur [8], adeo ut cognitionem rerum in seipsis *decolorem speciem* idem Afer Doctor appellet [9].

2° Deus res cognoscit secundum *propriam* earum *naturam* [10], atque non solum quantum ad id, *quod commune est omnibus*, sed etiam quantum ad ea, *secundum quae distinguuntur*. Etenim, « cum Deus in se omnes perfectiones contineat, comparatur Dei Essentia ad omnes rerum essentias, non sicut commune ad propria, ut unitas ad numeros, vel centrum ad lineas; sed sicut perfectus actus ad imperfectos; ut si dicerem: homo ad animal, vel senarius, qui est numerus perfectus, ad imperfectos sub ipso contentos. Manifestum est autem, quod per actum perfectum cognosci possunt actus imperfecti, non solum in communi, sed etiam propria cognitione. Sicut qui cognoscit hominem, cognoscit animal propria cognitione; et qui cognoscit senarium, cognoscit trinarium propria cognitione. Sic igitur,

---

1) *Tract, in Symb.*, c. 1, *Opp.* t. IV, p. 66, ed. cit.

2) *Adv. Haer.*, lib. II, c. XVI, n. 3, *Opp.* t. I, p. 137, Venetiis 1734.

3) I, q. XIV, a. 5 c.—4) *Ibid.*—5) Ibid. ad 1.—6) *Qq. octoginta tres*, q. 46.

7) *Op. cit.*, lib. II, c. VII, n. 5, p. 124, ed. cit.

8) « Omnis creata substantia, s. Anselmus inquit, tanto verius est in Verbo, id est in intelligentia Creatoris, quam in seipsa, quanto verius existit creatrix, quam creata essentia »; *Monol.*, c. 36; *Opp.* p. 17, ed. cit.

9) *De Gen. ad litt.*, lib. IV, c. 25, n. 43.—10) I, q. cit., a. 6 ad 1.

cum Essentia Dei habeat in se quicquid perfectionis habet essentia cuiuscumque rei alterius, et adhuc amplius; Deus in seipso potest omnia propria cognitione cognoscere. Propria enim natura uniuscuiusque consistit, secundum quod per aliquem modum Divinam perfectionem participat; non autem Deus perfecte seipsum cognosceret, nisi cognosceret, quomodocumque participabilis est ab aliis sua perfectio [1] »; quocirca perinde non est res cognosci *prout sunt in seipsis*, ac cognosci *in seipsis*; Deus enim res cognoscit etiam prout sunt in seipsis, non tamen eas cognoscit in ipsis, quasi ipsae sint in Deo cognoscendi ratio, sed in seipso. Paucis, si cognitio spectetur ex *parte cognoscentis*, « sic verum est, quod Deus non cognoscit res, nisi secundum quod sunt in ipso, quia ex similitudine rei, quae est idem cum ipso existens ». Sin cognitio spectetur *ex parte cogniti*, Deus « non cognoscit in rebus solum *esse*, quod habent in ipso, secundum quod sunt unum cum Eo, sed etiam *esse*, quod habent extra Ipsum secundum quod diversificantur ab Eo [2] ».

3° Quoniam Deus res, prout in seipsis sunt, cognoscit, plures in Mente Divina ideae admittendae sunt. Et sane, « Ipse Essentiam suam perfecte cognoscit; unde cognoscit Eam secundum omnem modum, quo cognoscibilis est. Potest autem cognosci non solum secundum quod in se est; sed secundum quod est participabilis secundum aliquem modum similitudinis a creaturis. Vnaquaeque enim creatura habet propriam speciem, secundum quod aliquo modo participat Divinae Essentiae similitudinem. Sic igitur in quantum Deus cognoscit suam Essentiam ut sic imitabilem a tali creatura, cognoscit Eam ut propriam rationem et ideam huius creaturae; et similiter de aliis. Et sic patet quod Deus intelligit plures rationes proprias plurium rerum, quae sunt plures ideae [3] ». Pro qua sententia idem Aquinas [4] auctoritate s. Augustini utitur docentis [5] singu-

---

[1]) *Ibid.* c. Id ipsum confirmat eo quod res, quae in communi tantum cognoscuntur, non perfecte cognoscuntur; ignorantur enim ea, quae sunt praecipua illarum rerum, scilicet ultimae perfectiones, quibus perficitur proprium *esse* earum. « Si igitur cognitio Dei de rebus aliis a se esset in universali tantum, et non in speciali sequeretur quod Eius intelligere non esset omnibus modis perfectum »; (*Loc. cit.*)

[2]) *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. II, a. 3 ad 2.

[3]) I, q. XV, a. 2 c.—[4]) *Ibid.*

[5]) *Qq. octogintatres*, q. 46. Cf quae de hac re scripsimus in *Cosmol.*, c. VII, art. 2, p. 463, 464, vol. II. Oppido igitur deceptus est Malebranchius, qui extensionem intelligibilem, eamque infinitam, non vero quorumcumque corporum ideas in Deo existere arbitratus est. (*De inquir. ver.*, Illustrationes ad lib. II, *Rep.* ab obiect. 3, vol. II, p. 283 sqq., Genevae 1753; Cf *ibid.*, *Rep. ad Dom.*

las res creatas *propriis rationibus* conditas esse, easque rationes in mente Creatoris existere; idque *a religioso*, et *religione imbuto* negari non posse [1]. Quin immo infinitae sunt in Deo ideae, siquidem, ut s. Bonaventura argumentatur, « quia Deus potest facere infinita, quamvis numquam faciat, nisi finita, ideae, vel rationes cognoscendi sunt in Deo infinitae, quia non tantum sunt entium, vel futurorum, sed omnium Deo possibilium; nihil enim potest Deus, quod non actu cognoscat [2] ».

233. Monente autem eodem Seraphyco Doctore, « in ideis non est pluralitas secundum rem, sive secundum id, quod sunt, sed secundum id, ad quod sunt, idest ad ea, quae sunt extra, scilicet ratione connotatorum, ut sunt ipsa ideata [3] »; nempe haec idearum pluralitas

---

Regis, c. 2, vol. II, p. 168 sqq.). Etenim, praeterquam quod ea, quae Malebranchius de hac infinita extensione automavit, ut suo loco ostendemus, secum pugnant, et Deo indigna sunt, ita, quod ad rem praesentem attinet, argumentatus est s. Thomas: « Si ipse ordo Vniversi est per se creatus a Deo, et intentus ab Ipso, necesse est, quod habeat ideam ordinis Vniversi. Ratio autem alicuius totius haberi non potest, nisi habeantur propriae rationes eorum, ex quibus totum constituitur. Sicut aedificator speciem domus concipere non posset, nisi apud ipsum esset propria ratio cuiuslibet partium eius. Sic igitur oportet, quod in Mente Divina sint propriae rationes omnium rerum » (I, q. XV, a. 2 c.; cf *ibid.*, q. XIV, a. 11). Nec quemquam moveat, quod Malebranchius contendit, eum, qui singulorum corporum ideas in Deo esse statuit, aliquid mobilis, et figurati in Deo ponere. Vt enim monuit s. Bonaventura: « Nec secundum rem, nec secundum rationem oportet quod idea habeat ideati proprietates; nam rei corporalis est similitudo spiritualis, et compositi est similitudo simplex, etiam in creaturis » (In lib. I *Sent.*, Dist. XXXV, a. 1, q. IV, *ad arg.*). Ad quam rem scite docuit s. Thomas intellectum cognoscere res secundum suae naturae modum, hoc est, immaterialiter; at, dum intellectus res cognoscit secundum modum suae naturae, eas cognoscere, prout in se sunt. non enim cognosceret res, nisi cognosceret eas, quales ipsae sunt. (I, q. XIV, a. 6 ad 1; cf *Dynam.*, c. III, art. 3, p. 267, vol. I). Quod quidem potiori iure de Deo dicendum est. Nam Deus rerum notitiam non ab ipsis rebus haurit, sed, uti iam ostendimus, eas in sua Essentia cognoscit, quippe quod Ipsae earum auctor est, easque in se perfectiori modo complectitur. Iam, cum Deus rebus proprias naturas largitus sit, perspicuum est Eum ipsas in propriis naturis cognoscere, quin earum imperfectiones in Ipso ponantur.

[1]) Merito, et optimo iure ita loquitur s. Augustinus; nam, secundum Aquinatem, nisi hae plures ideae admittantur, consequeretur opinio Epicuraeorum, qui *ponebant omnia a casu accidere*, vel Fatalistarum, qui *accidere ex necessitate naturae* (*Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. III, a. 1 c.), vel Neoplatonicorum, qui *posuerunt Deum habere intentionem unam tantum*, *scilicet creaturae in universali*; *sed creaturarum distinctionem faciam esse per alias causas*; *ibid.*, a. 2.

[2]) In lib. I *Sent.*, Dist. XXXV, a. 1, q. V *ad arg.*

[3]) *Ibid.*, q. II *ad arg.* Et rursus: « Dicendum quod sicut ratio cognoscendi est una, et tamen plura cognita distinctissime repraesentat secundum proprias conditiones, sic Divina cognitio, quantum ad modum cognoscendi, qui est in ipsa, est

non quidem ad formam intellectualem, quae mentem ad cognitionem determinat, quasi haec forma in Deo una non sit, sed ad res intellectas refertur. Quapropter plures in Mente Divina esse ideas, Divinae Simplicitati haud repugnat; nam, ut s. Thomas inquit, « non est contra simplicitatem Divini Intellectus, quod multa intelligat, sed contra simplicitatem Eius esset, si per plures species Eius intellectus formaretur [1] ». Quod idem hac alia ratione explicans, ait: «Cum hoc nomen *idea* nominet Essentiam Divinam secundum quod est exemplar imitatum a creatura, Divina Essentia erit propria idea istius rei secundum determinatum rationis modum. Et quia alio modo imitantur eam diversae creaturae, ideo dicitur, quod est alia idea, vel ratio, qua creatur homo, et equus; et exinde sequitur quod secundum respectum ad plures res, quae Divinam Essentiam diversimode imitantur, sit pluralitas in ideis, quamvis Essentia imitata sit una. Verbi gratia, sicut ex praedictis patet, quidquid perfectionis in rebus est, hoc totum Deo secundum unum, et idem indivisibile convenit, scilicet esse, vivere, et intelligere, et omnia huiusmodi. Cum autem omnes creaturae imitentur ipsam Essentiam quantum ad *esse*, non tamen omnes quantum ad vivere; nec iterum illa, quae imitantur Ipsam quantum ad *esse*, eodem modo *esse* participant, cum quaedam aliis nobilius *esse* possideant; et ex hoc efficitur alius respectus Essentiae Divinae ad ea, quae habent tantum *esse*, et ad ea, quae habent *esse*, et vivere, et similiter ad ea, quae diversitatem *esse* habent; et ex hoc sunt plures rationes ideales, secundum quod Deus intelligit Essentiam suam ut imitabilem per hunc, vel illum modum. Ipsae enim rationes imitationis intellectae, seu modi, sunt ideae; idea enim, ut ex dictis patet, nominat formam ut intellectam, et non prout est in natura intelligentis [2]».

234. At vero circa rationem, qua Deus in seipso cetera a se cognoscat, satis implexa quaestio, praecipue quod spectat ad futura contingentia et libera sive absoluta, sive conditionata, occurrit. Quae quidem controversia maxime apud Theologos agitatur ob connexionem, quae inter ipsam, et illorum diversa de *gratiae efficacia* systemata existit. Scilicet, ne minutiores persequamur sententias [3], Deus cetera

---

una, et simplex, non distincta; sed in comparatione ad obiectum, distincte cognoscit. Cum ergo dicitur, Deus cognoscit omnia distincte, si distinctio ponitur in cognitione per comparationem ad cognoscentem, falsa est; si autem per comparationem ad cognitum, sic habet veritatem ».

[1]) I, q. XV, a. 2 c. — [2]) In lib. I *Sent.*, Dist. XXXVI, q. II, a. 2 *sol.*

[3]) Cf Th. Cerboni, *Instit. theol.*, t. 2, Disp. III, lib. VIII, capp. VIII-XI, p. 302 sqq., Romae 1797.

a se in seipso vel tamquam in causa, vel tamquam in speculo omnia repraesentante cognoscere dicitur. Ex illorum sententia, qui primum tenent, Deus in sua essentia, prout per libera voluntatis suae decreta est determinata, nempe in suo decreto intrinsece efficaci, seu in decreto *praemotionis*, futura absoluta libera videt[1], futura autem conditionata etiam in suo decreto, quod quidem absolutum penes subiectum est, conditionatum autem penes obiectum[2]. Qui vero alterum docent, futura libera, sive absoluta, sive conditionata a Deo cognosci putant in sua essentia, prout voluntatem humanam *supercomprehendit*, nempe quatenus Deus voluntatem humanam perfectissime comprehendit, ac proinde non modo quid ipsa aliquando operabitur, perspicit, sed quidquid operatura esset sub qualibet conditione possibili, si in ea reapse constitueretur; vel in eorumdem futurorum veritate obiectiva, quam, secluso Divino decreto, in seipsis habent, nempe in determinata veritate, quam ea, etsi numquam fortasse futura sint, logice habent, eo quod, cum omnis enunciatio aut vera, aut falsa esse debeat, in his duobus pronuntiatis, *Petrus in his*, *aut his*

---

[1]) Ex iis, qui hanc tuentur sententiam, plerique Deum agnoscere peccati entitatem in decreto praemovente, eius autem malitiam in decreto permittente opinantur. Diximus *plerique*, quia non desunt, qui peccata in forma opposita, nempe in bono a Deo cognosci doceant, secundum illud s. Thomae, « malum non est per se cognoscibile, quia de ratione mali est, quod sit privatio boni (I, q. XIV, a. 10 ad 4); ac proinde « per hoc ipsum, quod Deus cognoscit bona, cognoscit etiam mala, sicut per lucem cognoscuntur tenebrae »; *ibid.*, c. Hac in re illud adnotare opportunum est, quod Origenes, ubi ait, *Peccatum nescit Deus*, *et peccatores nescit Deus* (*Hom.* IV *in Gen.* c. XVII, *Opp.* t. I, p. 12, Parisiis 1604), Deum aliquid latere minime docet, sed id sibi vult, quod Deum peccatum damnat, et peccatorem, huncque oculorum suorum intuitu indignum habet; subdit enim: « Haec autem dicimus, non blasphemum aliquid de Deo sentientes, neque ignorantiam adscribentes Ei; sed ita intelligimus, quod hi, quorum actus Deo est indignus, indigni etiam Dei notitia dicantur ».

[2]) Decretum absolutum ex parte subiecti, et conditionatum ex parte obiecti est, ut inquit Gotti, « quod actu quidem existit, de re tamen ponenda non absolute, sed sub aliqua conditione, seu quo Deus absolute statuit aliquid futurum, si talis, vel talis conditio ponatur, quod sic explicari potest: *volo dare Petro*, *quae postulaverit*, *si oraverit*; vel, *volo ipsi dare gratiam*, *si audiat concionem*. Dicitur hoc decretum subiective absolutum, quia actu existit in Deo. . . Dicitur quoque conditionatum obiective, quia res decreta non erit, nisi conditio praefixa ponatur, ad differentiam decreti absolute obiectivi, quo res decreta independenter ab omni conditione erit » (*Op. cit.*, tract. IV, q. VI, Dub. II, § 1, p. 220, ed. cit.). Quoniam huiusmodi decreta absoluta ex parte decernentis sunt, ab iis distinguuntur, in quibus decernens actu non habet voluntatem quidquam determinate faciendi, haberet tamen, si certa conditio ponatur, ut si dicam, *vellem currere*, *si vires mihi sufficerent*; quo quidem decreto nihil certi statuitur, sed relinquitur statuendum in futuro, si conditio ponatur.

circumstantiis peccabit; *Petrus in his*, *aut his circumstantiis non peccabit*, disiunctionis eius partem alterutram veram esse oportet[1].

235. Cum hac, quam velut historico more innuimus, quaestione connexionem alia controversia habet, an scilicet praeter scientiam *simplicis intelligentiae* et *visionis* scientia *media* agnoscenda sit. Videlicet, etsi scientia Dei sit in se simplicissima, et maxime una, nihilominus secundum diversam habitudinem, quam concipimus habere ad sua obiecta, dividi solet in eam, quae dicitur *simplicis intelligentiae*, et eam, quae scientia *visionis* appellatur. Scientia *visionis* dicitur ea, qua Deus cognoscit res, quae in aliqua differentia temporis existentiam habent, vel habuerunt, aut habiturae sunt. Scientia vero *simplicis intelligentiae* est, qua cognoscit res omnes, quoquo modo esse possint, sive reipsa aliquando futurae sint, sive non: « Quaedam licet non sint in actu, tamen vel fuerunt, vel erunt, et omnia ista Deus dicitur scire scientia visionis; quia, cum intelligere Dei, quod est Eius *esse*, aeternitate mensuretur, quae sine successione existens totum tempus comprehendit, praesens intuitus Dei fertur in totum tempus, et in omnia, quae sunt in quocumque tempore, sicut in subiecta sibi praesentialiter. Quaedam vero sunt, quae sunt in potentia Dei, vel creaturae, quae tamen nec sunt, nec erunt, nec fuerunt, et respectu horum non dicitur habere scientiam visionis, sed simplicis intelligentiae[2] ». Iamvero, nonnulli aliam admit-

---

[1]) Neque, subdunt, inde inferendum est Deum a voluntate hominum ad cognoscendum determinari, atque omnia in seipso non cognoscere. Etenim, uti praeceteris inquit nuperus Tongiorgius, « lux determinata est ex se ad omnia obiecta sibi praesentia illuminanda, neque hanc virtutem ullo modo ab obiectis accipit; quod autem hoc potius obiectum, quam aliud illuminetur, hoc sane ab ipsa illuminatione non pendet. Simili modo Essentia Divina, ut supra explicavimus, est ex se determinata ad cognoscendum quidquid verum est, unde omnia in seipso Deus cognoscit; quod autem hoc potius, quam illud sit verum, hoc utique, quantum ad humanas actiones pertinet, non a Dei scientia, sed ab hominis voluntate dependet. Ex hoc autem sequitur Divinam scientiam ab hominis voluntate, eiusque electione pendere, tamquam a conditione ponente terminum, quem ipsa attingat, dum attingit omnia. Sed hoc Divini intellectus independentiae nihil profecto detrahit »; *Instit. phil.*, vol. III, *Theol.*, lib. III, c. 3, art. 6, p. 438, Bruxelles 1862.

[2]) I, q. XIV, a. 9 c. Adnotante eodem sancto Doctore, « scientia simplicis notitiae, et visionis nullam differentiam important ex parte scientis, sed solum ex parte rei scitae. Dicitur enim scientia visionis in Deo ad similitudinem visus corporalis, qui res extra se positas intuetur. Vnde per scientiam visionis Deus scire non dicitur, nisi quae sunt extra ipsum, quae sunt vel praesentia, vel praeterita, vel futura. Sed scientia simplicis notitiae est etiam eorum, quae nec sunt, nec erunt, nec fuerunt: nec alio modo scit Deus ista et illa. Vnde non est ex parte scientiae, quod Deus infinita non videat, sed ex parte ipsorum visibilium, quae non sunt »;

tunt scientiam, quam *mediam* vocitant, qua nempe Deus non mere possibilia, non absolute futura, sed conditionate tantum extitura cognoscit; quid scilicet in quoque statu sive boni, sive mali praestitura sit humana voluntas, si in his, vel illis circumstantiis, sub his, vel illis auxiliis a Deo posita fuerit. Eam proinde ita definiunt: *Scientia, qua Deus ante omne suae voluntatis decretum certo novit, quid voluntas factura esset, si decerneret eam ponere in talibus circumstantiis, vel in tali rerum ordine, et sub tali auxilio*[1]; duasque illius assignant proprietates, alteram, quod sit ante omne decretum divinae voluntatis, alteram, quod ea dirigatur in decretis ferendis; eam denique *mediam* appellant, vel quia in futura conditionata fertur, quae sunt media inter futura possibilia, et absoluta, vel quia inter scientiam necessariam, et liberam medium locum tenet; est enim necessaria, si ad Deum referatur, quia actum liberum divinae voluntatis praevertit; libera autem, si ad voluntates humanas, quia ab earum libero arbitrio illius obiectum dependet.

236. Iam ex dictis haud difficulter intelligitur scientiam huiusmodi ab iis adstrui, qui futura contingentia conditionata non in aliquo divino decreto, sed in voluntate creata *super comprehensa*, vel in ipsa veritate obiectiva eventus extituri, si conditio, quam implicat, reapse ponatur, a Deo videri sentiunt; e contrario ab iis improbari, qui in decretis suis a Deo illa futura cognosci docent[2].

237. Ad demonstrandum accedamus scientiam Dei esse causam rerum. Sane, haec, quam ipsi ethnici Philosophi agnoverunt[3], veritas, perspicuis evincitur argumentis. Etenim ita se habet scientia Dei ad res, quas producit, sicut scientia artificis ad res, quae arte fiunt. Atqui scientia artificis est causa rerum, quae arte fiunt. Ergo scientia Dei est causa rerum, quas Ipse producit[4]. Id ipsum eo con-

---

Qq. dispp., *De Ver.*, q. II, a. 9 ad 2. Hinc vides quam pueriliter ludat verbis D. Klee, cum hanc scientiae distinctionem ratione subiecti cognoscentis, idest Dei, et non ratione obiecti sub vario respectu cognoscibilis perperam intelligens, Theologos irridet; *Kathol. Dogmat.*, vol. I, p. 17, Mogunt. 1835.

1) Cf Gotti, *Op. cit.*, tract. IV, q. VI, dub. 3.

2) Qui scientiae *mediae* adversantur, ita etiam argumentari solent: Conditio, ex qua futura conditionalia pendent, vel ponenda est, vel non. Si primum, ipsa vere sunt futura, et ideo pertinent ad scientiam *visionis*. Si alterum, tunc numquam existunt, et mere possibilia sunt, proindeque ad scientiam *simplicis intelligentiae* referuntur. Ergo, concludunt, prorsus inutilis est scientia, quae dicitur *media*.

3) Cf Arist., *Met.*, lib. XII, c. 2; *Phys.*, lib. VIII, c. 1, et *De Anima*, lib. I, c. 2 ubi Anaxagorae opinionem approbat, qui principium omnium rerum esse intellectum omnia moventem asserebat.

4) I, q. XIV, a. 8 c. Huc spectat illud s. Augustini: « Sapientia Dei, per

firmatur, quod scientia divina, si in rerum contemplatione dumtaxat consisteret, earumque nullo modo causa esset, a rebus pendere, et mensurari dicenda est, id quod omnino falsum esse paulo ante ostendimus. Hinc s. Thomas discrimen inter scientiam nostram, et scientiam divinam ex eo etiam assignat, quod « sicut scibilia naturalia sunt priora, quam scientia nostra, et mensura eius; ita scientia Dei est prior, quam res naturales, et mensura ipsarum[1] »; atque alibi res ideo veras esse docet, quia Intellectui Divino, a quo pendent, *adaequantur*[2].

238. Adhaec, primae et perfectissimae causae primus et perfectissimus operandi modus proprius esse debet; atqui huiusmodi est operari non quidem naturaliter, sed per scientiam, et voluntatem[3]; ergo. Etenim agens naturale ut ab alio dirigatur indiget, nempe ab intelligente, quod ipso, tamquam instrumento, utitur; neque suis actibus dominatur; cumque sit determinatum ad unum, ad plura specie diversa eius virtus haud porrigitur[4].

239. Iam vero ex his, quae protulimus, argumentis, illud perspicitur, scientiam Dei esse causam rerum « secundum quod habet

---

quam sunt omnia, secundum artem continet omnia, antequam fabricet omnia »; *Tract. I in Ioann. Ev.*, c. 1, n. 17. Et alibi de sapientia Dei haec habet. « In qua sunt immensi quidam atque infiniti thesauri rerum intelligibilium, in quibus sunt omnes invisibiles, atque incommutabiles rationes rerum, etiam visibilium, et mutabilium, quae per Ipsum factae sunt. Quoniam Deus non aliquid nesciens fecit, quod nec de quolibet homine artifice recte dici potest; porro si sciens fecit omnia, ea utique fecit, quae noverat »; *De Civ. Dei*, lib. XI, c. 10.

[1]) *Ibid.*, a. 8 ad 3.

[2]) *Ibid.*, q. XVI, a. 1. Id ipsum s. Augustinus docuit iis verbis: « Nos itaque quae fecisti, videmus, quia sunt; Tu autem, quia vides, ea sunt »; *Confess.*, lib. XIII, c. 35, n. 53. Et alibi: « Iste mundus nobis notus esse non posset, nisi esset; Deo autem nisi notus esset, esse non posset »; *De civ. Dei*, *loc. cit.*

[3]) Vid. p. 126, n. 7, et *Cosmol.*, c. VII, art. 3, p. 477.

[4]) *Contr. Gent.*, lib. II, c. 23, et *Qq. dispp.*, *De Pot.*, q. III, a. 15 c. Dices: Filius *in Divinis per modum naturae, et non per modum libertatis* procedit, et tamen ille est nobilissimus procedendi modus; ergo procedere ab aliquo *per modum naturae*, nobilior modus est, quam procedere per *modum libertatis*. Hanc obiectionem, uti advertit Gonzalez, « iam solverat s. Thomas *Qq. dispp.*, *loc. cit.*, ubi inquit, quod in iis, quae sunt propter finem, procedere per intellectum et libertatem est nobilior modus procedendi, quam procedere per modum naturae, quia quod procedit per modum naturae, et est propter finem, causatur ab instrumento directo, et moto ab alio; nam in hoc habet verum, quod opus naturae est opus intelligentiae; at vero Filius in Divinis non est propter finem, sed ipsemet est finis omnium; et ita in Illo nobilior modus procedendi est per modum naturae, quam procedere per artem, aut per intellectum, ut applicatum per modum libertatis »; *Op. cit.*, *Disp.* XXXVIII, sect. I, p. 377, ed. cit.

voluntatem adiunctam; unde scientia Dei, secundum quod est causa rerum, consuevit nominari scientia approbationis[1] ». Exinde facile intelliges 1° scientiam Dei non esse causam peccati; siquidem illius deformitatem, ut alibi dicemus, Deus non vult, et approbat, sed dumtaxat permittit[2]; 2° quamvis Scientia Dei sit aeterna, tamen creaturas non esse ab aeterno; nam « quia res procedunt a scientia, mediante voluntate, non oportet quod in esse prodeant quandocumque est scientia, sed quandocumque voluntas determinat[3] ».

240. Insuper quidam effectus *proveniunt a Scientia Dei, mediantibus causis secundis*. Quoniam vero « omnis effectus non solum sequitur conditionem causae primae, sed etiam mediae . . ., ideo res scitae a Deo procedunt ab Eius Scientia . . . per modum causarum secundarum; nec oportet quod in omnibus modum scientiae sequantur[4] », ex quo consequitur non omnes res a Deo scitas esse necessarias, licet scientia Dei sit necessaria[5].

241. Explicandum superest, qua ratione certitudo et infallibilitas scientiae Divinae cum futurorum contingentia subsistere possit.

242. In primis, illud, quod iam innuimus futura contingentia certo et infallibiliter a Deo cognosci, eo confirmatur, quod Deo futura omnia sunt ab aeterno praesentia: « Quis hominum, perbelle ait s. Augustinus, potest istam capere Sapientiam, qua Deus novit omnia, ita ut nec ea, quae dicuntur praeterita, ibi praetereant, nec ea, quae dicuntur futura, quasi desint, expectentur, ut veniant,

---

[1]) I, q. XIV, a. 8 c.

[2]) « Quaedam, ait idem Afer Doctor, facit Deus, et ordinat: quaedam vero tantum ordinat. Iustos et facit, et ordinat; peccatores autem, in quantum peccatores sunt, non facit, sed ordinat tantum » (*Lib. imperf. De gen. ad litt.*, c. 5, n. 25). Id ex eo amplius declaratur, quod, uti antea adnotavimus, « malum non est per se cognoscibile, quia de ratione mali est, quod sit privatio boni » (p. 137, n. 1). Quare « scientia Dei non est causa mali, sed est causa boni, per quod cognoscit malum »; I, q. XIV, a. 10 ad 2.

[3]) *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. II, a. 14 ad 2.

[4]) *Ibid.* c.

[5]) *Ibid.* ad 3. Haec, quae docuimus, hisce s. Bonaventurae verbis magis explanantur: « Futurum in triplici differentia est. Quoddam enim est, cuius Deus est tota causa, ut sunt illa, quae creantur. Quoddam, cuius creatura, aut voluntas est tota causa, ut sunt defectus, et peccata. Quoddam, cuius Deus, et creatura simul sunt causa, ut sunt opera naturalia, et opera moralia, quia Deus cooperatur creaturae. Secundum hoc intelligendum, quod respectu primi futuri divina praescientia est tota causa; respectu vero secundi futuri nec est causa, nec tota, quia non habet causam efficientem, sed deficientem, est tamen causa sui oppositi; respectu vero tertii est causa, sed non tota »; In lib. I *Sent.*, Dist. XXXVIII, a. 1, q. I *resol.*

sed et praeterita, et futura cum praesentibus sint cuncta praesentia ?[1] » Hinc Deus futura, et contingentia aeque certo, ac illa, quae actu existunt, cognoscit.

243. Ad cuius rei penitiorem intelligentiam praestat illud, quod Aquinas docet, animo rependere ; contingens nempe secundum duplicem rationem considerari posse, vel in seipso, prout existit, vel prout est in sua causa libera. Prima ratione non ut futurum, sed veluti praesens, atque determinatum habendum profecto est, atque ideo certae subiicitur cognitioni ; altera autem ratione sumitur ut futurum, et nondum determinatum, propptereaque certae cognitioni non subditur, sed solummodo in sua causa per coniecturam cognosci potest. Quare qui effectum contingentem in causa illius tantum cognoscit, per coniecturam cognoscit ; qui autem in se, et prout existit, cum certitudine. Iam Deus contingentia cognoscit non solum prout sunt in suis causis, sed etiam prout sunt in seipsis, atque determinata ad unum, quia licet contingentia fiant successive, ideoque etiam successive a nobis cognoscantur, tamen cognitio Dei est aeterna, quemadmodum Ipse aeternus est ; aeternitas autem tota simul existens totum tempus complectitur[1]. Deus igitur omnia futura contingentia cognoscit prout actu sunt ab aeterno simul ; atqui ab aeterno simul sunt actu praesentia Deo ; ergo Deus illa futura, prout praesentia aeternitati, ac proinde certo, et infallibiliter cognoscit[2].

---

[4]) *De Trin.*, lib. XV, c. 7, n. 13. « Quid est praescientia, alibi ait, nisi scientia futurorum ? Quid autem futurum est Deo, qui omnia supergreditur tempora ? Si enim scientia Dei res ipsas habet, non sunt Ei futurae, sed praesentes, ac per hoc non iam praescientia, sed tantum scientia dici potest. Si autem sicut in ordine temporalium creaturarum, ita et apud Eum nondum sunt, quae futura sunt, sed ea praevenit sciendo; bis ergo ea sentit, uno quidem modo secundum futurorum praescientiam; altero vero modo secundum praesentium scientiam. Aliquid ergo temporaliter accedit scientiae Dei, quod absurdissimum, atque falsissimum est » ; *De diversis quaestionibus ad Simplicianum*, lib. II, q. 2, n. 2. Et s. Gregorius M.:« Scimus quia Deo futurum nihil est; ante Eius oculos praeterita nulla sunt, praesentia non transeunt, futura non veniunt. Quippe quia omne quod nobis fuit, et erit, in Eius prospectu praesto est, et omne, quod praesens est, scire potest, potiusquam praescire »; *Moral.*, lib. XX, c. 32, n. 63. *Opp.* t. I, p. 666, Parisiis 1705. Brevius s. Anselmus: « Praescientia Dei non proprie dicitur praescientia; cui enim omnia sunt semper praesentia, non habet futurorum praescientiam, sed praesentium scientiam »; *Dialogus de casu diaboli*, c. 21, p. 71, ed. cit.—[1]) Cf p. 115.

[2]) « Contingens aliquid dupliciter potest considerari. Vno modo in seipso, secundum quod iam in actu est, et sic non consideratur ut futurum, sed ut praesens, neque ut ad utrumlibet contingens, sed ut determinatum ad unum; et propter hoc sic infallibiliter subdi potest certae cognitioni, utpote sensui visus, sicut cum video Sortem sedere. Alio modo potest considerari contingens, ut est in sua causa,

244. Iam haec certitudo, et infallibilitas Scientiae Divinae futurorum contingentiae minime obstat. Contingens enim, ut cum Aquinate loquamur, cum a Deo, prout actu est *in sua praesentialitate*, cognoscatur, sic necessarium *erit esse*, *sicut necessarium est* Sortem sedere ex hoc, quod *Sortes sedere videtur*. Iam haec necessitas rerum contingentiam haud tollit, siquidem non est necessitas *absoluta*, sed *consequens*, qua nempe *omne*, *quod est*, *dum est*, *necesse est esse*. Quare sicut, haec enunciatio, *Quod videtur sedere*, *necesse est sedere*, accipienda est *in sensu composito*, non autem *in sensu diviso*, ita haec enunciatio, *Quod Deus scit faciendum*, *illud necessario fiet*[1].

245. Hanc rationem s. Augustinus urget, ut illam, quae Philosophorum ingenia torsit, extricet difficultatem; nempe quî fieri potest, ut creaturarum actiones, dum a Deo iam futurae praevidentur, sint liberae[2]. Sane, futura a Deo praevisa, ut iam diximus, et certo,

---

Et sic consideratur ut futurum, et ut contingens nondum determinatum ad unum, quia causa contingens se habet ad opposita, et sic contingens non subditur per certitudinem alicui cognitioni. Vnde quicumque cognoscit effectum contingentem in causa sua tantum, non habet de eo, nisi coniecturalem cognitionem. Deus autem cognoscit omnia contingentia, non solum prout sunt in suis causis, sed etiam prout unumquodque eorum est actu in seipso. Et licet contingentia fiant in actu successive, non tamen Deus successive cognoscit contingentia, prout sunt in suo esse, sicut nos, sed simul; quia sua cognitio mensuratur aeternitate, sicut etiam suum esse. Aeternitas autem tota simul existens ambit totum tempus. Vnde omnia, quae sunt in tempore, sunt Deo ab aeterno praesentia, non solum ea ratione, qua habet rationes rerum apud se praesentes, ut quidam dicunt, sed quia Eius intuitus fertur ab aeterno supra omnia, prout sunt in sua praesentialitate. Vnde manifestum est, quod contingentia et infallibiliter a Deo cognoscuntur, in quantum subduntur Divino conspectui secundum suam praesentialitatem, et tamen sunt futura contingentia suis causis proximis comparata »; I, q. XIV, a. 13 c. Circa hanc futurorum praesentiam in aeternitate difficilis, uti alibi innuimus (p. 116), existit quaestio, an scilicet ea sint Deo praesentia in aeternitate *obiective* tantum, quatenus nempe sunt in mente Dei, quo modo futura sunt etiam praesentia Prophetis, dum ea praevident, an vero prout nobis, quae iam existunt, praesentia sunt; quod quidem non ita est intelligendum, ut futura iam producta sint in aeternitate, antequam producantur in tempore, sed ita ut sint Deo realiter praesentia ratione ipsius aeternitatis, quae, utpote mensura infinita non solum supergreditur, sed etiam complectitur omnes durationes inferiores, et quidquid in aliqua illarum differentia existit, ac proinde absque mutatione ulla vel vicissitudine simul est cum quacumque differentia temporis, in quo futura aliquando existent. Hanc alteram sententiam, uti ex verbis, quae paulo ante protulimus, colligitur, s. Thomas amplexus est, quam explicat exemplo illius, qui cum *ab aliqua altitudine totam viam intueatur*, *simul videt omnes transeuntes per viam; Ibid. ad* 3. Cf D' Aguirre, *Op. cit.*, *Disp.* XLIV, sect. 1 sqq., p. 784 sqq., ed. cit.

[1]) *Ibid.* ad 2, et *Contr. Gent.*, lib. I, c. 67.

[2]) Haec difficultas paganis philosophis tanta visa fuit, ut nonnulli propterea ho-

et infallibiliter, non tamen necessario fient: « Sicut tu, ait, memoria tua non cogis facta esse, quae praeterierunt, sic Deus praescientia sua non cogit facienda, quae futura sunt[1] ». Quin immo tantum abest, ut praescientia Dei imponat causis liberis necessitatem, ut potius ab ipsa Dei praescientia conservetur libertas. Etenim, ut idem sanctus Doctor argumentatur, futura eodem modo reipsa futura sunt, quo a Deo per praescientiam futura cognoscuntur. Atqui praescivit Deus quaedam libere eventura, neque enim praescientia Dei naturam nostrae voluntatis destruit, quae « voluntas non esset, nisi esset in nostra potestate ». Ergo illa libere evenient. « Non igitur per Dei praescientiam mihi potestas adimitur, quae praeterea mihi certior aderit, quia Ille, cuius praescientia non fallitur, adfuturam mihi esse praescivit[2] ». Et alibi: « Non propterea nihil est in nostra voluntate, quia Deus praescivit quidquid futurum esset in nostra voluntate. Non enim qui hoc praescivit, nihil praescivit. Porro si Ille, qui praescivit quid futurum esset in nostra voluntate, non utique nihil, sed aliquid praescivit, profecto, et Illo praesciente, est aliquid in nostra voluntate[3] ». Exinde concludit : « Quocirca nullo modo cogimur aut, retenta praescientia Dei, tollere voluntatis arbitrium, aut, retento voluntatis arbitrio, Deum (quod nefas est) negare praescium futurorum, sed utrumque amplectimur, utrumque fideliter, et veraciter confitemur[4] ».

246. Atque haec quidem optime consistunt, etiamsi scientia Divina causa, et quidem *effectrix* horum futurorum asseratur, ita ut Deus non ea cognoscat, quia futura sunt, sed potius futura sint, quia ipsa noverit[5]. Neque enim Deus efficit tantum, ut nos operemur,

---

minem liberum esse negarent, atque e contrario alii cum Cicerone potius Dei praescientiam in dubio ponerent, ita ut, aiente s. Augustino (*De Civ. Dei*, lib. V, c. 9), *dum homines voluerint facere liberos*, *fecerint sacrilegos*. Damiron hodiernae scholae eclecticae patronus illorum litem hoc modo componit: *Procul dubio et Deus praevidet futura, et homo liber est ; Deus enim non praenoscit, nisi ea, quae necessario futura sunt* (*Cours de philos.*). Mira sane, et prorsus eclectica conciliatio !

[1]) *De lib. arb.*, lib. III, c. 4, n. 11.

[2]) Ibid. c. 3, n. 8.—[3]) *De Civ. Dei, ibid.*—[4]) *Ibid.*, c. 10.

[5]) Diximus et *quidem effectrix* ; illud enim, quod antea statuimus, scientiam Dei esse causam rerum, a nonnullis de causa *effectrice*, ab aliis de causa *directrice* intelligitur; atque ideo secundum istos Deus ideo novit futura, quia futura sunt; secundum illos, ideo res sunt futurae, quia sciuntur a Deo. Apud PP. haec duplex loquendi ratio etiam occurrit (Cf Estius, *In IV lib. Sent. Comment.*, In lib. I Dist. XXXVIII, § 1, t. I, p. 108, Parisiis 1680). Secundum s. Thomam, illae enunciationes, quibus aliqui PP. Deum ideo praescire aliqua, quia sunt futura, asserunt, intelligendae sunt de scientia speculativa, non iam de scientia pra-

sed etiam ut libere operemur, siquidem sua efficacia non modo entitatem, sed etiam liberum modum actus attingit, et ab aeterno non solum effectum futurum praescivit, sed etiam contingenter, et libere futurum. « Si Deus providit hoc futurum, hoc erit, sicut Deus providit illud esse futurum; providit autem illud esse futurum contingenter; sequitur ergo infallibiliter, quod erit contingenter, non necessario [1].

247. Quae cum ita se habeant, iis, qui, scientia Dei futurorum contingentium semel posita, aut scientiam Dei falli posse, aut contingentia evadere necessaria obiiciunt, facilis responsio est. Etenim Deus cognoscit futurum, non ut futurum, qua ratione est contingens, et potest non evenire, sed ut praesens, qua ratione est determinatum ad esse. « Non sequitur quod simpliciter dicatur necessarium; nec quod scientia Dei fallatur, sicut et visus meus non fallitur, dum video Petrum sedere, quamvis hoc sit contingens [2] ». Quod ut magis perspicuum fiat, recolendum animo est futurum, prout subest scientiae Dei, non posse non evenire, ex quo fit ut scientia Dei non sit fallibilis [3]; absolute tamen posse non evenire, ex quo fit, ut contingenter existat. Quocirca idem Doctor noster, ut paulo ante innuimus, illam enunciationem explicans, *si Deus scivit hoc contingens futurum esse, hoc erit*, haec habet: « Quando in antecedente ponitur aliquid pertinens ad actum animae, consequens est accipiendum non secundum esse, quod in se est, sed secundum quod est in anima. Aliud enim est esse rei in seipsa, et esse rei in anima. Vt puta si dicam: si anima intelligit aliquid, illud est immateriale, in-

---

ctica, quae nimirum coniuncta habet voluntatis Divinae decreta; vel « secundum causam consequentiae, non secundum causam essendi. Sequitur enim, si aliqua sunt futura, quod Deus ea praescierit, non tamen res futurae sunt causa, quod Deus sciat »; I, q. XIV, a. 8 ad 1.

[1]) *Contr. Gent.*, lib. III, c. 94. Cf s. Bonav., In lib. I *Sent.*, Dist. XXXVIII, a. 1, q. 2 *resol.*

[2]) *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. II, a. 12 ad 2.

[3]) « Quod obiicitur, inquit Seraphycus Doctor, quod aliter potest esse, dicendum quod aliter potest esse, quia Deus potest aliter praescisse, et cum ponitur, quod aliter sit, ponitur quod aliter praescit. Quando ergo infertur, potest aliter esse, quam sit, et Deus praescivit sic; ergo aliter, quam Deus praescit, distinguenda est conclusio, quia potest intelligi divisim, sic vera est, et est sensus, Deus praescit hoc evenire, et possibile est illud non evenire. Si autem coniunctim, falsa est, et est sensus, illud est possibile, quod Deus praescit uno modo, ut eveniat alio modo. Et est fallacia compositionis in illo processu; sicut hic, currens potest non moveri; ergo possibile est, quod aliquis currat, et non moveatur, non sequitur. Similiter cum quaeritur, quod ponitur, ponendum est; sed cum assumit, Deus praescivit, hoc est oppositum posito, et ideo est negandum »; *Loc. cit.*, a. 2, q. 1 *ad arg.*

telligendum est, quod illud est immateriale, secundum quod est in intellectu, non secundum quod est in seipso. Et similiter si dicam: si Deus scivit aliquid, illud erit, consequens intelligendum est, prout subest divinae scientiae, scilicet prout est in sua praesentialitate, et sic necessarium est, sicut antecedens; quia omne, *quod est*, *dum est*, *necesse est esse* [1] ».

ARTICVLVS SEXTVS

De voluntate Dei

248. Postquam de summa Intelligentia Dei pauca delibavimus, nonnihil de Eius voluntate dicamus oportet; siquidem, aiente Divo Thoma, « voluntas consequitur intellectum [2] ». Itaque in primis an, et quomodo in Deo voluntas existat, inquirimus; deinde quod pertinet tum ad eius obiectum, tum ad varias, quibus spectari potest, rationes, tum ad ipsius libertatem brevi sermone complectimur.

249. Iam admittendam esse in Deo voluntatem plane demonstratur hunc in modum: Natura intellectualis per formam intelligibilem actu intelligens constituitur, aeque ac res naturalis per suam formam naturalem in *esse* naturali constituitur; atqui res naturalis ratione suae formae naturalis ita comparata est, ut si perfectionem sibi consentaneam assecuta sit, in ea quiescat; sin ea careat, ipsam assequi nitatur. « Vnde et natura intellectualis ad bonum apprehensum per formam intelligibilem similem habitudinem habet, ut scilicet cum habet ipsum, quiescat in illo; cum vero non habet, quaerat ipsum; et utrumque pertinet ad voluntatem. Vnde in quolibet habente intellectum est voluntas... Et sic oportet in Deo esse voluntatem, cum sit in Eo intellectus [3] ».

250. Praeterea, si Deus voluntate careret, pluribus, monente s. Bonaventura, destitueretur perfectionibus. Etenim 1° dominium in res creatas exercere non posset, nam *voluntas est illud*, *penes quod residet potestas*; 2° non esset felicissimus; siquidem « voluntas est, in qua consistit voluptas summa, sive felicitas; beatus enim est qui

---

[1]) I, q. XIV, a. 13 ad 2. Et s. Bonaventura: « Notandum quod duplex est necessitas, scilicet absoluta, et respectiva. Necessitas absoluta, quae opponitur contingentiae, dicitur necessitas consequentis. Necessitas respectiva dicitur necessitas consequentiae, et haec non opponitur contingenti; nam aliquod contingens necessario sequitur, ut si ambulat, necessario sequitur, quod movetur. Dicendum ergo quod in praescito non est necessitas absoluta, sed solum necessitas consequentiae; quia necessario sequitur, Deus praescit hoc; ergo hoc erit »; loc. cit.

[2]) I, q. XIX, a. 1 c.—[3]) *Ibid.*

habet omne quod vult; unde nihil delectatur, nisi habens voluntatem, vel aliquid simile voluntati »; 3° iustitia Ei non esset attribuenda, nam « voluntas est illud, penes quod residet iustitia, et aequitas; iustitia enim non est aliud, quam rectitudo voluntatis; unde non habentia voluntatem non sunt capacia iustitiae »; 4° Summa liberalitas Ei esset deneganda; quia « voluntas est vis, secundum quam attenditur summa liberalitas; omnis enim liberalitas venit ex amore, sed constat quod amor est actus voluntatis [1] ».

251. Ex ipsa autem infinita simplicitate Dei colligitur voluntatem praestantiori prorsus modo, quo in nobis est, in Deo agnoscendam esse; quod quidem perspicuis verbis ab eodem Seraphyco Doctore ita explicatur: « Voluntas in nobis est per differentiam a substantia, et actu; et per distantiam a fine. In Deo autem per omnimodam indifferentiam horum, scilicet substantiae, virtutis, actus, et finis. Et quia in nobis est per differentiam a substantia, et ab actu, ideo aliis est praesidens, et secundum diversos actus variabilis. Propter differentiam enim a substantia, in qua possunt et aliae potentiae radicari, praesidet aliis potentiis, ut sensui, et appetitui. Propter differentiam ab actu, est variabilitas secundum alterationem affectionum. In Deo autem neutrum, et ideo nec regit inferiores potentias, nec habet variari secundum affectiones varias. Et quia in nobis est per distantiam a fine, inde est, quod est indigens, et ideo in ea est fuga et appetitus, et cadit in ea tristitia, et malitia, quia potest a fine obligari, cum non sit illi coniuncta. In Deo nec fugam, nec appetitum [2] habet, nec tristitiam, nec malitiam, sed omnimodam laetitiam, et iustitiam [3] ». Hinc etiam illud intelligitur voluntatem in Deo esse, non *ut quaerat finem, sed ut quiescat in illo.* « Dicendum, inquit s. Thomas, quod voluntas in nobis pertinet ad appetitivam partem. Quae licet ab appetendo nominetur, non tamen hunc solum habet actum, ut appetat quae non habet, sed etiam ut amet quod habet, et delectetur in illo; et quantum ad hoc voluntas in Deo ponitur, quae semper habet bonum, quod est Eius obiectum, cum sit indifferens ab eo secundum essentiam [4] ».

252. De *sanctitate* autem Divinae Voluntatis, hoc est de eximia et per se indeficienti morali rectitudine [5], nihil est cur dicamus. E-

---

1) In lib. I *Sent.*, Dist. XLV, a. 1, q. I *in arguendo.*

2) « Appetitus, ait s. Thomas, est proprie rei nondum habitae »; In lib. I *Sent.*, Dist. XLV, q. I, a. 1 ad 1.

3) *Loc. cit. in resol.*

4) I, q. cit., a. 1 ad 2.

5) *Sanctum*, si ethymologiae vox spectetur, dicitur quasi sancitum, sancitum

ienim Ens potissimum nequit profecto ea carere perfectione, quae prae ceteris ita propria est agenti rationali, ipsumque ita decet, ut exinde boni simpliciter dicti et rem, et nomen, et laudem consequatur. Quapropter tanta est Dei cum quavis improbitate morum repugnantia, quanta cum sui ipsius negatione vel interitu. Hinc « Deum, aiebat Tertullianus, sufficit dici, ut necesse sit bonum credi. . . . Bona igitur erit voluntas eius, qui, nisi bonus, non erit Deus [1] ».

253. Quod ad obiectum Divinae Voluntatis attinet, indubium est obiectum *primarium* esse ipsam Divinam Essentiam, *secundarium* autem esse res extra Deum. Et sane primum ita probatur: « Bonum intellectum est obiectum voluntatis. Id autem, quod a Deo principaliter intelligitur, est Divina Essentia. Divina igitur Essentia est id, de quo principaliter est Divina Voluntas ». Insuper: « Vnicuique volenti principale volitum est suus ultimus finis; nam finis est per se volitus, et per quem alia fiunt volita. Vltimus autem finis est ipse Deus, quia Ipse est summum bonum. Ipse igitur est principale volitum suae Voluntatis [2] ».

254. Alterum autem: « Voluntas consequitur intellectum. Sed Deus suo intellectu intelligit se principaliter, et in se intelligit om-

vero quasi sanguine sacratum, atque firmatum. Solebant enim veteres, caesa victima, eius sanguine sua foedera firmare; inde factum est primo, ut sanctum diceretur quidquid religionem utcumque praeseferret, quasi religione consecratum, et quod minime violandum est. Hanc ob rationem s. Thomas (2ª 2ae, q. LXXXI, a. 3 c.) sanctitatem in nobis a religione non differre secundum essentiam, sed secundum rationem docet. *In nobis* quidem, eo quod sanctitatem hoc modo Deo non convenire manifestum per se est. Secundo inde etiam factum est, ut sanctum intelligeretur quidquid a prophanis esset segregatum, quasi purum et immaculatum. « Potest etiam, subdit idem sanctus Doctor, hoc nomen, sanctus, ad munditiam pertinere, ut intelligatur sanctus, quasi sanguine tinctus, eo quod antiquitus illi, qui purificari volebant, sanguine hostiae tingebantur » (Loc. cit.). Et Dionysius: « Sanctitas est ab omni scelere libera, et omnino perfecta, et omni ex parte immaculata puritas » (*De Div. Nom.*, c. 12); nempe quasi puritas sacra, vel potius dignitas ex puritate et segregatione ab omni macula et labe; siquidem haec puritas et segregatio, quippe quae singularis excellentia est, consecrat quodammodo qui ea ornatur, singularique veneratione dignum efficit. Hinc sanctitas pro rectitudine morali ponitur, sive omnium virtutum plenitudine, quibus vires, facultatesque omnes agentis rationalis ad agendum secundum rectae rationis normas perficiuntur; ex hac enim rectitudine, praesertim cum eximia est, agentis puritas in operatione derivatur, et ex vi puritatis consecratio, qua scilicet laudem, honorem et venerationem meretur. Vid. Emanuel. Maignan, *Phil. sacra*, t. I, c. 16, p. 526 sqq., Tolosae 1651.

[1]) *Scorpiac. adv. Gnosticos*, c. V, *Opp.* t. I, p. 523, Parisiis 1658.

[2]) *Contr. Gent.*, lib. I, c. 74.

nia alia. Igitur similiter principaliter vult se, et volendo se vult omnia alia [1] ».

255. Ex his illud etiam perspicitur, obiectum, uti aiunt, *formale*, seu *motivum* divinae Voluntatis esse ipsam Eius Bonitatem, ita nempe ut divina Bonitas sit Deo ratio volendi quaecumque extra se vult [2]. Etenim illud, quod voluntas propter seipsum vult, est unica ratio, qua cetera velit; hinc ultimus finis, cum propter se appetatur, ratio est, cur caetera appetantur. Atqui illud, quod Dei voluntas propter seipsum vult, est Eius Bonitas. Ergo [3]. Audiatur s. Augustinus: « Quomodo ergo diligit? ut nobis utatur, an ut fruatur? Sed si fruitur, eget bono nostro; quod nemo sanus dixerit; omne enim bonum nostrum vel Ipse est, vel ab Ipso est. Cui autem obscurum, vel dubium est, non egere lucem rerum harum nitore, quas ipsa illustraverit? . . Non ergo fruitur nobis, sed utitur. . Sed neque sic utitur, ut nos; nam nos res, quibus utimur, ad id referimus, ut Dei bonitate perfruamur; Deus autem ad suam bonitatem usum nostrum refert [4] ».

256. Praeterea, si divina Voluntas aliqua ratione a bonitate creata moveretur, amor, quo diligeret creaturas, non tantum effectivus, sed etiam affectivus esset; siquidem amor effectivus bonitatis obiecti, cum ipse sit, a quo illa oriatur, nequit ab ipsa allici, seu moveri. Atqui amor, quo Deus diligit creaturam, non est affectivus, sed

---

[1]) *Ibid.*, c. 75. Qua in re advertit idem sanctus Doctor Deum non dicendum esse velle omnia, aeque ac omnia, quae esse possunt, cognoscit. Nam « actus cognoscitivae virtutis est, secundum quod cognitum est in cognoscente; actus autem virtutis appetitivae est ordinatus ad res, secundum quod in seipsis sunt. Quicquid autem potest habere rationem entis, et veri, totum est virtualiter in Deo, sed non totum existit in rebus creatis. Et ideo Deus cognoscit omne verum, non tamen vult omne bonum; nisi in quantum vult se, in quo virtualiter omne bonum existit »; I, q. XIX, a. 6 ad 2. Cf *Cosmol.*, c. VI, art. 5, p. 446.

[2]) Cum voluntas Dei dicitur *non esse*, *nisi eius*, *quod est suum bonum*, *id non eodem modo* intelligendum est, *sicut in voluntate nostra*, « quae vult bonum suum, quo scilicet perficitur sicut fine, vel per quod finem consequitur; sed Voluntas Divina vult bonum suum, quod est ipsa, et quod ab Ea est, et non per quod iuvatur »; In lib. I *Sent.*, Dist. XLV, q. I, a. 2 ad 3. Insuper, cum Voluntas Dei ab Eius Bonitate moveri dicitur, hoc *secundum significandi modum* accipiendum est, nam *volitum est idem voluntati; Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. XXIII, a. 1 ad 7.

[3]) I, q. cit., a. 1 ad 3. Exinde etiam sanctus Doctor infert obiectorum multitudinem, quae Deus vult, Eius infinitae simplicitati minime obstare. Nam « sicut intelligere Divinum unum est, quia multa non videt, nisi in uno, ita velle Divinum est unum, et simplex, quia multa non vult, nisi per unum, quod est Bonitas sua »; *ibid.*, a. 2 ad 4.

[4]) *De Doctr. Christ.*, lib. I, n. 34.

tantum effectivus [1]. Ergo divina Voluntas nullo modo a bonitate creata movetur.

257. *Minor* ex eo ostenditur, quod amor affectionis trahit, et transformat amantem in amatum; dum e contrario Deus omnia trahit ad seipsum, repugnatque Ipsum in creaturam transformari. « Non, ita s. Bernardus Deum alloquitur, afficeris a nobis, vel ad nos, cum nos amas. . . . : nos a Te, et in Te, et ad Te afficimur, cum amamus Te [2] ».

258. Quod si Deus aliquid propter aliud, e. g., gloriam creaturae propter eius merita velle dicitur, illud *propter* non quidem aliquam causam ex parte volentis significat, sed tantum ex parte rei volitae, nempe, ut s. Thomas docet, *non propter hoc vult hoc, sed vult hoc esse propter hoc* [3]; quare, subdit Card. Gotti, « non propter merita vult gloriam, quasi bonitas mediorum sit alliciens, et movens voluntatem divinam ad volendam gloriam homini, motivum enim unicum est sua bonitas; sed Deus vult gloriam dari propter merita, ita ut haec sint quidem causa gloriae dandae, et volitae, non autem Dei volentis [4] ». Sed de his in Capite sequenti, ubi de fine creationis disseremus, sermo redibit.

259. Circa varias rationes, quibus divina Voluntas considerari potest, celebris est apud Scholae Doctores illa divisio, qua Voluntas vel *beneplaciti*, vel *signi* appellatur, prout *proprie*, vel *metaphorice* de Deo dicitur. « Voluntas proprie dicta vocatur voluntas beneplaciti; voluntas autem metaphorice dicta voluntas signi, eo quod ipsum signum voluntatis voluntas dicitur [5] ».

260. Itaque voluntas beneplaciti est actus interior eiusdem divinae Voluntatis. Quoniam vero homines per aliqua signa, quae sunt *operatio*, *permissio*, *praeceptum*, *prohibitio*, *consilium*, voluntatem suam exprimere solent; ita metaphorice in Deo dicimus *voluntatem* illud, quod in nobis signum voluntatis est. Haec autem voluntas signi «tribus modis se habet ad voluntatem beneplaciti. Quaedam enim est signi, quae numquam incidit in idem cum voluntate beneplaciti, sicut permissio, quae permittit mala fieri, cum mala fieri numquam

---

[1]) « Quia voluntas nostra non est causa bonitatis rerum, sed ab ea movetur, sicut ab obiecto; amor noster, quo bonum alicui volumus, non est causa bonitatis ipsius, sed e converso, bonitas eius vel vera, vel aestimata provocat amorem, quo eius volumus et bonum conservari, quod habet, et addi, quod non habet, et ad hoc operamur. Sed amor Dei est infundens, et creans bonitatem in rebus »; *De Ver.*, q. XX, a. 2 c.

[2]) *De Amore Divino*, c. 4, *Opp.* t. II, p. 314, ed. cit.

[3]) I, q. XIX, a. 5 c.

[4]) *Op. cit.*, t. I, tract. V, q. 1, dub. II, § 3.—[5]) I, q. XIX, a. 11 c.

velit; quaedam autem semper in idem incidit, sicut operatio; quaedam vero quandoque incidit, et quandoque non, sicut praeceptum, probibitio, et consilium [1]». Cum vero dicitur voluntatem signi non semper *incidere in idem* cum voluntate beneplaciti, hoc intelligendum est, non quatenus cum nulla voluntate beneplaciti, sed quatenus cum illa, quae nobis videtur, non coniungitur. E. g., cum Deus praecepit Abrahamo, ut filium suum Isaacum immolaret, putabat ille Deum velle huiusmodi sacrificium; at non haec erat in Deo voluntas beneplaciti, sed ut manifesta fieret Abrahami fides, et obedientia. Ita etiam Deus permittit peccatum, Eius tamen voluntas beneplaciti non est peccatum, sed, ut postea dicemus, bonum, quod ex peccato eruit.

261. Voluntas *beneplaciti per antecedentem*, et *consequentem distinguitur* [2]. Voluntas *antecedens* dicitur quae circa rem, prout in seipsa est; *consequens*, quae circa rem, prout cum peculiaribus suis circumstantiis adiuncta est, versatur. En quomodo utraque ab Aquinate nostro explicetur: « Quae quidem distinctio non accipitur ex parte ipsius voluntatis divinae, in qua nihil est prius, vel posterius, sed ex parte volitorum. Ad cuius intellectum considerandum est, quod unumquodque, secundum quod bonum est, sic est volitum a Deo. Aliquid autem potest esse in prima sui consideratione, secundum quod absolute consideratur, bonum, vel malum, quod tamen, prout cum aliquo adiuncto consideratur, quae est consequens consideratio eius, e contrario se habet. Sicut hominem vivere est bonum, et hominem occidi est malum secundum absolutam considerationem; sed si addatur circa aliquem hominem, quod sit homicida, vel vivens in periculum multitudinis, sic bonum est eum occidi, et malum est eum vivere. Vnde potest dici, quod iudex iustus antecedenter vult homicidam vivere, sed consequenter vult homicidam suspendi [3] ».

262. Ex his facile intelligitur voluntatem Dei illa, quae vult, eo tamen modo, quo vult, semper assequi. Quod praeclaris hisce verbis s. Augustinus docuit: « Non sic constituta sunt opera Domini, ut creatura in arbitrio libero constituta Creatoris superet volunta-

---

[1]) *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. XXIII, a. 3 ad 6.

[2]) *Ibid.* c.

[3]) I, q. XIX, a. 6 ad 1. Addantur haec pauca s. Ioannis Chrys. : « Est voluntas princeps et quae praecedit : est enim etiam alia voluntas : ut puta voluntas prima est, ut non pereant qui peccarunt : voluntas secunda est, ut qui facti sunt mali pereant »; In *Ep. ad Eph.* c. I, *Hom.* I, *Opp.* t. XI, n. 2, p. 5, Parisiis 1734. Cf s. Aug., *de Spir. et litt.*, n. 58; *Contr. Iulianum*, lib. IV, n. 42; *Enchir.*, c. 79; s. Damasc., *De Fide orth.*, lib. II, c. 19; s. Ans., *De vol. Dei*, c. IV.

tem, etiamsi contra Eius faciat voluntatem. Non vult Deus, ut pecces; nam prohibet. Tamen, si peccaveris, ne putes hominem fecisse quod voluit, et Deo accidisse quod noluit. Sicut enim vult, ut homo non peccet, ita vult peccanti parcere, ut revertatur, et vivat; ita vult postremo in peccato perseverantem punire, ut iustitiae potentiam contumax non evadat. Ita, quidquid elegeris, Omnipotenti non deerit, unde suam de te compleat voluntatem[1] ».

263. Cuius rei hanc s. Thomas rationem assignat: « Potest aliquid fieri extra ordinem alicuius causae particularis agentis, non autem extra ordinem alicuius causae universalis, sub qua omnes causae particulares comprehenduntur; quia si aliqua causa particularis deficiat a suo effectu, hoc est propter aliquam aliam causam particularem impedientem, quae continetur sub ordine causae universalis. Vnde effectus ordinem causae universalis nullo modo potest exire. . . . Cum igitur voluntas Dei sit universalis causa omnium rerum, impossibile est, quod divina voluntas suum effectum non consequatur. Vnde quod recedere videtur a divina voluntate secundum unum ordinem, relabitur in ipsam secundum alium. Sicut peccator, qui, quantum in se est, recedit a divina voluntate peccando, incidit in ordinem divinae voluntatis, dum per Eius iustitiam punitur[2] ».

264. Explicandum superest, quo modo Dei voluntas circa diversa, quae respicit obiecta, se habeat. De qua re s. Thomas disserens, inquit: « Quidquid Deus vult in seipso, de necessitate vult; quidquid autem vult circa creaturam, non de necessitate vult[3] ».

265. Atque in primis, Deus necessario seipsum vult. Etenim « voluntas divina habet pro principali volito id, quod naturaliter vult, et quod est quasi finis voluntatis suae, scilicet Bonitas sua, propter

---

[1]) *In Ps.* CX, n. 2. Et in lib. *De corrept. et gratia*, c. 14, n. 43: « Velle, at nolle in volentis, aut nolentis est potestate, ut Divinam voluntatem non impediat, nec superet potestatem ». Cf etiam *Epist.* CXX. Hinc, monente Tertulliano, illud, quod in oratione dicimus, *fiat voluntas tua*, intelligendum est « non quod aliquis obsistat, quominus voluntas Dei fiat, et Ei successum voluntatis suae oremus », sed ita ut in omnibus petamus fieri voluntatem Eius, ut nos ambulare faciat in via mandatorum suorum, et nos ad regnum coelorum perducat; « quae ut implere possimus, opus est Dei voluntate »; *De Orat.*, c. IV; *Opp.* t. I, p. 371, ed. cit. Et s. Cyprianus: « Non ut Deus faciat quod vult, sed ut nos facere possimus quod Deus vult. Nam Deo quis obsistit, quominus quod velit faciat » ? *De orat. Dom.*, n. XIV, ed. Migne, t. IV, p. 528. Vid. *Catech. Conc. Trid.*, Pars IV, *Petitio* 3ª, § 17 sqq., p. 636 sqq., Parisiis 1830.

[2]) I, q. XIX, a. 6 c. Cf *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. XXIII, a. 2 c.

[3]) *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. cit., a. 4 c.

quam vult quidquid vult ». Atqui « respectu huius voliti voluntas necessitatem habet, cum in ipsum tendat per modum naturae ». Ergo « respectu illius principalis voliti, quod est sua Bonitas, voluntas divina necessitatem habet, non quidem coactionis, sed naturalis ordinis . . . , non enim potest Deus velle se non esse bonum, et per consequens se non esse intelligentem, vel potentem, vel quodcumque eorum, quae ratio Eius Bonitatis includit [1] ». Quod argumentum huc profecto redit: Voluntas necessario inhaeret ultimo fini, ita ut oppositum nequeat velle. Atqui divinae Voluntatis non est alius finis, quam ipse Deus. Ergo Deus necessario vult se ipsum. Praeterea, « omnis perfectio et bonitas, quae in creaturis est, Deo convenit essentialiter. Diligere autem Deum est summa perfectio rationalis creaturae, cum per hoc quodammodo Deo uniatur. Ergo in Deo essentialiter est; ergo ex necessitate diligit se, et sic vult se esse [2] ».

266. Manifestum autem est hanc, qua Deus seipsum vult, necessitatem non solum quoad *specificationem obiecti*, sed etiam quoad *exercitium* intelligendam esse, ita ut a volitione sui ipsius absistere non possit. Etenim impossibile est « Deum non velle aliquid actu, esset enim volens in potentia tantum; quod est impossibile, cum suum velle sit suum esse »; cum ergo Divina voluntas velit « suum esse, et suam bonitatem, ut principale obiectum, quod est sibi ratio volendi alia, et in omni volito suum esse, et suam bonitatem velit, sicut visus in omni colore videt lumen [3] »; consequitur ut utraque necessitate *specificationis*, et *exercitii* suum *esse* et suam bonitatem velit.

267. E contrario, circa res extra se « libertas, ut Tertullianus ait, non necessitas Deo competit [4] », vel, ut s. Irenaeus scribit, « Deus non ab aliquo motus, sed sua sententia, et libere fecit omnia [5] ». Et sane, hoc dogma ille ex eo conficit, quod *nulla magis in homine imago, et similitudo Dei* deprehenditur, quam liberum arbitrium [6], siquidem ne cogitatione quidem fingere possumus Deum libertate, quae perfectio pura, seu *simpliciter simplex* per se est,

[1]) *Ibid.* — [2]) *Contr. Gent.*, lib. I, c. 80.

[3]) *Ibid.* — [4]) *Adv. Herm.*, c. XVI, *Opp.* t. I, p. 143, ed. cit.

[5]) *Adv. haer.*, lib. II, c. 1, n. 1, *Opp.* t. I, p. 116, Venetiis 1734. S. Ambrosius explicans illa verba; *Haec omnia operatur unus, atque idem spiritus dividens singulis prout vult*, inquit « prout vult, idest pro liberae voluntatis arbitrio, non pro necessitatis obsequio »; *De Fide*, lib. II, c. 3. *Opp.* t. IV, p. 98, ed. cit. Quinam libertatem arbitrii Deo denegaverint, diximus in *Cosmol.*, c. VI, art. 3, p. 430, 431, et c. VII, art. I, p. 452, 453, vol. II.

[6]) *Contr. Marc.*, lib. II, c. V, p. 217, ed. cit.

destitui, dum eam hominibus indiderit. Iste autem ex eo quod Deus primum Ens est: « Non decet eum, qui super omnia sit Deus, cum sit liber et suae potestatis, necessitati servisse dicere, alioquin necessitatem maiorem et dominatiorem faciet, quam Deum, quanto id, quod magis potest, antiquius sit omnibus [1] ».

268. Denique ex ipsa natura voluntatis s. Thomas ita argumentatur: Voluntas necessario vult ea, sine quibus finis esse non potest; non autem ex neeessitate, sed libere vult ea, sine quibus finis esse potest. Atqui Deus *vult alia a se*, *in quantum ordinantur ad suam bonitatem*, *ut in finem*. *Bonitas* autem *Dei est perfecta*, *et esse potest sine aliis*, *cum nihil Ei perfectionis ex aliis accrescat*. Ergo Deus res extra se non necessario, sed libere vult [2]. Quare « licet Deus ex necessitate velit Bonitatem suam, non tamen ex necessitate vult ea, quae vult propter Bonitatem suam, quia Bonitas Eius potest esse sine aliis [3] ». Id ex eo magis manifestum fit, quod Deus « non agit propter suam Bonitatem, quasi appetens quod non habet, sed quasi volens communicare quod habet; quia agit non ex appetitu finis, sed ex amore finis [4] ».

269. Porro perspicuum est tum potestatem faciendi malum, tum deliberationem, tum mutationem a divina Libertate amovendas esse. Sane 1° « ad rationem liberi arbitrii non pertinet, ut indeterminate se habeat ad bonum, vel malum; sed hoc ad libertatem arbitrii pertinet, ut actionem aliquam facere, vel non facere possit. Et hoc Deo convenit; bona enim, quae facit, potest non facere, nec tamen malum facere potest [5] ». 2° Deliberatio, seu inquisitio ratio-

---

1) *Op. cit.*, lib. I, c. V, n. 4.

2) I, q. XIX, a. 3 c. Haec si considerasset Clarkius, Dei libertatem non ita descripsisset, ut cum potentia agendi, sive *spontaneitate* confunderet (vid. *Réponse à la première lettre d'un savant de Cambridge*, ad calcem I vol. *Traités de l'existence et des attributs de Dieu*, p. 363 sqq., ed. cit.). Qua in re turpius peccavit Cousinus, uti iam adnotavimus in *Dynamil.*, c. IV, art. 4, p. 361, 362, vol. I.

3) Ibid. ad 2. « Non est necessitas, alibi inquit, divinae voluntatis ex amore, quem habet ad suam bonitatem, quod velit hoc, vel illud circa creaturam; nec inest Ei aliqua necessitas respectu totius creaturae; eo quod Divina Bonitas in se perfecta est, etiamsi nulla creatura existeret, quia bonorum nostrorum non eget, ut in Psalmo XV dicitur. Non enim Divina Bonitas est talis finis, qui efficiatur ex his, quae sunt ad finem, sed magis, quo efficiuntur, et perficiuntur ea, quae ad Ipsum ordinantur »; *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. XXIII, a. 4 c.

4) *Op. cit.*, *De Pot.*, q. III, a. 15 ad 14. Vid. Bossuet, *Discours sur l'hist. univ.*, p. II, c. I.

5) In lib. II *Sent.*, Dist. XXV, q. I, a. 1 ad 2. Hinc s. Augustinus: « Numquid quia (Deus) peccare non potest, ideo liberum arbitrium habere negandus est »? *De Civ. Dei*, lib. XXII, c. 30.

num ex defectu cognitionis oritur; quocirca, cum in Deo cognitio sine discursu sit, etiam electio in Ipso est sine deliberatione. « Ipsa ratio rerum agendarum consilium in Deo dicitur, non propter inquisitionem, sed propter certitudinem cognitionis, ad quam consiliantes inquirendo perveniunt [1] ». Exinde etiam patet indifferentiam in divina libertate agnoscendam esse, non quidem *suspensionis*, et *passivam*, qua nempe, cum non videamus quid agendum sit, suspensi in nostra electione manemus; sed indifferentiam *potestatis*, et *activam*, seu qua quis ad aliquid determinate agendum non est alligatus; siquidem Deus omnia vult propter suam Bonitatem, cum qua nihil extra ipsum necessariam habet connexionem. 3° Libertas electionis in eo consistit, ut eligens illo, quo eligit, momento possit, prout mavult, eligere, vel non eligere. At, iam posita illa electione, cum Enti omniscio nulla deinceps innotescere possit prudens ratio mutandi sententiam, electio illa immota manet. Quocirca ratio, cur Deus sententiam non mutet, non defectus liberae electionis, sed plenitudo perfectionis est, qua fit, ut nihil novi umquam possit addiscere. « Dicendum quod Voluntas divina se habet ad opposita, non quidem ut aliquid velit, et postea nolit, quod Eius immutabilitati repugnaret, nec ut possit velle bonum, et malum, quia defectibilitatem in Deo poneret, sed quia potest hoc velle, et non velle [2] ».

270. Neque, cum libertas *virtus ad utrumlibet sit*, Deus *quodammodo in potentia* dicendus est. Etenim « ad utrumlibet esse alicui virtuti potest convenire dupliciter; uno modo ex parte sui; alio modo ex parte eius, ad quod dicitur. Ex parte quidem sui, quando nondum consecuta est suam perfectionem, per quam ad unum determinetur; unde hoc in imperfectionem virtutis redundat, et ostenditur esse potentialitas in ipsa, sicut in intellectu dubitantis, qui nondum assecutus est principia, ex quibus ad alterum determinetur. Ex parte autem eius, ad quod dicitur, invenitur ali-

---

[1]) I. q. XXII, a. 1 ad 1. Et alibi: « Quod electio sequatur consilium, quod cum inquisitione agitur, accidit electioni, secundum quod invenitur in natura rationali, quae veritatis notitiam capit per discursum rationis. Sed in natura intellectuali, quae habet simplicem acceptionem veritatis, invenitur electio absque inquisitione praecedente, et sic electio est in Deo »; *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. XXIV, a. 3 ad 4.

[2]) Ibid. ad 3. Et s. Augustinus: « Vnde non Eum modo velle hoc, modo velle illud, sed semel et simul et semper velle omnia, quae vult, non iterum, et iterum, neque nunc ista, nunc illa, nec velle postea quod nolebat, aut nolle quod prius volebat; quia talis voluntas mutabilis est, et omne mutabile aeternum non est; Deus autem noster aeternus est »; *Conf.*, lib. XII, c. 15, n. 18.

qua virtus ad utrumlibet esse, quando perfecta operatio virtutis a neutro dependet, sed tamen utrumque esse potest; sicut aliquis, qui diversis instrumentis uti potest aequaliter ad idem opus perficiendum. Hoc autem ad imperfectionem virtutis non pertinet, sed magis ad eius eminentiam, in quantum utrumlibet oppositorum excedit, et ob hoc determinatur ad neutrum. . . Sic autem est in divina Voluntate respectu aliorum a se [1] ».

271. Illud denique observandum est, liberam volitionem Dei spectari posse aut ratione entitatis divinae, quatenus nempe est in Deo, aut ratione *terminationis* ad creaturas. Si priori modo consideretur, est quidem necessaria; sin altero modo, est libera. Quare illud, quod actus Dei liber addit supra necessarium, non est aliud, nisi relatio huius actus ad creaturas, scilicet habitudo, seu respectus, et *terminatio* ad creaturas. Rursus haec *terminatio* potest et ex parte Dei, et ex parte creaturarum spectari. Si ex parte Dei consideretur, quatenus est actio vitalis, et intrinseca, non distinguitur ab ipsa substantia Dei; si vero ex parte creaturarum, est aliquid defectibile, seu, quod deesse possibile sit.

272. Ex quibus, quantum tenuitas nostrae mentis patitur, illa expeditur difficultas, quomodo nempe actus liber sit Deo internus, et tamen, cum liber sit, possit esse, vel non esse. Sane, cum in relatione divini actus ad creaturas, duplex respectus sit distinguendus, alter ex parte Dei, sub qua ratione intrinsecus est, ita tamen ut ordinem ad creaturas habeat, alter ex parte creaturae, sub qua ratione est mere extrinsecus, dicendum est actum liberum Deo internum posse esse, vel non esse, non quidem ratione entitatis, nec ratione solius merae terminationis extrinsecae, quia haec actum intrinsece liberum constituere non potest, sed ratione terminationis intrinsecae ad aliquid extrinsecum. Quare divina libertas consistit in intrinseca indifferentia relationis divini actus ad obiecta extrinseca [2]. Id videtur innuisse s. Thomas, ubi ait: « Aliquando aliqua causa necessaria habet non necessariam habitudinem ad aliquem effectum, quod est propter defectum effectus, et non propter defectum causae. Sicut virtus Solis habet non necessariam habitudinem ad aliquid eorum, quae contingenter hic eveniunt, non propter defectum virtutis solaris, sed propter defectum effe-

---

[1]) *Contr. Gent.*, lib. I, c. 82.

[2]) Circa diversas rationes, quibus nodus huius difficultatis exsolvitur, vid. Suarez, *Metaph. Dispp.*, t. I, Disp. XXX, sect. IX; Gonet, *Op. cit.*, tract. IV, c. 2; D' Aguirre, *Op. cit.*, *Disp.* XXXV, XXXVI, XXXVII; Maignan, *Phil. sacra*, t. I, c. 12, p. 274 sqq., et c. 13, p. 304 sqq., ed. cit.

ctus non necessario ex causa provenientis. Et similiter, quod Deus non ex necessitate velit aliquid eorum, quae vult, non accidit ex defectu voluntatis divinae, sed ex defectu, qui competit volito secundum suam rationem, quia scilicet est tale, ut sine eo esse possit perfecta Bonitas Dei. Qui quidem defectus consequitur omne bonum creatum[1] ».

273. Haec, quae circa libertatis divinae naturam adnotavimus, responsum praebent argumentis, quae adversus hoc dogma ab insanis auctoribus afferri solent. Alias obiectiones, quae ipsi vel ex eo quod intellectus, et voluntas in Deo non distinguuntur, vel ex immutabilitate Dei, vel ex aliis capitibus petere solent, alibi exsufflavimus[2].

274. Illud vero hic adiiciendum est, Cousinium ex eo, quod Deus causa absoluta est, libertatem Eius in rebus creandis admodum inscite negasse[3]. Etenim ex notione causae absolutae illud tantum inferendum est, Deum virtute res creandi non ab alio donari, sed vi suae naturae frui; numquam vero Illum necessario res creare. Quinimmo eo ipso, quod Deus est causa absoluta, summa Eius libertas innotescit; Ens enim absolutum, cum sibi plenissime sufficiens sit, nullam necessariam relationem cum re extrinseca involvit; nempe, ut iam cum s. Thoma paulo ante diximus, «non inest Ei aliqua necessitas respectu totius creaturae, eo quod Divina Bonitas in se perfecta est, etiamsi nulla creatura existeret, quia bono-

[1]) I, q. XIX, a. 3 ad 4. Circa Divinam libertatem illud etiam in quaestione versatur, an Dei voluntas potuerit ab aeterno mere negative se habere circa creaturas, seu libertatem circa eas nullo modo exercere; an potuerit ab aeterno non velle decernere aliquid circa ipsas; an tandem debuerit positive creaturas velle, aut nolle. Sunt qui opinantur voluntatem Divinam non potuisse nullum actum circa creaturas exercere, immo ne potuisse quidem velle non decernere aliquid circa ipsas, sed debuisse positive aut velle, aut nolle creaturas. Atque hoc rationis momento innituntur: Divina voluntas est, aeque ac Divina scientia, actualissima; atqui Divina scientia ad omne scibile porrigatur oportet, ita ut perfecta haud foret, si circa aliquid non versaretur; ergo etiam Divina voluntas, cum sit actualissima, ad omnia ab intellectu repraesentata se porrigere debet, ac proinde nullum actum circa creaturas exerere potuisse tenendum non est; quinimmo Deus creaturas debuisse positive velle, aut nolle verosimilius iis videtur, eo quod exercitium libertatis ad eiusdem perfectionem spectat. Alii autem in contrariam abeunt sententiam, nam nullus actus creaturas respiciens aliquam addit perfectionem Deo, ac proinde poterat Deus non solum velle omissionem volitionis, aut nolitionis circa creaturas, sed etiam nullum actum circa eas exercere, nempe *negative* circa eas se habere. Vid. Gotti, *Op. cit.*, tract. V, q. III, dub. V, § I-III, t. I, p. 278, 279, Venetiis 1750.

[2]) Cf *Cosmol.*, c. VI, art. 5, p. 445, 446; et c. VII, art. 3, p. 477 sqq. vol. II.

[3]) *Introd. à l'histoire de la phil.*, leç. V, p. 40, *Oeuvr.* t. I, Bruxelles 1840.

rum nostrorum non eget, ut in *Psalm.* XV dicitur; non enim Divina Bonitas est talis finis, qui efficiatur ex his, quae sunt ad finem, sed magis quo efficiuntur, et perficiuntur ea, quae ad ipsum ordinantur [1]». Hinc idem sanctus Doctor ex eo, quod Deus est causa prima, eius libertatem argumentatur: « Homo per hoc quod habet liberum arbitrium, dicitur suorum actuum dominus. Hoc autem maxime competit primo agenti, cuius actus ab alio non dependet. Ipse igitur Deus liberum arbitrium habet [2] ».

275. Frustra etiam regerit Eclecticus philosophus Deum in rebus creandis liberum non fuisse eo quod Ipse est simul substantia, et causa, et ideo non potuit esse umquam substantia, quin esset causa; tum eo quod in Deo vis agendi, quae eadem ac Eius natura est, essentialiter actuosa sit oportet [3]. Etenim, quod spectat ad primum, etsi in Deo omnia unum, idemque re ipsa sint, tamen non omnia unum, idemque significant [4]; id quod in re, de qua hic agitur, locum habet, nam, quemadmodum alibi ostendimus [5], alia est notio substantiae, alia notio causae. Hinc s. Thomas: « Dicendum quod *esse* non dicit actum, qui sit operatio transiens in aliquid extrinsecum temporaliter producendum, sed actum quasi primum; velle autem dicit actum secundum, qui est operatio; et ideo ex diverso modo significandi aliquid attribuitur Divino *esse*, quod non attribuitur Divino velle [6] ». Neque illud omittendum, quod etsi Deus non potuerit esse substantia, quin sit causa, tamen necessitas creationis perperam inde infertur, siquidem *illa, quae de Deo secundum se ipsum dicuntur, sunt necessaria absolute*; at non item huiusmodi sunt *illa, quae important comparationem Dei ad exitum creaturarum in esse, ut creare;* quapropter, quamvis *Esse Divinum sit in se necessarium, non tamen creaturae exeunt a Deo per necessitatem, sed per liberam voluntatem* [7].

276. Ex his responsio ad alterum etiam intelligitur; scilicet Deus est quidem essentialiter actuosus, at non item essentialiter creator; siquidem essentialis activitas Dei versatur circa operationem internam, qua Deus seipsum cognoscit, et diligit, non vero circa productionem rerum, quae, ut iam diximus, cum Divina Bonitate necessario non connectuntur. Neque illud obstat, quod vis agendi in Deo, quin-

---

[1]) P. 154, n. 3.
[2]) *Contr. Gent.*, lib. I, c. 88.
[3]) *Fragm. phil.*, *Avertiss.*, *Oeuvr.*, t. II, p. 7 sqq., Bruxelles 1841.
[4]) Cf p. 94-95.
[5]) *Ontol.*, c. IV, art. I, p. 106.
[6]) *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. XXIII, a. 4 ad 7.—[7]) *Ibid*, ad 6.

immo ipsa operatio ab Eius natura non distinguitur. Etenim, « sicut voluntas, et essentia, et sapientia in Deo idem sunt re, sed ratione distinguuntur; ita etiam distinguuntur et operationes secundum rationes diversorum attributorum, quamvis sit una tantum ipsius operatio, quae est Eius essentia. Et ideo, quia creatio rerum, quamvis sit operatio Essentiae Eius, non tamen in quantum solum est essentia, sed etiam in quantum est sapientia, et voluntas; ideo sequitur conditionem scientiae, et voluntatis; et quia voluntas libera est; ideo dicitur Deus ex libertate voluntatis res facere, et non ex naturae necessitate [1]».

ARTICVLVS SEPTIMVS

De Potentia Dei

277. « Posse, aiebat Lactantius, Dei est; nam si non potest, Deus non est [2] »; quocirca « non alia lege credendus est, quam ut omnia posse credatur [3] ».

278. Nomine *potentiae Dei*, ut cuique compertum est, non intelligitur potentia *passiva*, quae est *principium patiendi ab alio*, sed potentia *activa*, quae est *principium agendi in aliud* [4]. Scilicet potentia Dei est « ipsa scientia, vel voluntas Divina, secundum quod est principium effectivum [5] ». Hinc dicimus Deum intelligendo, et volendo res extra se producere, atque omnia, quae operatur, operari, secundum illud Ps. CXLVIII: *Ipse dixit, et facta sunt, Ipse mandavit, et creata sunt.* « Qui, inquit s. Irenaeus, simul ut cogitavit, perficit id quod cogitavit [6] ». Et Novatianus: « Cuius voluntatem non tantum sine aliqua molitione opera subsequuntur, sed ipsa statim opera cum voluntate procedunt [7] ».

279. Vt haec notio Divinae Potentiae dilucidius explicetur, memoria revocandum est ad operationem agentis intellectualis finiti concurrere intellectum, et voluntatem, veluti principia mediata, atque potentiam, quae opus exequitur, tamquam principium im-

---

[1]) In lib. I *Sent.*, Dist. XLIII, q. II, a. 1 ad 2.

[2]) *Div. Inst.*, lib. II, c. 6, *Opp.* t. I, p. 300, ed. Migne.

[3]) Tert., *De resurr. car.*, c. XI, p. 484, ed. cit.

[4]) I, q. XXV, a. 1 c.—[5]) *Ibid.* ad 4.

[6]) *Adv. haer.*, lib. I, c. XII, n. 2, *Opp.* t. I, p. 57, ed. cit.

[7]) *De Trin.*, c. VI, ed. Migne, t, III, p. 896. Hanc ob rationem s. Thomas potentiam Dei *superactivam* proprie dicendam esse sancit, quia « actio Eius non est per modum motus, sed per modum operationis »; In lib. I *Sent.*, Dist. VII, q. I, a. 1 ad 3.

mediatum. Iam « potentia non ponitur in Deo, ut aliquid differens a scientia, et voluntate secundum rem, sed solum secundum rationem, in quantum scilicet potentia importat rationem principii exequentis id, quod voluntas imperat, et ad quod scientia dirigit; quae tria Deo secundum idem conveniunt [1]».Insuper « actio Dei non est aliud ab Eius potentia, sed utrumque est Essentia Divina [2] ». Ex quo illud etiam consequitur, Divinam Potentiam esse quidem principium effectuum, qui per ipsam producuntur, non vero principium actionis, qua res producuntur, nam actionis, quae ipsa Divina Essentia est, nullum principium esse potest.«Sic igitur in Deo salvatur ratio potentiae quantum ad hoc, quod est principium effectus; non autem quantum ad hoc, quod est principium actionis, quae est divina Essentia, nisi forte secundum modum intelligendi, prout divina Essentia, quae in se simpliciter praehabet quicquid perfectionis est in rebus creatis, potest intelligi et sub ratione actionis; sicut etiam intelligitur et sub ratione suppositi habentis naturam, et sub ratione naturae. Sic igitur in Deo salvatur ratio potentiae quantum ad hoc, quod est principium effectus [3] ».

280. Iam, etsi, teste Tertulliano, ipsi idololatrae Deum *omnia posse* noverint [4], ita ut, quemadmodum scribit s. Petrus Damianus, « nemo illorum in hanc ausus sit prosilire vesaniam, ut Deo notam impossibilitatis adscriberet [5] », praestat nihilominus unum, et alterum argumentum proferre,unde potentiam Dei infinitam esse oportere, aeque ac Eius Essentia,conficitur. Et sane: « Vnumquodque,secundum quod est actu et perfectum, secundum hoc est principium activum alicuius [6] ». Quapropter « unumquodque tantum abundat in virtute agendi, quantum est in actu [7]». Atqui Deus est actus infinitus. Ergo.

---

[1]) *Loc. cit.* Cf s. Bon., In lib. I *Sent.*, Dist. XLV, a. 1, q. 11 *ad arg.*

[2]) Ibid. ad 2. « Potentia, inquit s. Bonaventura, est omnino indifferens et ab essentia, et ab actu »; In lib. I *Sent.*, Dist. XLII, a. 1, q. 1 *ad arg.* Cf locum s. Anselmi cit. p. 120, n. 3. Qua in re Aquinas monet *non oportere quod Potentia Dei semper sit coniuncta effectui, sicut nec quod creaturae fuerint ab aeterno*; etenim « Potentia Dei semper est coniuncta actui, idest operationi, nam operatio est Divina Essentia, sed effectus sequuntur secundum imperium voluntatis, et ordinem Sapientiae »; *Qq. dispp.*, *De Pot.*, q. I, a. 1 ad 8.

[3]) I, q. XXV, a. 1 ad 3.

[4]) *Adv. Marc.*, lib. I, c. 10, p. 201, ed. cit. « Non dico, subdit s. Augustinus, da mihi Christianum, da mihi Iudaeum, sed da mihi paganum idolorum cultorem, daemonum servum,qui non dicat Deum esse Omnipotentem. Negare Christum potest, negare omnipotentem Deum non potest »; *De Temp.*, Serm. CCXL, c. 2, n. 2. cf Clem. Alex., *Strom.*, lib. V, n.XIV, p.708 sqq., t. II, Oxonii 1715.

[5]) *Epistolar.* lib. II, Ep, XVII, p. 121, ed. cit.—[6]) I, q. cit., a. 1 c.

[7]) *Qq. dispp.*, *De Pot.*, q. I, a. 2 c. Hoc argumentum innuisse videtur s. Au-

281. Praeterea,« in omnibus agentibus hoc invenitur,quod quanto aliquod agens perfectius habet formam, qua agit, tanto est maior eius potentia in agendo. Sicut quanto est aliquid magis calidum, tanto habet maiorem potentiam ad calefaciendum. . . Vnde, cum ipsa essentia divina, per quam Deus agit, sit infinita, sequitur quod Eius potentia sit infinita [1] ». Eadem fere ratione s. Bonaventura argumentatur: « Potentia divina est omnino in se simplex, et omnino habet essentiam, sive substantiam simplicem; omnino etiam ab illa est indifferens, et ideo omnimoda unione est unitissima, et ideo infinita [2] ».

282. Hanc infinitam Dei potentiam PP., ut iis obviam irent, qui Deum materia, ut mundum conderet, opus habuisse effutiebant, saepius extulerunt. Cum iis, quorum praeclara verba alibi exscripsimus [3], s. Irenaeum, et Lactantium adiicere hic lubet. « Attribuere enim, ait ille, substantiam eorum, quae facta sunt, virtuti et voluntati eius, qui est omnium Deus, et credibile, et acceptabile, et constans, et in hoc bene dicetur; quoniam *quae impossibilia sunt apud homines, possibilia sunt apud Deum.* Quoniam homines quidem de nihilo non possunt aliquid facere, sed de materia subiacenti; Deus autem,quam homines hoc primo melior,eo quod materiam fabricationis suae, cum ante non esset, Ipse adinvenit [4] ». Iste autem: « Faber sine ligno nihil aedificabit, quia lignum ipse facere non potest; non posse autem imbecillitatis est humanae. Deus vero facit ipse sibi materiam,quia potest.Posse enim Dei est; nam si non potest, Deus non est. Deus facit ex eo quod non est, quia per ae-

---

gustinus, ubi ait: « Ille plane omnipotens vere solus dicitur, qui vere est »; *Contr. Faust.*, lib. XXVI, c. 5.

[1]) I, *ibid.*, a. 2 c.

[2]) In lib. I *Sent.*, Dist. XLIII, a. 1, q. I *resol.* Huc etiam illud s.Irenaei referri potest: « Deus quidem cum semper sit idem, et innatus, quantum ad Ipsum est,omnia possibilia Ei »; *Adv. haer.*, lib. IV, c. 38, n. 1, *Opp.* t. I, p. 283, ed. cit. Monet autem idem Seraphycus Doctor (*ibid.*, q.3) infinitam Potentiam illud non expostulare, ut effectum producat infinitum.Quod idem ab Aquinate declaratur hunc in modum: « Dicendum quod potentia agentis univoci tota manifestatur in suo effectu. . . . Sed potentia agentis non univoci, non tota manifestatur in sui effectus productione. . . Manifestum est autem quod Deus non est agens univocum, unde relinquitur quod effectus Eius semper est minor, quam potentia Eius. Non ergo oportet quod manifestetur infinita potentia Dei in hoc quod producat effectum infinitum. Et etiam si nullum effectum produceret, non esset Dei potentia frustra, quia frustra est quod ordinatur ad finem,quem non attingit; Potentia autem Dei non ordinatur ad effectum, sicut ad finem, sed magis ipsa est finis sui effectus »; I, q. XXV,a. 2 c.

[3]) *Cosmol.*, c. VII, a. 2, p. 456, n. 3.

[4]) *Adv. haer.*, lib. II. c. X, n. 4, p. 127, ed. cit.

ternitatem fortis est, per fortitudinem, potestatis immensae, quae fine ac modo caret, sicut vita factoris [1]».

283. Exinde sequitur Dei potentiam ad omnia, quae sunt absolute possibilia, producenda parem esse. Cuilibet enim potentiae activae respondet velut obiectum proprium quoddam *possibilis* genus; *sicut potentia calefactiva refertur, ut ad proprium obiectum*, *ad esse calefactibile*; divinae igitur potentiae, quae est infinita, respondeat necesse est obiectum, quod omne genus excedit, seu quicquid rationem entis habere potest. Atqui huiusmodi est quodcumque est absolute possibile. Ergo divina Potentia ad omnia, quae sunt absolute possibilia, extenditur [2].

284. Id ipsum Richardus Victorinus confecit tum eo quod *Deo maius aliquid non potest cogitari;* « maius namque est omnipotentiam habere, quam qualemcumque potentiam, cui aliquid desit de omnipotentiae plenitudine [3] »; tum eo quod per ipsam suam essentiam *potens est;* « quod enim Deus potens est, potentiae participatione esse non potest; siquidem potentiae plenitudo non est aliud aliquid, quam Ipse. Constat itaque Eum potentem esse potentiae plenitudine. Vbi autem plenitudo potentiae est, nullum posse deesse potest [4] ».

285. Ex his argumentis perspicitur magno in errore versari Abaelardum, aliosque, qui, ut alibi adnotavimus [5], Deum plura, et meliora, quam quae fecit, facere non posse blaterant. Quae quidem sententia praeterquam quod, uti iam diximus [6], ex illa ortum habuit, qua non aliud possibile esse, quam quod aut est, aut futurum erit, asseritur, id quod et in se absurdum esse, et ad absurda consectaria ducere demonstravimus [7], hisce s. Thomae argumentis plane exploditur: 1° Virtus perfecta ad ea omnia porrigitur, circa quae proprius eius effectus versatur; sicut perfectus artifex ea omnia potest efficere, quae suae artis propria sunt. Est autem Virtus divina infinite perfecta, atque proprius Eius effectus est quidquid habet rationem entis. Igitur ea omnia Deus potest efficere, quibus ratio

---

[1]) *Loc. cit.* p. 159, n. 2.

[2]) I, a. 3 c.—[3]) *De Trin.*, lib. I, c. 21, *Opp.*, p. 230, 231, Venetiis 1592.

[4]) *Ibid.*, c. 24, p. 231. Hoc argumentum praeseferre videntur illa Tertulliani verba: « Sic Deus potens, dum omnia ipsius, unde et omnipotens »; *Adv. Marc*, lib. II, c. 5, *Opp.*, t. I, p. 217, ed. cit.

[5]) *Cosmol.*, c. VIII, a. 1, p. 497. Ex recentioribus Divinam Potentiam in condenda, et conservanda rerum universitate omnibus nominibus impensam atque adhibitam esse existimat Schleiermacherus, ut videre est apud Guil. Gass, *De Dei indole et attributis Origenes quod docuerit*, p. 44, Vratislaviae 1838.

[6]) *Ontol.*, c. II, art. I, p. 17, n. 3.—[7]) *Ibid.*

entis non repugnat. Ratio autem entis iis tantum repugnat, quae contradictionem involvunt. Quidquid ergo contradictionem non implicat, potest a Deo fieri. Iamvero multa sunt in rebus creatis, quae, si essent, nullam conceptuum pugnam involverent, sicut patet praesertim circa numerum, quantitatem, et distantias stellarum, aliorumque corporum, in quibus, si aliter se haberet ordo rerum, nulla esset contradictio[1]. Haec igitur possunt a Deo fieri[2].

2° « Quod effectus aliquis non subsit potentiae alicuius agentis, potest ex tribus contingere. Vno modo, per hoc, quod non habet cum agente affinitatem, vel similitudinem, agens enim omne agit simile aliquo modo; unde virtus, quae est in semine hominis, non potest producere brutum, vel plantam, hominem autem potest, qui tamen praedicta excedit. Alio modo propter excellentiam effectus, qui transcendit proportionem virtutis activae; sicut virtus activa corporalis non potest producere substantiam separatam. Tertio modo propter materiam determinatam ad effectum, in quam agens agere non potest; sicut carpentarius non potest facere serram, quia sua arte non potest agere in ferrum, ex quo fit serra. Nullo autem istorum modorum potest aliquis effectus subtrahi divinae virtuti. Neque enim propter dissimilitudinem effectus aliquid ei impossibile esse potest, cum omne ens, in quantum habet esse, sit Ei simile, ut supra ostensum est; nec etiam propter effectus excellentiam, cum ostensum sit, quod Deus est supra omnia entia in bonitate, et perfectione; nec iterum propter defectum materiae, cum Ipse sit causa materiae, quae non est possibilis causari, nisi per creationem; Ipse etiam in agendo non requirit materiam, cum, nullo praeexistente, rem in esse producat; et sic propter materiae defectum Eius actio impediri non potest ab effectus productione. Restat igitur quod divina virtus non determinetur ad aliquem effectum, sed simpliciter omnia potest[3] ».

3° « Cum potentia Dei, quae est Eius essentia, non sit aliud, quam Dei sapientia, convenienter quidem dici potest, quod nihil sit in Dei potentia, quod non sit in ordine divinae sapientiae, nam divina sapientia totum posse potentiae comprehendit; sed tamen ordo a divina sapientia rebus inditus non adaequat divinam sapientiam, sic ut divina sapientia limitetur ad hunc ordinem. Manifestum est enim, quod ista ratio ordinis, quam sapiens rebus a se factis imponit, a fine sumitur. Quando igitur finis est proportionatus rebus propter finem factis, sapientia facientis limitatur ad aliquem deter-

---

[1]) *Contr. Gent.*, lib. II, c. 22.—[2]) *Ibid.*, c. 33.—[3]) *Ibid.*, c. 22.

minatum ordinem. Sed divina Bonitas est finis improportionabiliter excedens res creatas. Vnde divina sapientia non determinatur ad ordinem rerum, ut non possit alius cursus rerum effluere. Vnde dicendum est simpliciter quod Deus potest alia facere, quam quae fecit [1] ».

286. Neque aliud a PP. traditum accepimus. « Plane nihil, scribit Tertullianus, Deo difficile. Sed si tam abrupte in praesumptionibus nostris hac sententia utamur, quidvis de Deo confingere poterimus, quasi fecerit, quia facere potuerit. Non autem quia omnia potest facere , ideo utique credendum est illum fecisse etiam quod non fecerit, sed an fecerit inquirendum [2] ». Quibus germana sunt illa Theodoreti verba: « Voluit autem non quaecumque poterat , sed quae satis esse censuit. Facile enim Illi fuerat decies, aut vicies mille mundos producere; quandoquidem operum omnium facillimum est velle. Nam et nobis ipsis omnium facillimum est velle; sed voluntatem nostram non illico sequitur facultas. Deus autem universorum quae vult omnia potest. Divinae siquidem voluntati facultas adiuncta est. Neque tamen rerum creationem sua potestate commensus est, sed quae voluit ea fecit [3] ».

287. Hinc Areopagita, rationem reddens *virtutis* , seu *potentiae* Dei, hanc praecipue affert, « quod super omnem modum possit etiam infinite infinitas virtutes ab iis,quae iam conditae sunt, diversas producere, et quod numquam possint infinitae , et in infinitum multiplicando productae virtutes supra modum infinitam ipsius virtutis, quae procreatrix est, efficientiam obtundere [4] ».

---

[1]) I, q. XXV, a. 5 c. Eo tantum sensu, quemadmodum idem sanctus Doctor advertit , Deus non potest facere alia, quam quae fecit, quod nempe « supposito, quod Ipse non velit alia facere, vel quod praesciverit se non alia facturum, non potest alia facere; ut intelligatur composite, non divisim »; *Qq. dispp.*, *De Pot.*, q. I, art. 5 c.

[2]) *Adv. Praxeam*, c. 10, t. I, p. 246, ed. cit.

[3]) *Graecarum affectionum curatio*, Serm. IV, *Opp.* t. IV, p. 537, Luteliae Parisiorum 1642. Item et ea, quae fecit, perfectiora reddere potest Deus. « Ergo, inquit Hugo Victorinus, Ipse melior esse non potest. Sed quod fecit omne melius esse potest, si tamen Ipse voluerit , qui potest. Et ipse quod fecit, melius facere potest ; non tamen corrigens male factum, sed bene factum promovens in melius; non ut Ipse, quantum ad se, melius faciat, sed ut quod fecit, Ipse identidem operante, et in eodem perseverante, melius fiat »; *De sacramentis fidei*, lib. II, Par. I, c. 22, *Opp.* t. III, p. 228, Venetiis 1588.

[4]) *De Div. Nom.*, c. VIII. Quare illae loquendi rationes, quibus PP. *Deum velle quidquid* potest docent , non quidem eo sensu accipienda sunt , ut plura , quam quae reipsa velit, Deus non possit , atque ut quod nolit id non possit ; sed illud significant, quod Deus, quemadmodum s. Gregorius Nyssenus inquit, « quidquid vo-

288. Neque ex eo, quod potentia Dei cum Divina Scientia, et voluntate unum idemque est [1], ipsam non nisi circa ea, quae Deus decrevit, versari recte colligitur. Nam potentia est quidem in re unum idemque cum divina scientia, et voluntate; at vero proprium conceptum ab utraque distinctum praesefert, siquidem potentia intelligitur, *ut exequens*, voluntas, *ut imperans*, intellectus, et sapientia, *ut dirigens* [2]. Quapropter « quod attribuitur potentiae secundum se consideratae, dicitur Deus posse secundum potentiam absolutam, et huiusmodi est omne illud, in quo potest salvari ratio entis, ut supra dictum est. Quod autem attribuitur potentiae divinae secundum quod exequitur imperium voluntatis iustae, hoc dicitur Deus posse facere de potentia ordinata. Secundum hoc ergo dicendum est, quod Deus potest alia facere de potentia absoluta, quam quae praescivit, et praeordinavit se facturum, non tamen potest esse, quod aliqua faciat, quae non praesciverit, et praeordinavit se facturum, quia ipsum facere subiacet praescientiae, et praeordinationi, non autem ipsum posse, quod est naturale. Ideo enim Deus aliquid facit, quia vult, non tamen ideo potest, quia vult, sed quia talis est in sui natura [3] ».

289. Denique circa omnipotentiam Dei illud etiam adnotatum volumus, *absolute*, sive *intrinsecus impossibilia* ad eius obiectum non pertinere [4]. « Neque, verba sunt Origenis, ad absurdissimum illud

---

fuerit, simul efficit, quod cum voluntate concurrentem virtutem habet » (*Catechetica Oratio*, c. 8, *Opp*. t. 3, p. 63, Parisiis 1638), vel quod Deus, ut s. Epiphanii verbis utamur, « est praepotens, et quodcumque libitum est molitur, ita tamen ut quae divinitatem ipsius deceant, perpetuo faciat. Nam nihil est, quod voluntati ipsius adversatur, quo minus quae velit, pro eo ac divinitati suae convenit, exequatur » (*Adv. haer.*, lib. III, n. VII, *Opp*. t. I, p. 818, Coloniae 1682. Cf p. 151, 152). Hinc s. Augustinus: « Tunc in clarissima luce sapientiae videbitur, quod nunc piorum fides habet, antequam manifesta cognitione videatur, quam certa, et immutabilis, et efficacissima sit voluntas Dei, quam multa possit, et non velit, nihil autem velit, quod non possit »; *Enchir.*, c. 95, n. 24. Cf *De nat. et grat.*, c. 7.

[1]) Cf p. 159, 160.—[2]) *Ibid.*

[3]) I, q. XXV, a. 5 c. Cf s. Bonav., In lib. I *Sent.*, Dist. XXXIX, a. 1, q. 1 *ad arg.*

[4]) Notatu digna sunt haec verba *absolute*, sive *intrinsecus impossibilia*, plurima enim sunt, quae a nobis fieri nequeunt, quae tamen Deo possibilia sunt, secundum illud Luc., c. 18, v. 17: *Quae impossibilia sunt apud homines, possibilia sunt apud Deum.* Hinc rectissime Tertullianus inquit: « Male Deum norunt, qui non putant illum posse quod non putant » (*De resurr. carn.*, c. 38, t. I, p. 499, ed. cit.). Et Chrysostomus: « Non enim adeo egenus est Deus, ut ea solum operetur, quae ratiociniorum tuorum imbecillitate comprehendi possunt» (*Hom. XVII in I Cor.*; *Opp*. t. X, n. 3, p. 148, Parisiis 1732.). Quapropter s. Hilarius incredulos, haereticosque, qui omnia Fidei mysteria ad imbecillam suam

praesidium confugimus, *omnia esse Deo possibilia.* Scimus enim illud *omnia* non complecti ea, quae fieri posse repugnat et cogitari [1]. En quomodo ad hanc rem s. Thomas argumentatur: « Cum Deus sit actus maxime, et principale ens . . . , Eius actio non nisi ad ens terminari potest principaliter, et ad non ens consequenter. Et ideo non potest facere quod affirmatio, et negatio sint simul vera, nec aliquod eorum, in quibus hoc impossibile includitur. Nec hoc dicitur non posse facere propter defectum suae potentiae, sed propter defectum possibilis, quod a ratione possibilis defecit; propter quod dicitur a quibusdam, quod Deus potest facere, sed non potest fieri [2] ». Quinimmo, quemadmodum nos monuit s. Anselmus, infinita non esset potentia Dei, si haec utcumque attingere posset; ita enim Deum alloquitur: « Sed et omnipotens quomodo es, si non omnia potes? Aut si non potes corrumpi, nec mentiri, nec facere verum esse falsum, ut quod factum est non esse factum, et plura similiter, quomodo potes omnia? Aut haec posse non est potentia, sed impotentia. Nam qui haec potest, quod sibi non expedit, et quod non debet, potest; quae quanto magis potest, tanto magis adversitas, et perversitas possunt in illum, et ipse minus contra illas. Qui ergo sic potest, non potentia potest, sed impotentia [3] ».

---

rationem expendere volunt, ita redarguit. « Omnis itaque infidelitas stultitia est, quia imperfecti sensus sui usa sapientia, dum omnia infirmitatis suae opinione moderatur, putat effici non posse quod non sapit »; *De Trin.*, lib. III, n. 24, p. 823, ed. cit.

[1]) *Contr. Cels.*, lib. V, n. 23, *Opp.* t. I, p. 595, Parisiis 1733. Et ibid., n. 24, p. 696. « Sed et fatemur Deum nihil contra rationem, nihil contra seipsum posse facere ».

[2]) *Qq. dispp.*, *De Pot.*, q. I, a. 3 c.

[3]) *Proslog.*, c. 7. Eadem ratione loquitur s. Augustinus. « Quisquis dicit, Si omnipotens est Deus, faciat, ut quae facta sunt, facta non fuerint, non videt hoc se dicere; si omnipotens est, faciat, ut ea, quae vera sunt, eo ipso, quo vera sunt, falsa sint »; *Contr. Faust. Man.*, lib. 26, c. 5. Et alibi: « Nec potestas Eius minuitur, cum dicitur mori, fallique non posse. Sic enim hoc non potest, ut potius, si posset, minoris esset utique potestatis. . . Dicitur enim omnipotens faciendo quod vult, sed non patiendo quod non vult; quod Ei si accideret, nequaquam esset omnipotens »; *De Civ. Dei*, lib. V, c.10. Ceteris praetermissis, haec Hugonis Victorini praeclara verba adiicimus: « Potestas duplex est, altera ad aliquid faciendum, altera ad nihil patiendum. Secundum utramque Deus omnipotens verissime affirmatur; quia nec aliquid est, quod Ei ad patiendum corruptionem possit inferre, nec aliquid, quod ad faciendum, impedimentum afferre. Omnia quippe facere potest, praeter id solum, quod sine eius laesione fieri non potest; in quo tamen non minus omnipotens est, quia si id posset, omnipotens non esset. Dico ergo quod Deus omnia potest, et tamen seipsum destruere non potest. Hoc enim posse, posse non esset, sed non posse. Itaque omnia potest Deus, quae posse potentia est. Et ideo vere omnipotens est, quia impotens esse non potest » (*De Sacr. fidei*,

290. Reliquum est, ut nonnullas, quas alibi [1] praetermisimus, quaestiones, hic veluti opportuniori loco expediamus.

291. Atque in primis quaeritur, utrum, necne ab ipsa Potentia Dei interna rerum possibilitas sit repetenda. Iam, contra illud, quod Okamus docuit [2], veritati consentaneum est internam rerum possibilitatem non ex divina Potentia, sed ex non repugnantia terminorum ducendam esse. Vbi quaestionis status bene est definiendus. Cum dicimus, possibilitatem rerum a divina Omnipotentia non repeti, dependentiam essentiae rerum a Deo, qui est primum ens, haud excludimus; sed ex modo nostro concipiendi Omnipotentiam ab Essentia divina distinguimus; atque creaturas esse possibiles dicimus, non ideo praecise quia Deus est omnipotens, sed quia, cum nullam repugnantiam in suis notis essentialibus includant, entis rationem praeseferunt, atque ideo huiusmodi sunt, ut a Deo, primo et infinito Ente, effici queant. Re sane vera, ut argumentatur s. Thomas [3], si res ideo possibiles conciperentur, quia Deus efficere potest, in circulum vitiosum incideremus, idem enim esset, ac si diceres, res sunt possibiles, quia Deus efficere potest; et Deus illas efficere potest, quia sunt possibiles. Adhaec, si entia quaevis idcirco essent possibilia, quia Deus illa producere potest, dicendum foret ideo solum aliquid esse impossibile, quia Deus illud efficere non posset; imbecillitas ergo causae esset unica ratio impossibilitatis rerum, quod profecto infinitae Dei Potentiae notionem pessumdaret. At haec absurda evanescunt, si statuatur res, antequam cum divina Potentia conferantur, interna perfrui possibilitate, quae ex consensu notarum illas constituentium exurgit. Interroganti enim causam, cur aliquid impossibile sit, e. g., homo irrationalis, vel lapis cogitans, idoneum responsum in promptu esset, nempe, quia haec, et similia rationem

---

lib. I, part. 2, c. 22, *Opp.* t. III, p. 228, ed. cit.). Ex his intelligitur posse peccare, mentiri, aliaque huiusmodi, quippe quae cum Dei natura pugnant, inter absolute impossibilia esse recensenda. « Non potest peccare, non potest mentiri, non potest falli; tanta non potest, quae si posset, non esset omnipotens » (S. Aug., *Sermones ad populum*, Serm. CCXIII, c. 1, n. 1), sive Deus non esset. Hinc magno in errore versatur Genuensis, qui (*Metaph.*, p. 3, c. 3, *Prop.* XIV, 172, Neapoli 1756) *Deum mentiri*, *errare*, *peccare* inter ea, quae a Philosophis *moraliter* impossibilia appellantur, adnumerat. « Quid ergo, verba sunt s. Ambrosii, Ei impossibile? Illud utique, quod naturae Eius contrarium est, non quod virtuti arduum. Impossibile est Ei mentiri, et impossibile istud non infirmitatis est, sed virtutis, et maiestatis, quia veritas non recipit mendacium, nec Dei Virtus levitatis errorem »; *Annot. in Num.*, t. I, c. XXIII, *Opp.* t. I, p. 359, ed. cit.

[1]) *Ontol.*, c. 2, art. 1, p. 19.

[2]) In I *Dist.* XXX, q. 2. — [3]) I, q. XXV, a. 3 c.

entis non habent, sive ex notis mutuo pugnantibus coalescunt, quae se invicem destruentes in obiecto, quod faciendum fingitur, nihil relinquunt. Vnde *convenientius dicitur quod ea, quae contradictionem implicant, non possunt fieri, quam quod Deus non possit facere* [1].

292. Reiicienda est etiam Cartesii sententia, qui internam rerum possibilitatem a Divina voluntate, ac arbitrio pendere docuit[2]; si quidem, eius iudicio, res intrinsecus possibiles ex eo evadunt, quod Deus sic eas esse velit, ut, si aliter voluisset, possibilia etiam essent ea, quae nunc, ob notas secum pugnantes, impossibilia iudicantur. At quomodo impossibilia per voluntatem Dei possibilia evadent? Profecto cum id, quod notis sibi invicem reluctantibus conflatur, puta circulus quadratus, sit *nihilum*, seu *non ens*, actio divina pro suo obiecto haberet *non ens*; atque idcirco ex voluntate Dei aliquid simul esset, et non esset; non esset, quia intrinsecus repugnans est *nihil*; esset autem, quia produci fingitur. Neque limitibus circumscribitur Dei potentia, ex eo quod ad impossibilia non porrigitur; namque, ut iam adnotavimus, non ex defectu divinae potentiae contradictoria fieri nequeunt, sed quia ipsa obiectum divinae potentiae esse nequeunt. Audiatur iterum s. Thomas: « Cum Deus sit ipsum esse subsistens, manifestum est quod natura essendi convenit Deo infinite absque omni limitatione, et contractione; unde Eius virtus activa se extendit infinite ad totum ens, et ad omne id, quod potest habere rationem entis. Illud ergo solum poterit excludi a divina potentia, quod repugnat rationi entis; et hoc non propter defectum divinae Potentiae, sed quia ipsum non potest esse ens, unde non potest fieri. Repugnat autem rationi entis non ens simul et secundum idem existens; unde quod aliquid simul sit, et non sit, a Deo fieri non potest, nec aliquid contradictionem includens [3] ».

293. Accedit quod, data Cartesii sententia, illud etiam concedendum foret, Deum ex libero voluntatis arbitrio malum morale respue-

---

[1]) *Ibid.*

[2]) Cf loc. cit. in *Ontol.*, c. II, art. 5, p. 55, n. 3. Idem sensit Poiretus, *Cogitationum rationalium de Deo, Anima et Malo*, lib. III, c. 10, p. 290 sqq., Amstelodami 1685. Sunt qui suspicantur Cartesium in hanc ingressum esse sententiam, ne suo decreto, quo essentiam corporis in trina dimensione constituit, illa, quae Ecclesia circa ss. Eucharistiae Sacramentum docet, tollere videretur. Cf quae diximus in *Cosmol.*, c. I, art. 8, p. 282, et 283, n. 1.

[3]) *Quodlib.* III, a. 1 c. Cf *Contr. Gent.*, lib. II, c. 25. Hinc Baldinotti valde recte inquit: « Quae enim iniuria facultatem tollere faciendi nihilum vi maxima? quin potius iniuria ex maxima actione nihili effectum deducere »; *Metaph. gener.*, c. 1, § 9, p. 24, Patavii 1817.

re, non esse autem intrinsecus impossibile ut hoc ab Ipso fiat. Ast, aiente eodem sancto Doctore, «dicere quod ex simplici voluntate dependet iustitia, est dicere, quod divina voluntas non procedat secundum ordinem sapientiae, quod est blasphemum [1] ».

294. E contrario, alii Philosophi internam rerum possibilitatem sic tuentur, ut eam non modo a Dei potentia et voluntate, verum etiam ex intellectu, et essentia non pendere ducant. Ita opinantur Genuensis, et Storchenau, quorum alter docet mundum pendere quidem a Deo quoad existentiam, at minime quoad essentiam [2]; alter vero asserit in absurda hypothesi Dei non existentis posse res frui possibilitate interna, licet quoad externam possibilitatem intereant. Contra huiusmodi sententiam satis sit haec reponere: 1° Quid ii philosophi nomine essentiae intelligunt? Nihil certe aliud, quam id quo res est id quod est. At quomodo res potest rationem entis habere, si primum ens fingatur non esse? Sane in quolibet genere, ablato primo, tollantur oportet universa, quae sequuntur, nec aliquod potest esse ens secundum, si nullum sit Ens primum. Quis numerum potest concipere, si nulla fingatur esse unitas? Quid vero erunt essentiae illae possibilitate interna gaudentes, si Deus fingatur non esse? Erunt profecto essentiae secundae; at quomodo secundae in ficta hypothesi non existentis Dei?[3] Proinde s. Augustinus ita Deum alloquitur: « Apud Te rerum omnium instabilium sunt causae, et rerum omnium immutabilium immutabiles manent origines, et omnium irrationabilium, et temporalium sempiternae vivunt rationes [4] ».

2° Interna rerum possibilitas est profecto quaedam veritas; at *res denominantur verae a veritate intellectus; unde si nullus intellectus esset aeternus, nulla veritas esset aeterna* [5]. Quare « ratio circuli, et duo et tria esse quinque habent aeternitatem in Mente Divina [6] ». Quod magis perspicuum ex eo fit, quod « suum (*Dei*) intelligere est mensura, et causa omnis alterius esse, et omnis alte-

---

[1]) *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. XXIII, a. 6 c.

[2]) *Op. cit.*, t. I, Pars I, c. 1, Def. XVI, p. 19, ed. cit.

[3]) *Inst. met.*, lib. I, *Ontol.*, sect. II, c. 1, § XXXVI sqq., p. 46 sqq., Venetiis 1794.

[4]) *Confess.*, lib. I, c. 6.—[5]) I, q. XVI, a. 7 c.

[6]) *Ibid.* ad 1. Ad id profecto alludunt illa Leibnitii verba: « Verum est in Deo non modo esse fontem existentiarum, verum etiam essentiarum, quatenus reales sunt, aut eius, quod in possibilitate reale est. Praeterea intellectus Dei est regio veritatum aeternarum, aut idearum, unde dependent, et sine ipso nihil realitatis foret in possibilitatibus, et nihil non modo existeret, sed nihil etiam possibile foret »; *Princ. phil.*, § 43, p. 708, ed. Heidmann.

rius intellectus [1] »; quocirca intelligibilitas divinae Essentiae, per quam Deus omnia intelligit, essentias, et veritatem rerum tam existentium, quam possibilium determinat.

3° Si possibilium fundamentum, et ratio a Deo nullo modo penderet, Deus in possibilium cognitione a re sibi extrinseca, imo a se prorsus independente perficeretur; id, quod maxime repugnat. Accedit quod nemo est, ut s. Augustinus advertit, qui « audeat dicere Deum irrationabiliter omnia condidisse. Quod si recte dici et credi non potest, restat, ut omnia ratione sint condita, nec eadem ratione homo, qua equus; hoc enim absurdum est existimare. Singula igitur propriis sunt creata rationibus [2] ». Iam vero has rationes, ut cum eodem Afro Doctore, et cum Aquinate alibi adnotavimus [3], *arbitrandum est non esse nisi in Mente Creatoris*; secus dicendum foret Deum *quidquam extra se positum intueri*, *ut secundum id constitueret*, *quod constituebat*, id quod *opinari sacrilegum est* [4].

CAPVT QVARTVM

De Attributis Dei relativis

295. Iam diximus [5] Attributa Dei relativa ea esse, quae aliquam relationem ad creaturas involvunt, ita nempe, ut *creaturae referantur ad Ipsum Deum*, *sed in Deo non sit aliqua relatio Eius ad creaturas*, *sed secundum rationem tantum*, *in quantum creaturae referuntur ad Ipsum* [6]. Quomodo haec attributa intelligenda sint, iam explicatum nobis est [7]. Ea autem, quae circa ipsa scitu necessaria sunt, *creationem*, *conservationem*, *concursum*, et *Providentiam* complectuntur, siquidem creaturae a Deo pendent tum in eo quod esse incipiunt, tum in eo quod admirabili Eius consilio in suum finem diriguntur, atque Eius virtute conservantur, et operationes suas exerunt. « Universorum, apposite sanctus Damascenus, opifex, provisorque ac conservator Deus est [8] ».

---

[1]) I, q. XVI, a. 5 c. Cf p.140.—[2]) *Qq. octoginta tres*, q. 47.—[3]) Pag. 133.

[4]) *Loc. cit.* Cf p. 133-135. « Ideae, ait *ibid.*, sunt principales quaedam formae, vel rationes rerum stabiles, atque incommutabiles, quia ipsae formatae non sunt, ac per hoc aeternae, ac semper eodem modo se habentes, quae Divina Intelligentia continentur. Sed cum ipsae neque oriantur, neque intereant, secundum eas tamen formari dicitur omne quod oriri, vel interire potest, et omne, quod oritur, vel interit ». Cf quae scripsimus in *Cosmol.*, c. VII, a. 2, p. 643, 644. Vid. etiam Vespignani, *L' Esemplarismo Divino*, c. 2, et 3, p. 24 sqq., Imola 1866.

[5]) P. 87.—[6]) I, q. XV, a. 7 c.—[7]) P. 107-111.

[8]) *De Fide*, lib. II, c. 3, *Opp.* t. I, p. 158, ed. cit.

ARTICVLVS PRIMVS

Recentiorum philosophorum falsae opiniones circa creationem refutantur

296. Deum omnium causam esse per creationem iam in *Cosmologia* argumentatione tum directa, tum indirecta confecimus [1]. Quoniam autem ibi de creatione, prout sui termini, nempe mundi, rationem habet, praecipue disseruimus, hoc loco circa ipsam, prout ipsius Dei actio est, praestat nonnulla adnotare.

297. In primis falsae illae notiones creationis expungendae sunt, quas nonnulli Philosophi veluti Christianae doctrinae consentaneas venditant. Cousinii, Giobertii, et Guntheri theorias in pauca conferimus.

298. « Homo, inquit Eclecticorum coriphaeus, non ex nihilo, sed ex seipso educit actionem, quam nondum facit, sed facturus est. En creationis imaginem; divina siquidem creatio eiusdem naturae est. . . Deus, dum mundum creat, eumdem non e nihilo, sed a seipso trahit, ex illa nimirum potentia efficiendi, et creandi, cuius nos partem tantum habemus. Differentia autem omnis inter creationem divinam, et nostram eadem est ac differentia Dei, et hominis, causae absolutae, et relativae [2] ».

299. Haec Cousinii theoria, quae, ut inferius videbimus, apertissimum continet pantheismum, 1° inani superstruitur fundamento; siquidem, ut alibi adnotavimus [3], ad creationem, quemadmodum a Scholasticis tradita, et ab Ecclesia definita fuit [4], impugnandam ex illo veterum physicorum decreto, *De nihilo nihil fit*, adductus fuit, quod quidem pronuntiatum contra doctrinam creationis rerum ex nihilo nequicquam obduci iam ostendimus [5].

---

[1]) Cap. VII, a. 2, p. 454 sqq.

[2]) *Introd. à l'hist. de la phil.*, leç. V, Paris 1828.

[3]) *Cosmol.*, c. VII, art. 2, p. 465, n. 5.

[4]) Sane in Concilio Lateranensi IV sub Innocentio III an. 1215, in primo cap. *Firmiter* definitum fuit: « Deum esse unum universorum principium, creatorem omnium visibilium, spiritualium et corporalium, qui sua omnipotenti virtute simul ab initio temporis utramque *de nihilo* condidit creaturam spiritualem, et corporalem, angelicam videlicet, et mundanam ». Quod dogma iterum tradidit Synodus Vaticana (*Constitutio dogmatica de Fide Catholica*, Sess. III, c. 1 *de Deo rerum omnium creatore*), atque hoc sanxit canone: « Si quis non confiteatur, mundum, resque omnes, quae in eo continentur, et spirituales et materiales, secundum totam suam substantiam a Deo ex nihilo esse productas . . . anathema sit »; *de Deo rerum omnium Creatore*, can. V. — [5]) *Cosmol.*, ibid., p. 465 sqq.

2° Nimio plus ineptit Cousinus, cum humanam volendi actionem creationi assimilat; siquidem actio volendi est quoddam accidens, quod animus in se gignit, ita ut ipse eius subiectum sit; ac proinde non ex nihilo, sed ex se illud trahere iure dicitur; e contrario « creaturam universam, ut s. Augustinus monuit, neque consubstantialem Deo, neque coaeternam fas est dicere, aut credere [1] »; nam « creatura ita esse dicitur a Deo, ut non ex Eius natura facta sit; ex Illo enim propterea dicitur, quia Ipsum auctorem habet, ut sit, non ita ut ab Illo nata sit, vel processerit, sed ab Illo creata, condita, facta sit [2] »; nempe res creatae non insunt Deo, velut in subiecto, neque eas Deus in se gignit tamquam modos, quibus afficitur, quemadmodum animus volitiones suas elicit, sed eas extra se omnino producit, tamquam substantias finitas, et a se plane distinctas. Quocirca Deus, aiente Tertulliano, *totum hoc ex nihilo protulit* [3], atque, ut idem s. Augustinus subdit, res « non genuit de seipso, ut hoc essent quod Ipse est, sed eas fecit de *nihilo* [4] », id quod etiam *catholica disciplina dici iubet* [5].

3° Ex Cousiniana definitione creationis sequitur omnia possibilia, seu omnia quaecumque cogitamus, vel cogitare possumus, a Deo esse creata, imo, quod magis mirum, nihil esse creabile, seu

---

[1]) *Lib. imperf. de Gen. ad litt.*, c. I, n. 2.

[2]) *De Anima et eius origine*, lib. II, c. 3, n. 5.

[3]) *De Resurr. carnis*, c. XI, p. 584, ed. cit.

[4]) *De Gen. contra Manich.*, c. 11. Et alibi: « Non de scipso, hoc est, de sua natura, atque substantia genuit, sed de nihilo, hoc est, de nulla re fecit haec Deus »; *Op. imp. contra Iulian.*, lib. V, n. XLIII. Hinc *creationem et productionem ex nihilo* tamquam vocabula, quae idem significant, accipienda esse s. Ioann. Chrysost. docuit; In *Ep. II ad Cor.* c. V, v. 7.

[5]) *Lib. imperf. De Gen. ad litt.*, c. 1. Alia loca, in quibus hic, aliique PP. eamdem loquendi rationem adhibent, creationem nempe esse *productionem ex nihilo* vid. in *Cosmol.*, c. VII, art. 2 passim. Vid. etiam De Decker, *L' orthodoxie et l' Université libre*, Bruxelles 1841. Addantur haec pauca Hugonis a s. Victore: « Quod creatum est, de nihilo factum est. Nam quod de aliquo factum est, factum quidem est, sed creatum non est, quia de nihilo factum non est »; *De Sacramentis Fidei*, lib. I, pars 1, c. I, p. 221, *Opp.* t. 3, ed. cit. Hinc temere prorsus, et insolenter loquitur Cousinus, cum suam de creatione doctrinam *ab omnibus Doctoribus, qui ex primis in sanctitate fuerunt*, traditam esse blaterat (*Fragm.* t. 1, p. XXII,; nec non Vacherotus, qui, ut alibi etiam innuimus (*Cosmol.*, c. VII, art. 2, p. 461, n. 3), veteres PP. *dubitanter, et obscure* creationem insinuasse contendit. Cf *Annales de philosophie chrétienne*, n. 98, Paris 1848, p. 83, *Examen de l' histoire critique de l' École d' Alexandrie* par Vacherot. Hac de re contra Cousinum, et Vacherotum erudite disseruit Ep. Barth. d' Avanzo, *Opuscoli teologico-biblici*, Opusc. IV, *De' Profeti in Francia al sec. XIX*, part. II-III, p. 151 sqq., Napoli 1854.

nihil a Deo creari posse. Nam Deus, dum cogitat, ponit actionem, quae sui causam in solo Deo habet; sed actio, quae sui causam in Deo habet, est, secundum illam definitionem, creatio; ergo quidquid, et quoties Deus cogitat, id creat; et ideo, cum Deus, utpote infinite intelligens, omnia possibilia necessario cognoscat, adeoque omnia cogitet, illaque, utpote immutabilis, semper, et eodem modo cogitet, sequitur Deum omnia possibilia semper creasse et creare; quapropter ea, quae creata sunt, numquam potuerunt non existere, sive non sunt possibilia; unde sequitur nihil Deo esse possibile, et hinc neque creabile. Ergo haec definitio creationis in se ipsa repugnat, et undequaque implicat [1].

300. Giobertius etiam haud cohaerentia de creatione loquitur; siquidem, secundum ipsum, res a Deo creari idem valet, ac illas rationem sui sufficientem in Deo agnoscere [2]. Iam res in Deo rationem sui agnoscunt, etiamsi non nisi velut Eius affectiones ponantur. Creatio igitur, secundum Giobertium, tamquam modificationum ipsius Dei productio, et ideo non tamquam productio ex nihilo intelligi potest, nam, aiente s. Augustino, « hoc est cuique naturae de nihilo factam esse, quod est Dei naturae non esse, quae immutabilis sola est [3] ». Quin autem reipsa ille Philosophus creationem ea significatione acceperit, nihil dubitationis habet, productio enim modorum nomine verae creationis ab ipso donatur [4]. Inanis autem est illa distinctio, quam inter creationem, et productionem modorum assignat, hanc nempe, secus ac illam, esse actionem, quae a causa per virtutem aliunde acceptam, exercetur [5]; nam, etiam hac admissa distinctione, res, etsi merae modificationes Dei essent, tamen creari dicerentur, dummodo Deus illas activitate sua, quae a superiori causa non pendeat, in se gigneret.

301. Neque illud omissum volumus, nempe *creare*, ex Giobertii sententia, idem esse ac *individuare* [6]. Iam creationis terminus sane quidem est quid individuum, seu quid subsistens. « Creari proprie est rei subsistentis, cuius est proprie esse, et fieri [7] ». Ast vero diversa prorsus significatione enunciationem suam explicat Pedemontensis philosophus. Ipse enim Deum generale aliquod esse docet, quod

---

[1]) Hanc argumentationem exscripsimus ex Rothenflue, *Inst. phil. theor.*, *Met. specialis*, Pars Prima, *Cosmol.*, sect. I, c. IV, p. 53, n. 1, Paris 1846.

[2]) *Introd.*, vol. 2, p. 223.

[3]) *Op. imperf. contr. Iulian.*, lib. V, n. XLII.

[4]) *Ibid.*, c. 4, p. 190.—[5]) *Ibid.*, p. 188.

[6]) *Ibid.*, p. 214. Cf *Protologia*, *Saggio* III, § 1, *Dell' atto creativo*, vol. I, p. 459, Torino 1857.

[7]) *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. XXVII, a. 3 ad 9. Cf I, q. XLV, a. 4 c.

per creationem redditur individuum [1], et ideo res eatenus creari, quatenus in ipsis idea generalis determinatur, quae in radice, seu, prout intuitione apprehenditur, est ipsum Ens absolutum, nempe Deus [2]. Hinc creationem *dialecticam Divinam* appellat [3], vel *motum Entis ad existens* [4], vel *divisionem*, quatenus *Ideam dispescit*, *ut ei realitatem finitam impertiat*, et *multiplicationem*, quatenus *res divisas in unum colligit*, *et infinite auget* [5]. Quae omnia cum philosophiae transcendentalis decretis, quorum abnormitatem iam alibi ostendimus [6], et iterum in postremo capite confirmabimus, plane consentiunt.

302. Denique de modo, quo creationis dogma a Guntherianis explicatur, pauca verba facere operae pretium putamus. Idea creationis in systemate Guntherianorum est idea τοῦ *non ego* Divini. Hinc ad cognoscendam eorum de hoc dogmate doctrinam, oportet in antecessum videre, quomodo Deus, eorum quidem sententia, ad ideam τοῦ *non ego* perveniat. Iamvero Guntherus hoc ita explicat: « Deus non est Pater, nisi quatenus habet Filium; nisi enim Filium haberet, esset principium absolutum. Porro Deus, quatenus Pater, est persona; ut autem sit Persona, necesse est, ut distinguatur a Filio, et a Spiritu Sancto, quod quidem fit, cum cogitat se tamquam non Filium, et non Spiritum Sanctum. Quoniam vero Filius, et Spiritus Sanctus sunt etiam duae Personae altera ab altera distincta, consequens est, ut Filius cogitet se tamquam non Patrem, et non Spiritum Sanctum; et Spiritus Sanctus cogitet se tamquam non Patrem, et non Filium. Iam unaquaeque e tribus Personis, affirmans suam subiectivitatem, debet negare alias duas Personas, tamquam praedicata, quae ad se non pertinent. Quemadmodum igitur tria momenta affirmativa ad efficiendam totalitatem τοῦ *ego* Divini concurrunt, ita tria momenta negativa simul coniuncta cogitationem formalem τοῦ *non ego* Dei constituunt. Et quoniam τὸ *ego* absolutum est forma entis absoluti, cogitatio formalis τοῦ *non ego* absoluti continet cogitationem *non entis* absoluti, seu puri Nihili [7] ». Hisce principiis cohaerens Guntherus docet ideam τοῦ *non ego* Divini sponte sua oriri ex idea triplicis personalitatis Divinae [8], ac proinde reductionem

[1]) *Introd.*, vol. II, p. 175.—[2]) *Ibid.*, p. 214; *Errori*, t. I, p. 340.
[3]) *Protol.*, ibid., p. 458, 482.—[4]) *Op. cit.*, *ibid.*, p. 462.
[5]) *Ibid.*, p. 468.
[6]) P. 67, sqq., et *Dynamil.*, vol. I, c. VII, art. 3, p. 447 sqq. Vid. de his Zarelli, *Il sistema filosofico di Vincenzo Gioberti*, c. XI, p.124 sqq., Parigi 1848.
[7]) *Euristheus et Heracles* (germ.), p. 153, Vindob. 1843.
[8]) *Euristheus* etc., p. 514.

in actum τοῦ *non ego* Dei esse intimitus colligatam cum formatione Divinarum Personarum [1]. Ex quo colligit « rationem, ex qua το *non ego* Divinum est in actu, esse in *Dialectica vitae Divinae* [2]. Deus enim cogitans suam vitam in quadam negatione, negat suam personalitatem, seu cogitat suum το *non ego*, nempe suam impersonalitatem [3] ». Observat etiam creationem esse actum, quo completur vita Trinitatis Divinae. Revera Guntherus putat Deum ex eo esse, quod se sibi revelat. Iam creatio, ipse ait, ex qua mundus existit, est actus definitivus, per quem Deus se sibi revelat; si quidem cognoscit se non solum tamquam Divinitatem, sed etiam tamquam Creatorem. Vnde concludit Creationem esse necessariam ad Deum absolute perficiendum [4].

303. Ex multis, quae adversus tam inusitatum systema afferri possunt, horum selectum facimus.

1° Guntherianorum exposita doctrina ex absurda methodo, ab ipsis ad universam rem theologicam instituta, consequitur. Guntherus enim, eiusque discipuli scientiam Revelationis ad scientiam mere rationalem redigere conantur [5], atque ad hanc rationalem dogmatum cognitionem acquirendam, illam tantum philosophiam opportunam esse existimant, quae in conscientia fundatur, seu in percelebri illo pronuntiato Cartesii, *Cogito, ergo sum* [6]. Hinc Gunthe-

---

[1]) *Lydia, Ann. philosophici*, an. 1850, p. 55.—[2]) *Ibid.*

[3]) *Aurorae australes et boreales*, 2 ed., Vindob. 1850, p. 213.

[4]) Cf huius doctrinae expositionem in Ephem. *La Scienza e la Fede*, vol. XXIX, p. 406, 407, Napoli 1855.

[5]) Guntherus disertis verbis edicit concordiam inter scientiam, et Fidem non in eo sitam esse, ut ratio ancilla, et pedisequa sit, sed ut ratione naturali demonstrentur, instaurentur, novoque examini subiiciantur, quae per Revelationem innotescunt, cum ratio perfectiorem, quam Revelatio, cognitionem suppeditet (*Lydia*, an. 1849, *passim*). Hinc Guntheriani plenis, ut aiunt, buccis conclamant « prope adesse, cum cognitio eorum omnium, per quae homo refertur ad Deum, futura erit nostrarum investigationum effectus, quin opus habeamus illa per Ecclesiae magisterium ediscere, idque futurum esse, cum Ratio, et Fides, velut duae eiusdem Patris primogenitae, mutuas sibi operas tradent; tunc enim ambo quotquot in coelo et in terra sunt, vera manifestabunt »; *Euristheus* etc., p. 251, 527, Vindob. 1843.

[6]) Verbis dici vix potest, quanta admiratione atque observantia Guntherus prosecutus fuerit Cartesium. Omnium instar sit haec apostrophe: « O Gedeon humanae scientiae; tu tum in Ecclesia, tum extra Ecclesiam minime cognitus, quin etiam calumniis impetitus fuisti, cum tamen temporum calamitates crescant, quia nullo in pretio tua monita habentur. At tu, gloriose humanae sapientiae martyr, noster in scientia praecessor, benigno lumine nos, tuos successores, tuique admiratores, respice, ut animosi, atque fortes nostris in laboribus, ac pugnis duremus, quoad victus cadat etiam ultimus tuorum hostium »; *Convivium Peregrini* (germ.), p. 480, Vindob. 1830.

riani per summam audaciam affirmant τὸ *ego* debere esse principium omnis verae Theologiae, sicut omnis sanae philosophiae principium est, et caput [1]; unde famosum illud eorum effatum: « hominem habere in seipso clavem, quae ad sanctuarium Christianorum dogmatum aditum patefacit [2] ». Iam haec methodus quanto detrimento universae Theologiae sit, hic demonstrare ad rem non est [3]. Ceterum, quisquis id per semetipsum iudicare poterit ex ipsorum Guntherianorum verbis, qui illud ex sua methodo inferunt, quod ad cognoscendum quidquid ad Deum pertinet, satis est observare quidquid in nostro τῷ *ego* evenit; siquidem de τῷ *ego* Divino, ac de τῷ *ego* humano eadem prorsus proportione potest disputari, qua Geometrae disputant de duobus triangulis, magnitudine tantum differentibus, caetera omnino similibus [4].

2° Cum haec ita se habeant, nemini mirum videri debet illos Theologos heterodoxam notionem Divinae Trinitatis confinxisse. Quoniam theologicam disputationem nobis aggredi non licet [5], errorem illum maxime nominamus, Personas Divinas ex cognitione, quam unaquaeque sui habet, constitui. Iam id, praeterquam quod

---

[1]) Quomodo argumentis e conscientiae penu petitis Trinitatis mysterium Guntheriani demonstrare adnitantur, exposuimus in *Phil. Christ.*, *Dynam.*, vol. II, c. VII, art. 21, p. 859, 860, Neapoli 1862.

[2]) *Iani capita pro phil. et theolog.*, auctoribus Gunther et Pabst, p. 136, Vindob. 1834.

[3]) Vid. *Phil. Christ.*, *ibid.*, p.883-886. Abnormitatem huius methodi docuit Synodus Vaticana iis verbis: « Ac ratio quidem, fide illustrata, cum sedulo, pie et sobrie quaerit, aliquam, Deo dante, mysteriorum intelligentiam eamque fructuosissimam assequitur, tum ex eorum, quae naturaliter cognoscit, analogia, tum e mysteriorum ipsorum nexu inter se et cum fine hominis ultimo; nunquam tamen idonea redditur ad ea perspicienda instar veritatum, quae proprium ipsius obiectum constituunt. Divina enim mysteria suapte natura intellectum creatum sic excedunt, ut etiam revelatione tradita et fide suscepta, ipsius tamen fidei velamine contecta et quadam quasi caligine obvoluta maneant, quamdiu in hac mortali vita peregrinamur a Domino; per fidem enim ambulamus et non per speciem . . . Neque enim fidei doctrina, quam Deus revelavit, velut philosophicum inventum proposita est humanis ingeniis perficienda »; *Constit. dogmat. De Fide Cathol.*, Sess. III, c. IV, *De Fide et Ratione*.

[4]) Opera Güntheri a sacra Indicis Congregatione proscripta fuerunt, *Decr.* 8 Ian. 1857; cui decreto Auctor se humillime subiecit. Legesis *Epist.* Pii IX *ad Eminentissimum Archiep. Coloniensem* de Güntherianismi damnatione, 15 Iun. 1857. Vid. etiam Ephem. *La Scienza e la Fede*, vol. XXXIII, pp. 186 sqq., 399.

[5]) Inter theologos Guntheri, aliorumque adversarios legere licet Dobmayr (*Syst. theol.*, t. V, § 99 sqq., Salisbaci 1807-1819), Dieringer (*Dogmatica Catholica*, germ., § 24, Moguntiae 1847), et, multis omissis, Schwetz, *Theologia dogmatica catholica*, part. I, sect. III, tit. 2, § 52, t. I, p. 337-354, Viennae 1855.

verae notioni personae contradicit [1], Personas Divinas non per originem, quemadmodum Theologia nos docet [2], sed per cognitionem distingui statuit; unde alio errore se Guntheriani obstringunt, cognitionem unam in Deo ab alia distingui, aeque ac una ab alia Persona distinguitur. Quid autem sibi vult Deum ad cognitionem *του sui non ego* pervenire, suam personalitatem negando? Nonne id ab eo dissentit, quod Deus « uno actu omnia in Essentia sua intelligit? [3] » Accedit quod, actus, quo Deus suam negat personalitatem, aliquid in Deo esse deberet, et quoniam « quicquid est in Deo, est Deus [4] », illud erroris portentum, actum negationis Deum esse, asserendum foret.

3° Si creatio, ex qua mundus existit, est actus definitivus, per quem Deus se sibi revelat, et actus, quo completur vita Trinitatis Divinae, consequitur tum creationem esse necessariam, ac proinde existentiam mundi esse aeque necessariam, atque existentiam Trinitatis; tum mundum esse aeternum, uti aeterna est Trinitas. Quae duo corollaria ipse Guntherus non solum fassus est, sed constanter inculcavit. « Est quidem, ait, non futilis, sed stricte scientifica propositio, in vita Divina duo revelationis momenta manifestari, *ad intra* scilicet, et *ad extra*, inter quae nec prius est, nec posterius; revelatio enim *ad extra* semper comitata est revelationem *ad intra*, eadem profecto ratione, qua dicitur in Symbolo tres Divinas Personas nec prius, nec posterius esse [5] ».

304. Denique propositi nostri ratio expostulat, ut s. Anselmi, et Aquinatis, qui velut pantheisticae circa creationem doctrinae a Guntherianis insimulantur, patrocinium suscipiamus.

---

[1]) Vid. quae demonstravimus in *Ontol.*, c. III, art. 3, p. 129, vol. II.

[2]) « Trinitas Personarum multiplicatur in Divinis per relationes, quae realiter sunt in Deo, scilicet relationes originis, sed relatio, quae consignificatur, cum dicitur, Deus scit se ipsum, non est aliqua relatio realis, sed rationis tantum »; *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. II, a. 2 ad 1.

[3]) « In Deo est tantum unum intelligere »; *Qq. dispp.*, *De Pot.*, q. VIII, a. 2 ad 11. Et Doctor Seraphycus: « Dicendum quod Pater, Filius, et Spiritus Sanctus in omni operatione conveniunt, sed in relatione differunt »; In lib. I *Sent.*, Dist. II, a. 1, q. I *ad arg.* Addantur haec pauca s. Anselmi: « Nosse tribus Personis est commune; quoniam non per hoc, quod alii sunt ab invicem, sed per hoc quod unum sunt Pater, Filius, et Spiritus Sanctus, cognoscunt »; *De Process. Sp. S.*, c. XIX, p. 58, ed. cit.—[4]) *Qq. dispp. De Pot.* q. IX, a. 9 ad 6.

[5]) *Euristheus* etc., p. 513. Ad hanc Guntherianorum doctrinam digitum intendisse videtur Sanctae Romanae et Vniversalis Inquisitionis Congregatio (die 18 Sept. 1861) cum declaravit tuto tradi non posse hanc propositionem: *Creatio sic explicari potest: Deus ipso actu speciali, quo se intelligit, et vult tamquam distinctum a determinata creatura, homine, v. g., creaturam producit.*

305. Et primo, a Gunthero [1], s. Anselmus tanti erroris arguitur eo quod in *Monologio* sancit res creatas, *antequam fierent, non fuisse nihil quantum ad rationem facientis, per quam, et secundum quam fierent* [2], subditque, *illam formam rerum, quae in eius ratione praecedebat*, intelligendam esse *quamdam in ipsa ratione intimam locutionem* [3], et hanc *non esse aliud, quam summam essentiam* [4]. Exinde conficit germanus Theologus creatione res non prorsus ex nihilo fieri, sed quasi ex ipsa divina natura educi. Idem a s. Thoma traditum fuisse asserit, quippe quia sanctus Doctor creationem ait esse *emanationem totius entis a causa universali, quae est Deus* [5] » ; unde, quemadmodum subdit Knoodt [6], creatio a sancto Doctore generationi hominis comparatur, quae *est ex non ente, quod est non homo* [7].

306. At quanta iniuria tantis Doctoribus illa noxa a Guntherianis affingatur, admodum facile cognitu est. Etenim s. Anselmus in iis, quae obiiciuntur, locis, non nisi, uti iam diximus [8], exemplaria rerum in Mente Divina existentia inculcat [9]. En sancti Doctoris luce clariora verba: « Nullo namque pacto fieri potest aliquid rationabiliter ab aliquo, nisi in facientis ratione praecedat aliquod rei faciendae quasi exemplum, sive, ut aptius dicitur, forma, vel similitudo, aut regula. Patet itaque quoniam priusquam fierent universa, erat in ratione summae naturae quid, aut qualia, aut quomodo futura essent; quare cum ea, quae facta sunt, clarum sit nihil fuisse antequam fierent, quantum ad hoc, quia non erant quod nunc sunt, nec erat ex

---

[1]) *Euristh.* etc., p. 523.—[2]) Cap. IX.—[3]) Cap. X.

[4]) Cap. XII. Pantheistae etiam eadem ratione doctrinam s. Anselmi circa creationem interpretantur, et de eius patrocinio se iactant. Sed de his in postremo capite, ubi de pantheismo. Cf interim nostrum Ios. Prisco, *S. Anselmo ed il Panteismo* in Ephem. *La Scienza e la Fede*, vol. XXXIX-XL, Napoli 1860.

[5]) I, q. XLV, a. 1 c.

[6]) Knoodt, *Gunther, et Clemens*, v. 1, p. 233; v. 3, p. 42.

[7]) I, *loc. cit.*—[8]) Vid. *Cosmol.*, c. VII, art. 2, p. 464.

[9]) Hanc veritatem ostendimus p. 134, 135, 139, n. 4, 170, necnon in *Cosmol.*, loc. cit. E re est addere hunc Tertulliani locum: « Nam ut primum Deus voluit ea quae cum sophiae ratione ut sermone disposuerat intra se, in substantias et species suas edere, ipsum optimum protulit sermonem . . . ut per ipsum fierent universa per quem erant cogitata atque disposita, imo et facta iam quantum in Dei sensu» (*Adv. Praxeam*, c. VI, t. I, p. 423); necnon illum s. Augustini: « Noverat ergo Deus omnia, quae fecit, antequam faceret. Non enim possumus Eum dicere ignorata fecisse, et ea non nisi facta didicisse, nescisse quid faceret, sed scisse quod fecit. Hoc enim, si de aliquo artifice homine diceremus, insipientissime saperemus. Noverat ergo ea facienda, non facta, noverat ut faceret, non quia fecerat. Proinde, quamvis iam nota essent, quia nisi a sciente non fierent, non tamen facta esse coeperunt, quae ut fierent sciebantur, antequam fierent »; *Ad Orosium contra Priscil. et Orig.*, c. VIII, n. 9.

quo fierent; non tamen nihil erant, quantum ad rationem facientis, per quam et secundum quam fierent [1]». Atque, ut magis hanc explanet sententiam, exemplum artificis adhibet, inquiens: « Illa autem forma rerum, quae in Eius ratione res creandas praecedebat, quid est aliud, quam rerum quaedam in ipsa ratione locutio; veluti cum faber facturus aliquod suae artis opus, prius illud intra se dicit mentis conceptione? [2] » Iam haec doctrina cum creatione ex nihilo optime cohaeret. Etenim sicuti opus, antequam exterius fiat, in mente artificis existit, et in ea est aliquid vivens, cum tamen in seipso sit corpus inanimum, ita res omnes in Mente Dei, et aliquid, et vita sunt, et tamen in seipsis nihil erant; unde *secundum totam suam substantiam*, sive ex nihilo [3] productae sunt; siquidem forma illa exemplaris est aliquid, secundum cuius *imitationem* [4], non vero aliquid, ex quo res constituuntur. Ad rem s. Thomas: « Forma effectus, quae est in agente principali, vel instrumentali, . . . non ad hoc ordinatur, ut ipsamet in effectum fluat, sed ut ab ea, vel per eam similis fiat in effectu [5] ». Quocirca secundum s. Anselmum, uti iam s. Bonaventura monuit, non quidem creaturae *secundum esse, quod habent in proprio genere, aliquid Essentiae Dei sunt, sed ideae earum* in Deo, ob infinitam Eius simplicitatem, *idem*,

---

[1]) Cap. IX. Vocibus *formae*, et *similitudinis* promiscue s. Anselmus utitur, secundum illud s. Augustini: « Ideas latine possumus vel formas, vel species dicere, ut verbum e verbo transferre videamur »; *Qq. octoginta tres*, q. XLVI. Vid. etiam Cic., *Top.* c. VII. Eodem stylo loquitur sanctus Damascenus: « In Eius consilio expressae erant formae, et imagines eorum, quae priusquam fierent, ab Ipso praefinita erant »; *De Imaginibus*, *Orat.* III, n. 19, *Opp.*, t. I, p. 354, ed. Lequien, Parisiis 1712.

[2]) Cap. X. Ob hanc rationem ait etiam, *quidquid factum est, sive vivat, sive non vivat, aut quomodocumque sit in se, in Illo esse vitam*; Cap. XXXV. Quo eodem exemplo longe antea usus fuit s. Augustinus: « Faber facit arcam. Primo in arte habet arcam. Si enim arte arcam non haberet, non esset unde fabricando illam proferret. Sed arca sic est in arte, ut non arca ipsa sit, quae videtur oculis. In arte invisibiliter est: in opere visibiliter erit. . . Attendite ergo arcam in arte, et arcam in opere. Arca in opere non est vita: arca in arte vita est; quia vivit anima artificis, ubi sunt ista omnia, antequam proferantur. Sic ergo, Fratres charissimi, quia Sapientia Dei, per quam facta sunt omnia, secundum artem continet omnia, antequam fabricet omnia; hinc quae fiunt per ipsam artem, non continuo vita sunt, sed quidquid factum est, vita in Illo est. Terram vides: est in arte terra. Coelum vides: est in arte coelum. Solem, et Lunam vides: sunt et ista in arte. Sed foris corpora sunt: in arte vita sunt »; *In Ioann. Ev.* c. I, *Tract.* I, n. 17. Cf s. Thom., I, q. XVIII, a. 4.

[3]) Vid. *Ontol.*, c. V, art. 1, p. 163, et *Cosmol.*, c. VII, art. 2, p. 466.

[4]) Cf *Ontol.*, c. V, art. 2, p. 165, not. 2.

[5]) In lib. IV *Sent.*, Dist. I, q. I, a. 4, *sol.* 4 ad 3. Et alibi: « Forma exemplaris non . . . est forma, quae est pars compositi »: I, q. III, a. 8 ad 2.

ac Eius Essentia, *sunt* [1]; nempe, ut s. Thomas ait, *in quantum est similitudo*, *vel ratio huius*, *vel illius rei* [2].

307. Ex his etiam perspicitur, iniquius Guntherianos facere, cum *emanatismi* s. Thomam redarguunt; siquidem nihil frequentius in suis operibus inculcat, quam quod Deus nihil est de substantia cuiuslibet rei [3]. Omnium instar sit hic locus: « Cum causae sint quatuor, Ipse non est causa materialis nostra: sed se habet ad nos in ratione efficientis, et finis, et formae exemplaris, non autem in ratione formae inhaerentis. . . Non possum dicere, quod Deus sit essentia nostra, vel substantia, vel aliquid huiusmodi [4] ». Creationem igitur *emanationis* voce, non secundum Guntherianorum interpretationem, sed lato sensu acceptae, prout nempe originem rerum a Deo significat, a sancto Doctore appellari omnino apertum est. Quid vero si idem s. Thomas sensum, quo illam vocem adhibet, ab emanatismo prorsus alienum, dilucidis verbis exponit? » A quo (*ab Esse Divino*), ait, esse creatum effective, et exemplariter *manat* [5]. Et alibi: « Omnes perfectiones *effluunt* ab Eo, sicut a prima causa; non autem *effluunt* ab Eo, sicut ab agente univoco (*quemadmodum dicendum foret*, *si res ipsius Divinae substantiae essent proprio sensu emanationes*), sed sicut ab agente, quod non convenit cum suis effectibus neque in ratione speciei, neque in ratione generis [6] »; id quod Gunthero asserenti creaturas secundum s. Thomam ita a Deo emanare, ut velut species in Illo, tamquam in genere contineantur [7], directe adversatur.

308. Denique comparationem, quam s. Thomas inter creationem, et hominis generationem instituit, Guntheriani in alienum sensum detorquent. Etenim sanctus Doctor hoc sibi vult, quod homo, antequam generetur, est *non homo*, siquidem non potest aliquid generari, nisi careat forma, in quam transit [8], ac proinde ex illo particulari *non-ente*, quod est *non homo*, fit homo. Quocirca cum in creatione totum *esse* rei producatur, res, antequam creetur, est omnino *non ens*, seu nihil, et ideo illud, quod creatur, est ex nihilo. En eius verba: « Quod procedit secundum emanationem particularem, non praesupponitur emanationi; sicut si generatur homo, non fuit prius homo, sed homo fit ex non homine, et album ex non albo.

[1]) In lib. I *Sent.*, Dist. XXXVI, dub. I.—[2]) I, q. XV, a. 2 ad I.

[3]) I, q. III, a. 8 c.; *Contr. Gent.*, lib. I, c. 26; In lib. I *Sent.*, Dist. XIX, q. V, a. 2 *sol.* et passim in hoc nostro opere.

[4]) In lib. I *Sent.*, Dist. XVIII, q. I, a. 5 *sol.*

[5]) In lib. I *Sent.*, Dist. VIII, q. I, a. 3 *sol.*

[6]) I, q. VI, a. 2 c.—[7]) *Loc. cit.*—[8]) Cf *Cosmol.*, c. I, art. 5, p. 257.

Vnde si consideretur emanatio totius entis universalis a primo principio, impossibile est, quod aliquod ens praesupponatur huic emanationi. Idem autem est nihil, quod nullum ens. Sicut igitur generatio hominis est ex non ente, quod est non homo; ita creatio, quae est emanatio totius esse, est ex non ente, quod est nihil[1] ».

ARTICVLVS SECVNDVS

Nonnullae quaestiones circa creationem excutiuntur

309. Vt creationis notio amplius declaretur, nonnullae, quae circa ipsam agitantur, quaestiones exsolvere operae pretium est.

310. Prima quaestio est, an creatio aliquid sit in creatura. Cuius quaestionis status ut recte intelligatur, illud in memoriam revocandum est, actum voluntatis Dei idem ac Eius substantiam esse; quapropter inter omnes constat creationem, si prout est actus divinae voluntatis spectetur, ab ipsa Dei Essentia distingui non posse. At vero, an creatio, prout rationem habet actionis, qua Deus res extra se producit, sit aliquid extra Deum in creaturis existens, in controversiam apud Scholasticos adducitur.

311. Durandus[2], cui Suarez[3], Vasquez[4] aliique adstipulantur, creationem veluti actionem formaliter transeuntem considerant, cumque teneant huiusmodi actionem ab agente egredi, et esse in patiente, creationem aliquid ab ipso actu Voluntatis divinae distinctum, quod in creaturis existat, esse docent. Nisi quod ipsi in explicando quidnam sit haec creatio, prout ab actu divinae Voluntatis distinguitur, inter se dissentiunt; siquidem secundum aliquos est ipsamet essentia creaturae; alii autem quoddam accidens ab entitate creaturae distinctum, atque quemdam creaturae modum esse opinantur[5].

312. E contrario s. Thomas[6], cui omnes veteres, recentesque Thomistae suffragantur, creationem in *passivam*, prout ipsum fieri creaturae, et *activam*, prout ipsam Dei actionem significat, qua quidquam extra se ex nihilo profert, distinguit; docetque illam dum-

---

[1]) I, q. XLV, a. 1 c. Cf Kleutgen, *La filosofia antica* ecc., vol. V, c. III, § 3, p. 534, Roma 1868.

[2]) *Comment. In Petri Lombardi Sententias theologicas*, In lib. II, Dist. 1, q. 1, n. 12, p. 126, Venetiis 1586.—[3]) *Dispp. Met.*, t. I, *Disp.* XX, sect. V.

[4]) *Commentar. ac Disput. in Primam Partem s. Thomae*, t. II, *Disp.* CLXXIII, c. IV, p. 261, Lugduni 1619.

[5]) De hisce variis sententiis cf Card. D' Aguirre, *Op. cit.*, Disp. XX, sect. IV, p. 359 sqq., ed. cit.—[6]) I, q. XLV, a. 3, et *Qq. dispp.*, *De Pot.*, q. III, a. 3.

taxat esse aliquid in creatura, atque consistere in reali eius ad Deum relatione, unaque cum illius entitate concreari; istam vero non esse aliquid in creatura, sed in eodem Creatore esse ipsummet suae Voluntatis, seu imperii actum, quo res extra se producit [1].

313. Haec posterior sententia cum veritate magis congruere dicenda est. Et sane 1° creatio non fit per motum, vel mutationem [2], siquidem per motum, vel per mutationem aliquid fieri, illud ex aliquo praeexistente fieri significat, dum e contrario, creatio, quippe quae est productio totius esse a Causa universali, ex nullo fit praeexistente. Atqui, quoniam actio, et passio in uno motu conveniunt, et dumtaxat secundum diversas illius motus ad agens, et ad patiens relationes differunt [3], sublato motu ab actione et passione, nihil in ipsa praeter illam relationem intelligendum superest. Ergo creatio in creatura non aliud est, nisi illa, quam ad Deum reipsa habet, relatio.

2° Creationem activam idem esse ac Essentiam Dei cum relatione ad creaturas ex eo, quod Deus est actus purus, aperte demonstratur. Etenim, quemadmodum ob eam rationem actus intelligendi, et volendi sive necessarii, sive liberi, ita etiam actio creandi idem est, ac divina Essentia. Rursus, « semper in ordine potentiarum, et actuum quod est prius, est potentiale respectu sequentis, et ultimum est completivum [4]». Ergo, sicut inde consequitur repugnantia in hoc quod virtus intelligendi, et volendi in Deo per intellectionem, et volitionem a se distinctam compleatur, ita consequitur etiam virtutem creandi per actionem a Deo compleri non posse distinctam; secus potentia activa Dei ad suam actionem, tamquam eius principium efficiens, comparari dicenda esset, id quod falsum esse iam adnotavimus [5]. Perbelle ad hanc rem s. Gregorius Nyssenus : « Non enim quemadmodum in aliis, quibus aliqua potentia activa est a natura, hoc quidem potentia cernitur, illud vero secundum actus complementum ; ex. gr., semper quidem dicimus esse navium fabricatorem in potentia habentem artem navium fabricandarum ; operari vero cum in operibus ipsis suam ostendit scientiam; non sic in illa beata vita; sed totum, quod quidem in illa intelligitur, efficax est, et actus est, voluntate sine medio ad finem sibi propositum transeunte [6]».

314. Neque ex eo, quod creatio est actio transiens, ipsam in crea-

---

[1]) Cf *Ontol.*, c. V, art. 1, p. 163.
[2]) Cf ibid., p. 157, n. 6, et *Cosmol.*, c. VII, a. 2, p. 468.
[3]) *Ontol.*, *ibid.*, p. 159.—[4]) *Comp. Theol.*, c. 31.—[5]) Pag. 160.
[6]) *Adv. Eun.*, *Orat.* XII, Pars altera; *Opp.* t. II, p. 776, Parisiis 1637.

tura aliquid esse potest inferri, nam actio transiens, ut alibi diximus [1], prout actio est, in ipso agente manet, et transiens dicitur quoad terminum, sive effectum eius, qui extra subiectum agens existit; id quod maxime in actionibus transeuntibus Dei locum habet. Siquidem hae non nisi virtualiter, et eminenter transeuntes dici possunt; Deus enim, secundum communem loquendi rationem apud PP., intelligendo, et volendo res extra se producit [2]; quoniam tamen per actionem divinam aliquid a Deo distinctum producitur, eadem divina actio transeunti aequivalet actioni, idest ob vim producendi effectum *ad extra* transiens appellatur [3].

315. Denique illud adnotandum est, quod etsi actio, qua Deus extra se aliquid agit, ab ipsa divina aeterna volitione non distinguatur, tamen mundum ab aeterno creatum esse inde minime sequitur. Etenim, quemadmodum libera volitio creandi, quae idem ac Voluntas divina est, effectus libere voliti aeternam existentiam haud infert, sed dumtaxat in illa differentia temporis, pro qua extiturus decernitur; ita etiam actio creandi, quamvis eadem ac essentia, et volitio divina sit, effectum infert in ea temporis differentia, pro qua illius existentia extra causam ponitur.

316. Alia in medium profertur quaestio, an scilicet possibile sit [4], ut a Deo aliqua condatur creatura, cui supernaturalem virtutem communicet aliquid ad determinatam speciem rerum pertinens creandi [5], e. g., Angelus, qui aliquid materiale, vel aliam inferiorem

---

[1]) *Ontol.*, *ibid.*; p. 160, 161.—[2]) Cf p. 159.

[3]) Cf D' Aguirre, *Op. cit.*, ibid., sect. II, n. 16, p. 352, et Tongiorgi, *Inst. phil.*, vol. 3, *Theol.*, lib. 3, c. 6, art. 1, p. 461, Bruxelles 1862.

[4]) De possibilitate hic agitur; nam quod spectat ad *factum*, solum Deum esse omnium Creatorem vera Fides docet. Quod quidem a PP. passim traditum, praesertim contra Arianos, qui Filium Dei ab ipso Deo creatum esse blasphemantes, a ceteris creaturis ex hoc tantum differre aiebant, quod ille ἀμέσως, idest sine ullo medio creatus fuerit a Deo; reliqua vero iussu tantum ipsius ab ipso Filio creata fuerint; et a s. Augustino etiam adversus Platonicos illos (cf *Anthrop.*, c. VII, a. 1, p. 241), qui rerum creationem minoribus Diis, idest Intelligentiis commissam esse asserebant (*De Civ. Dei*, lib. XII, c. 24); in Concilio Lateranensi IV definitum fuit in cap. *Firmiter*, *de Summa Trin. et Fide cathol.* Vid. p. 171, n. 5.

[5]) Diximus *aliquid ad determinatam speciem rerum pertinens*, nam vim creandi quodcumque genus rerum creaturae communicari minime posse in disceptationem non venit, quippe quia manifesta repugnantia in illa vi apparet. Et sane 1° in illa obiecti creabilis latitudine nullum tantae perfectionis determinari potest, quin aliud maioris perfectionis creari possit; ergo in creatura, si totum illud obiectum sua virtute complecteretur, infinita virtus, et perfectio existeret; 2° Si illa creaturae virtus omne ens creabile universe posset creare, posset etiam seipsam

substantiam spiritualem creandi virtute polleat; ita tamen, ut istam cum dependentia ab actuali Dei concursu exerceat, eadem ratione, qua quaelibet causa secunda a Causa prima in agendo pendet.

317. Sententia, quae nullam in eo invenit repugnantiam, quod alicui creaturae, tamquam causae principali, ea tamen, qua diximus, ratione, virtus aliquid creandi a Deo communicetur, Durandum praecipuum habuit patronum[1]. At vero adversam sententiam s. Thomas, omnesque fere Scholastici, licet diversis innitantur rationibus[2], docuerunt[3]. Nobis potiores partes deferendae videntur argumentis, quibus Doctor noster virtutem creandi ita soli Deo convenire arguit, ut nulli communicari possit[4].

318. Et sane 1° virtus alicuius efficientis non tantum ex re facta; sed ex modo faciendi aestimanda est; atqui modus producendi ex nihilo infinitam vim arguit; nam ad producendum aliquid ex potentia remota requiritur magna virtus, et ex remotiori maior; et ideo ad producendum aliquid ex nulla potentia, seu ex nihilo requiritur virtus infinita[5]; quam absque ulla dubitatione in creaturam cadere repugnat[6]. Quod idem verba illa s. Cyrilli Alex. complectuntur:

---

creare, utpote quae sub latitudine entis creabilis continetur; nihil autem posse seipsum creare, vel efficere evidens omnino est; Cf Suarez, *Op. cit.*, Disp. XX, sect. II, n. 4 et 5.

[1]) In lib, II Dist. I, q. IV. Idem fere opinati sunt Gabriel Biel (In lib. II Dist. IV, art. 3), aliique, dum nulla sufficienti ratione repugnantiam illam ostendi existimant.

[2]) De his vid. D' Aguirre, *Op. cit.*, Disp. XVI, sect. II-IV, p. 309 sqq., ed. cit.

[3]) Neque aliud a PP. assertum fuit: « Soli naturae Divinae, inquit s. Cyrillus Alex., tribuenda et relinquenda sunt quae ipsius sunt propria, et peculiaria: quorum unum ac praecipuum est, ex nihilo creare posse »; *Thesaur.*, Assert. XVII, *Opp.* t. V, p. 182, Venetiae 1638.

[4]) Has rationes iam innuimus in *Cosmol.*, c. VII, art. 2, p. 467.

[5]) Quod si obiiciatur, subdit s. Bonaventura, *quod creatura potest super ea, quae summe distant*, e. g., *non currentem facit currere, inter quae, utpote contradictorie opposita, est distantia infinita;* « dicendum quod ens et non ens non dicuntur summe distantia, quia opponuntur contradictorie, sed quoniam nihil habent commune, nec quantum ad genus praedicabile; sed quiescere, et moveri, quod pro eodem accipitur, utroque modo habent commune; et ita non est distantia infinita, nec est simile »; In lib. I *Sent.*, Dist. XLIII, a. 1, q. I *ad arg.*

[6]) « Virtus facientis non solum consideratur ex substantia facti, sed etiam ex modo faciendi; maior enim calor non solum magis, sed et citius calefacit. Quamvis igitur creare aliquem effectum finitum non demonstret potentiam infinitam, tamen creare ipsum ex nihilo demonstrat potentiam infinitam. Quod ex praedictis patet. Si enim tanto maior virtus requiritur in agente, quanto potentia est magis remota ab actu, oportet quod virtus agentis ex nulla praesupposita materia, quale

« Absurdum hoc est (*creaturam esse creatricem*); nulla enim creatura creandi facultatem habet [1] »; necnon illa sancti Damasceni: « Cum creaturae sint, rerum minime conditores sunt [2] »

2° In creatione alicuius rei non producitur *esse* solum secundum determinatam rationem, eo modo, quo generans praeiacenti materiae illud dat, e.g., *esse* ignis; sed totum *esse* rei e nihilo extrahitur, nempe secundum omnia, quae *esse* illius rei habet; ac proinde effectus creationis est *esse* sub ratione maxime universali. Atqui, quoniam universaliores effectus in universaliores et priores causas reduci oportet, actio, cui effectus maxime universalis respondet, solius causae primae, et universalissimae, quae Deus est, propria esse potest [3]. Ergo [4].

319. At potest ne creatura saltem tamquam causa instrumentalis aliquid creare? [5]

---

agens est creans, sit infinita, quia nulla proportio est nullius potentiae ad aliquam potentiam, quam praesupponit virtus agentis naturalis, sicut non entis ad ens. Et quia nulla creatura habet simpliciter potentiam infinitam, ut supra probatum est, relinquitur quod nulla creatura possit creare » (I, q. XLV, a. 5 ad 3; cf *Qq. dispp.*, *De Pot.*, q. III, a. 4 c.). Quocirca « in productione minimae creaturae manifestatur infinita potentia Dei » (In lib. III *Sent.*, Dist. I, q. I, a. 3 ad 3). Idem argumentum prae aliis adhibuerunt Alb. M. (In lib. II *Sent.*, Dist. I, a. 7), et Henr. Gand. (*Quodlib.* IV, q. ult. p. 321, Scravalli Veneti 1608). Illud autem his fere verbis urget Caietanus: « Si ad producendum aliquid ex nihilo virtus finita sufficeret, sequeretur id, quod omnino falsum est, nempe aequalem virtutem requiri ad producendum aliquid ex aliqua materia, et ex nihilo. Sit enim virtus creatrix finita, ut quatuor, virtus autem producens ex materia remota sit, ut duo; ergo virtus necessaria ad producendum aliquid ex materia duplo remotiori erit saltem, ut tria; ergo ad producendum ex ulteriori materia duplo etiam remotiori, erit necessaria virtus, ut quatuor; ergo tanta virtus requiritur ad producendum aliquid ex aliqua materia, quanta ad creandum »; *Comm. in h. l.* Quam argumentationis formam invenies penes eumdem s. Thomam, *De Pot.*, *loc. cit.*

[1]) *Op. cit.*, *Assert.* XXXII, p. 352.

[2]) *De Fide*, lib. II, c. 3, *Opp.* t. I, p. 158, ed. cit.

[3]) Hanc rationem innuisse videtur idem s. Cyrillus, ubi ait: « Neque enim fas est dicere quae singularia sunt ac propria Divinae et ineffabilis naturae, ea posse naturaliter quibusdam inesse rebus ab ipsa conditis »; *Contr. Iulian.*, lib. II, *Opp.* t. VI, p. 62, ed. cit.

[4]) Verba, quibus hoc argumentum exhibetur, exscripsimus in *Cosmol.*, *loc. cit.*, n. 4. Eiusdem argumenti vim propugnat Kleutgen, *La Fil. ant. esposta e difesa*, trad. vol. V, tratt. IX, cap. 3, § 4, p. 565 sqq., ed. cit.

[5]) Etiam hic, an illud possibile sit, tantum inquiritur; nam, monente Estio, « si quis diceret Deum in rerum creatione instrumento aliquo usum fuisse, contra Fidem loqui videretur. An autem similiter sentiendum sit de eo, qui diceret, Deum modo, quando creat animas rationales, id facere mediante aliqua causa instrumentali, diversa quaestio est. . . Hoc loco satis est ostendisse, solum verum

320. Iam, nulla creatura naturale instrumentum ad creandum esse potest. Et sane, in memoriam revocandum est, ad rationem instrumenti pertinere, ut per aliquid sibi proprium *dispositive* ad effectum principalis agentis concurrat [1]. Atqui nulla creatura potest per aliquid sibi proprium *dispositive* operam suam interponere ad actionem Dei creantis, quia creatio, cum sit productio rei ex nihilo, cuilibet, circa quod actio instrumenti versari possit, aditum praecludit. Ergo [2].

321. Hoc argumentum, si bene pensetur, illud etiam demonstrat, creaturam ne supernaturali quidem virtute ad huiusmodi actionem, qua tamquam instrumentum physicum ad aliquid creandum inserviat, elevari posse [3]. Etenim ideo evincitur creaturam non posse esse physicum instrumentum ad creandum, quia ad propriam huius generis instrumenti rationem pertinet per aliquid sibi proprium *operari dispositive* ad causae principalis effectum. Quare nec divina virtute ad creandum assumi poterit, et simul integram propriam huiusmodi instrumenti rationem manere [4].

Deum immediate, et absque cooperatione cuiuscumque alterius causae, totum hoc universum ex nihilo produxisse » (*Comm. in quatuor lib. Sent.*, In lib. II, Dist. I, § 2, p. 2, t. I, Parisiis 1680). Huc spectat, aiente s. Thoma (I, q. XLV, a. 5 c.), error ille Avicennae, qui initio factam a Deo dixit intelligentiam primam; tum per eam, alias, atque alias intelligentias, ac postremo a novissima intelligentia conditum esse mundum hunc corporeum. Nisi quod, secundum alios, Arabs philosophus creaturas, has per illas, tamquam per causas principales, non vero instrumentales produci docuisse intelligendus est. Cf Kleutgen, *Op. cit.*, *ibid.*, p. 563.

[1]) Cf *Ontol.*, c. V, art. 5, p. 178.

[2]) « Causa secunda instrumentalis non participat actionem causae superioris, nisi in quantum per aliquid sibi proprium dispositive operatur ad effectum principalis agentis. Si igitur nihil ageret secundum illud, quod est sibi proprium, frustra adhiberetur ad agendum. Nec oporteret esse determinata instrumenta determinatarum actionum. Sic enim videmus, quod securis scindendo lignum, quod habet ex proprietate suae formae, producit scamni formam, quae est effectus proprius principalis agentis. Illud autem, quod est proprius effectus Dei creantis, est illud, quod praesupponitur omnibus aliis, scilicet esse absolute. Vnde non potest aliquid operari dispositive, et instrumentaliter, ad hunc effectum, cum creatio non sit ex aliquo praesupposito, quod possit disponi per actionem instrumentalis agentis »; I, q. XLV, a. 5 c.

[3]) Hinc s. Thomas argumentationem suam plane, et omnino concludit, inquiens: « Impossibile est, quod alicui creaturae conveniat creare neque virtute propria, neque instrumentaliter, sive per ministerium »; *ibid.* Quam impossibilitatem s. Hilarius iam iis verbis significavit: « Humanae intelligentiae sensus haec respuit, ut Creator creatura sit, quia creatio per Creatorem est »; *De Trin.*, lib. XII, n. 5, p. 1115 ed. cit.

[4]) Idem docuerunt Alb. M., In lib. II *Sent.*, Dist. I, a. 7; Scotus in lib. IV *Sent.*, Dist. V, aliique. Diversam autem sententiam amplexi sunt Magister Senten-

ARTICVLVS TERTIVS

De fine creationis

322. « Tria, inquit s. Augustinus, quaedam maxime scienda de creatura nobis oportuit intimari; quis eam fecerit, per quid fecerit, quare fecerit [1] ». Quoniam Deum esse causam effectricem mundi, atque illum per creationem condidisse iam demonstratum est, quare illum Deus *fecerit*, explicandum superest.

323. In primis, Deum, qui sapientissimus est, finem aliquem in mundi creatione intendisse tamquam certissimum asserimus, quia, « de agentibus per intellectum non est dubium, quin agant propter finem; agunt enim praeconcipientes in intellectu id quod per actionem consequuntur, et ex tali praeconceptione agunt; hoc enim est agere per intellectum [2] »; 2° quia, cum finis sit illud, propter quod causa efficiens unum potius, quam alium effectum gignit [3], Deus, nisi finem aliquem in mundi creatione sibi praestituisset, temere, et insipienter illum confecisset; at *quis audeat dicere Deum irrationabiliter omnia condidisse* ? [4] Ad quod argumentum illud s. Thomae similitudine accedit: « Productio rerum a Deo optime facta est; optimi enim est optime facere unumquodque. Melius est autem fieri aliquid propter finem, quam absque finis intentione, ex fine enim est ratio boni in his quae fiunt. Sunt igitur res a Deo factae propter finem [5] ».

---

tiarum, In lib. IV, Dist. V, et Durandus, In lib. II *Sent.*, Dist. I, q. 4. Quam opinionem ipse etiam s. Thomas velut probabilem aliquando habuit; In lib. II *Sent.*, Dist. I, q. 1, art. 3; et in lib. IV, Dist. V, q. 1, a. 3 *sol.* 3 ad 4. Circa difficultates, quae contra negantem sententiam in medio ponuntur, cf Gotti (*Theol. Scholast. Dogmat.*, t. I, tract. VIII, q. 1, dub. 3, § III, p. 435, 436, Venetiis 1750), aliosque Theologos; illae enim a quibusdam Theologiae dogmatis plerumque sumuntur.

[1]) *De Civ. Dei*, lib. XI, c. 21.—[2]) *Cont. Gent.*, lib. III, c. 2.

[3]) Cf *Ontol.*, c. V, art. 2, p. 165, vol. II.

[4]) S. Aug. *Qq. octoginta tres*, q. XLVI.

[5]) *Comp. Theol.*, c. 100. Subdit *ibidem*: « Huius etiam signum apparet in his, quae natura aguntur, quorum nihil in vanum est, sed propter finem unumquodque. Inconveniens autem dicere est, magis ordinata esse, quae fiunt a natura, quam ipsa institutio naturae a primo agente, cum totus ordo naturae exinde derivetur. Manifestum est igitur res a Deo productas esse propter finem ». Breviter Athenagoras: « Sapientis opus nullum temerarium . . . Nihil, quantum ad Dei intentionem, inter opera Eius temerarium »; *De resurr. mortuorum*, p. 52. Inter *Opp.* S. Iustini, Lutetiae Parisiorum 1615.

324. Nisi quod, dum « omni creaturae convenit agere propter desiderium finis, quia unicuique creaturae acquiritur bonum ab alio, quod ex se non habet . . ., Deo competit agere propter amorem finis, cuius bonitati nihil addi potest [1] ».

325. Quaestionis autem, quisnam ille fuerit finis, duplex sensus esse potest: 1° quaenam fuerit ratio ipsius actionis Dei, non quidem *prout actio Divina est Essentia Eius, cum enim Essentia Divina non sit propter finem, neque ipsa actio Dei propter finem esse potest; sed ex parte illa, qua effectum creaturae communicat* [2]; 2° ad quem finem Deus suum ordinaverit opus.

326. Si primo sensu quaestio accipiatur, respondemus rationem illam esse divinam ipsam Bonitatem, ex qua creaturis perfectiones suas communicare voluit. « Ad productionem creaturarum nihil aliud movet Deum, nisi sua bonitas, quam rebus aliis communicare voluit [3] ». Et alibi: « Ex cuius (*divinae Bonitatis*) amore est, quod Deus eam communicare vult [4] »; siquidem iam ostensum a nobis est solam divinam Bonitatem esse rationem, cur Deus velit quaecumque extra se vult [5] ». Ostensum est quod Bonitas Dei est ratio volendi quod alia sint, et per suam voluntatem res in esse producit. Amor igitur, quo suam bonitatem amat, est causa creationis rerum [6] ».

327. Quoniam autem huiusmodi finis, nempe divina Bonitas « nullo modo dependet ab his, quae sunt ad finem, nec quantum ad esse, nec quantum ad perfectionem aliquam », sequitur, quemadmodum paulo ante monuimus, Deum non velle « alicui suam Bonitatem communicare ad hoc, ut sibi exinde aliquid accrescat; sed quia ipsam communicare est sibi conveniens, sicuti fonti bonitatis. Dare autem non propter aliquod commodum ex datione expectatum, sed propter ipsam bonitatem, et convenientiam dationis est actus liberalitatis [7] ».

---

[1]) In lib. II Dist. I, q. II, a. 1 *sol.* Hinc iam vides quanta stoliditate Robinetus (*De la nature*, p. V, c. 74) Deum, eo quod nihil possit acquirere, propter finem agere inficietur.

[2]) In lib. II *Sent.*, Dist. I, q. II, a. 1 ad 4.

[3]) *Contr. Gent.*, lib. II, c. 46.

[4]) *Qq. dispp.*, *De Pot.*, q. III, a. 15 ad 14. Quod iisdem fere verbis iam ab Origene traditum fuerat: « Hic (*Deus*) cum in principio crearet ea, quae creare voluit . . . nullam habuit aliam creandi causam, nisi propter seipsum, id est bonitatem suam »; *De Principiis*, lib. I, n. 6, p. 99, ed. cit.

[5]) P. 149, 150.—[6]) *Contr. Gent.*, lib. IV, c. 20.

[7]) *Ibid.*, lib. I, c. 93. Et (lib. III, c. 18) ait etiam: « Deus, qui est primum agens omnium rerum, non sic agit quasi sua actione aliquid acquirat, sed quasi

328. Quod si alter sit quaestionis sensus, haec in memoriam revocanda nobis sunt: 1° In mundi creatione Deus quamdam veluti gradationem inter omnia entia creata constituit, ut a fossilibus ad vegetabilia, ab his ad animalia rationis expertia, et a brutis ad rationalia gradus fieret [1]. 2° Vnumquodque ex his generibus rerum specialem finem praestitutum sibi habet, ita tamen ut finis unius ad finem alterius concurrat, et omnia ad Deum tamquam ad finem ultimum, ordinem habeant [2]. Itaque Deus rerum omnium ultimus finis est. Et sane finis non nisi in bono consistere potest; et sicuti finis particularis rei est quoddam bonum particulare, ita finis universalis rerum omnium est quoddam bonum universale. Atqui bonum universale est, *quod est per se, et per suam essentiam bonum*, huiusmodi autem bonum aliquid ex iis, quae mundum constituunt, esse nequit, siquidem in tota universitate creaturarum nullum est bonum, quod non sit *particulare* sive *participative* bonum. Ergo, « illud bonum, quod est finis totius universi, oportet, quod sit extrinsecum a toto universo », nempe Deus[3]. Insuper, *finis inter alias causas primatum obtinet* [4]; atque finis posterior *est causa*, *quod praecedens finis intendatur, ut finis*; *non enim movetur aliquid in finem proximum*, *nisi propter finem postremum*. Exinde consequitur ultimum finem esse primam omnium causam. Atqui prima omnium causa est Deus. Ergo Deus est ultimus omnium finis [5] ». Omnia quaecumque sunt facta, vel ab Ipso immediate, vel mediantibus causis secundis, in Deum ordinantur, sicut in finem [6] ».

329. Res autem diversae, pro suae naturae diversitate, ad finem istum intendunt, scilicet creaturae irrationales ad Deum *ordinantur ut in finem per viam assimilationis tantum*, nempe, *in quantum par-*

---

sua actione aliquid elargiatur, quia non est in potentia, ut aliquid acquirere possit, sed solum in actu perfecto, ex quo potest elargiri ». Et s. Augustinus: « Ex plenitudine quippe Bonitatis tuae creatura tua subsistit, ut bonum, quod Tibi nihil prodesset, nec de Te aequale Tibi esset, tamen, quia ex Te fieri potuit, non deesset »; *Conf.*, lib. XIII, c. 2, n. 2.

[1]) Cf *Cosmol.*, c. V, art. 1, p. 377.

[2]) *Ibid.*, art. 3, p. 403-409, ubi etiam (p. 403, not. 3) telelogiam immanentem a Germanis Pantheistis admissam refellimus.

[3]) I, q. CIII, a. 2 c.—[4]) Cf *Ontol.*, c. V, art. 2, p. 166.

[5]) *Contr. Gent.*, lib. III, c. 17. « Hinc est, subdit sanctus Doctor, quod dicitur *Proverb.* c. 16, v. 4: *Vniversa propter semetipsum operatus est Deus*, et, *Apocalyp.*, c. ult., v. 13: *Ego sum alpha, et omega, primus, et novissimus* ».

[6]) *Ibid.*, « Hocce pulcrum (Deus) inquit Areopagita, est omnium principium ut causa efficiens, et ut causa finalis ad quam tendit omne studium et appetitus. Finis omnium . . . . quatenus omnia in Eius voluntate terminantur »; *De Div. Nom.*, c. IV, § 7. *Opp.* t. I, p. 397, Venetiis 1755.

ticipant aliquid de Dei similitudine; creaturae autem rationales *super hoc habent, ut ad ipsum Deum cognoscendum, et amandum sua operatione pertingant* [1]. Hinc intelligitur cur finis huic rerum universitati praefixus esse dicatur divinarum Perfectionum manifestatio, ex qua *extrinseca* gloria Dei exurgit [2]. Etenim res mundanae, cum in eo, quod sunt, et in eo, quod agunt, aliquam similitudinem Dei pro modulo suo participent, praestantiam sui Opificis veluti impresso vestigio necessario exhibent, omnesque simul sua varietate, et apta dispositione Sapientiam, Pulcritudinem, Bonitatem, aliasque divinas perfectiones pandunt. Creaturae autem rationales non solum in sui excellentia, et pulcritudine excellentiam, pulcritudinemque Conditoris manifestant, sed etiam, cum facultatibus cognoscendi, et amandi Deum polleant, Eius perfectiones laudare, Eiusque voluntati se libere subiicere tenentur, atque ita pertingunt *ad ipsum per suam operationem*, beatitudinemque assequuntur [3].

330. Ex his magis, magisque perspicitur res « non ordinari in Deum sicut in finem, cui aliquid acquiritur, sed ut ab Ipso ipsummet suo modo consequantur [4] »; nam « Deus non ordinat creaturas in finem bonitatis suae, quasi per eas bonitatem suam assequatur, sed ut ipsae creaturae divina operatione similitudinem aliquam divinae Bonitatis acquirant, quod esse non posset, nisi Eo volente et faciente [5] ». Et alibi: « Nobis expedit Eum nosse, non illi, unde patet quod Deus suam gloriam non quaerit propter se, sed propter nos [6] ». Quam veritatem s. Hilarius praeclaris his verbis inculcavit : « Amari se a nobis exigit, non utique amoris in se nostri fructum aliquem sui causa ipse percipiens, sed amore ipso nobis potius, qui Eum amabimus, profuturo. Nam amari se, sibique nos obsequi; idcirco ut nobis bene sit, expetit, ut digni beatitudinis, ac bonitatis suae munere per meritum amoris sui et obsequii iudicemur. Bonitatis autem usus, ut splendor solis, ut lumen ignis, ut odor succi, non praebenti proficit, sed utenti [7] ».

---

[1]) *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. V, a. 6 ad 4, et q. XX, a. 4 c.

[2]) « De nihilo, inquit Tertullianus, expressit (*mundum*) in ornamentum maiestatis suae; unde et Graeci nomen mundo *κοσμον* accommodarunt »; *Apolog.*, c. XVII, p. 173, Lugduni Batavorum 1718. Dicitur autem *gloria externa*, ut a *gloria interna* Dei distinguatur, quae in notitia, et dilectione sui ipsius consistit. Cf s. Thom., In 1 *Cor.* c. II, lect. II.

[3]) *De Ver.*, q. V, *ibid.*—[4]) *Contr. Gent.*, lib. III, c. 18.

[5]) In lib. I *Sent.*, Dist. XLV, q. I, a. 2 ad 4. Cf p. 149, 150.

[6]) 2ª 2ae, q. CXXXII, a. 1 ad 1.

[7]) *In Psalm.* II, n. 15, p. 34, ed. cit. Et s. Hieronymus : « Non quod Deus laude alicuius indigeat, sed quod laus Dei laudatoribus prosit, et dum per singula opera maiestatem ipsius magnitudinem cognoscunt, ad laudandum

331. Itaque totam rem ita concludimus: « Deus produxit res in esse propter suam Bonitatem communicandam creaturis, et per eas repraesentandam [1] ».

332. Iam circa expositam doctrinam haec observatu digna sunt: 1° Investigatio finis, ob quem mundus a Deo creatus sit, temeraria, quemadmodum Iul. Simon contendit, haud est. Etenim, docente Aquinate, « cum finis respondeat principio, non potest fieri ut, principio cognito, quid sit rerum, finis, ignoretur [3] ».

2° Ex eo, quod Voluntatem Dei a causa extranea determinari repugnat, negandum non est cum Clarkeo [3], quemadmodum in Cosmologia monuimus [4], Deum sine aliqua ratione res producere; non enim res extra Deum, sed ipsa divina Bonitas tamquam ratio, cur eas Deus velit, assignatur: « Res creatae, quas Deus vult, non se habent ad divinam Voluntatem, ut finis, sed ut ordinata ad finem; propter hoc enim Deus creaturas vult esse, ut in eis sua Bonitas, quae per essentiam multiplicari non potest, saltem similitudinis participatione in plures effundatur [5] ». Diximus *tamquam ratio*, non *causa*, nam Bonitas Dei, tamquam vera causa finalis, si ad res comparetur, non tamen respectu divinae Voluntatis, qua eas vult, habenda est, tum quia voluntas, actio, et bonitas unum, idemque in Deo sunt [6]; tum quia « si aliquis uno actu velit finem, et alio actu ea, quae sunt ad finem, velle finem erit ei causa volendi quae sunt ad finem; sed si uno actu velit finem, et ea, quae sunt ad finem, hoc esse non poterit, quia idem non est causa sui ipsius. . . Vnde sicut in Deo intelligere causam non est causa intelligendi effectus, sed Ipse intelligit effectus in causa; ita velle fi-

---

Eum miraculo stuporis erumpant »; *In Eph. I, 14*, *Opp.* t. V, p. 226, Romae 1571. Vane itaque et inepte Petrus Baylius (*Reponse aux questions d' un Provincial*, t. II, c. 84) christianos Doctores, cum mundum a Deo *ad laudem divinae gloriae* creatum esse sciscunt, vituperat, quasi Deum doceant studio laudum et gloriae ferri, eaque accensum hoc opus molitum esse.

[1]) I, q. XLVII, a. 1 c.

[2]) *La Religion naturelle*, part. 2, c. 1, p. 128, Paris 1857.

[3]) I, q. CIII, a. 2 c. Neque, quemadmodum in *Cosmol.* (c. V, art. 3, p. 411-416) ostendimus, temeraria est inquisitio finium particularium, quibus diversae species rerum inserviunt, nisi de iis agatur, quos ipse Deus occultos voluit, et ideo investigari prohibuit. Cf *ibid.*, c. VIII, art. 2, p. 507.

[4]) Cap. VIII, art. 2, p. 506, 507.

[5]) *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. XXIII, a. 1 c.

[6]) « Actio divina est Essentia Eius; et ex hac parte non quaeritur finis eius, sed ex parte illa, qua effectum creaturae communicat »; In lib. II *Sent.*, Dist. I, q. II, a. 1 ad 4. Vid. p. 188.

nem non est Ei causa volendi ea, quae sunt ad finem [1] ». At vero assignanda est divinae Voluntatis ratio [2], quatenus Deus *vult ea, quae sunt ad finem, ordinari in finem*; ita ut *non* iam *propter hoc velit hoc*, sed velit *hoc esse propter hoc* [3]. E. g., « Deus vult hominem habere rationem ad hoc, ut homo sit; vult autem hominem esse ad hoc, quod completio universi sit; vult autem bonum universi esse ad hoc, quod habeat bonitatem ipsius [4] ». Itaque « Voluntas Dei rationabilis est, non quod aliquid sit Deo causa volendi, sed in quantum vult unum esse propter aliud [5] ».

3° Ex iis, quae iam ostendimus, « satis liquet, ut Athenagorae verba proferamus, quod inspectu primariae, et universalis rationis hominem Deus creaverit ob seipsum, suamque et bonitatem, et sapientiam, quam facile in omnibus rebus creatis perspicias [6] ». Quocirca manifestus est error Kantii [7], Arhensii [8], aliorumque asserentium Deum creasse hominem propter hominem, cetera omnia non nisi propter hominem facta esse [9]. Adversus quam sententiam maximi est illud s. Bonaventurae argumentum: « Si (Deus) effectus non ordinaret ad se, vel non faceret propter se, cum Ipse sit bonum, a quo omne bonum, iam effectus non esset bonus. Quoniam ergo utilitas creaturae tota attenditur in ordinationem ad bonum, quod Deus est, ideo charitas Dei omnia convertit ad se [10] ». Itaque « ad hoc, ut s. Anselmus inquit, factam esse rationalem naturam certum

---

[1]) I, q. XIX, a. 5 c. Cf p. 149. Huc spectant illa s. Augustini verba: « Causas Voluntatis Dei scire quaerunt, cum Voluntas Dei omnium, quae sunt, ipsa sit causa. Si enim habet causam Voluntas Dei, est aliquid, quod antecedat Voluntatem Dei, quod nefas est credere. Qui ergo dicit, quare fecit Deus coelum, et terram, respondendum est ei, quia voluit. Voluntas enim Dei causa est coeli, et terrae, et ideo maior est voluntas Dei, quam coelum, et terra. Qui autem dicit, quare voluit Deus facere coelum, et terram? maius aliquid quaerit, quam est Voluntas Dei; nihil autem maius inveniri potest »; *De Gen. contr. Manich.*, I, c. 2, n. 4.

[2]) Cf *Cosmol.*, c. VIII, art. 2, p. 507.—[3]) I, loc. cit. Cf p. 150.

[4]) *Contr. Gent.*, lib. I, c. 86.—[5]) I, ibid. ad 1.— [6]) *Op. cit.* ibid., p. 53.

[7]) *Idealisme transcendental*, trad. par Grimblot, part. V, p. 343-348, Paris 1842.

[8]) *Corso di dritto naturale*, trad. Trinchera, p. 118, 119, 148, Napoli 1841.

[9]) Haec sententia, incolumi Fide Catholica teneri non potest; nam Synodus Vaticana circa finem creationis mundi hanc edidit definitionem: « Si quis mundum ad Dei gloriam conditum esse negaverit, anathema sit »; *Constitutio dogmatica de Fide Catholica*, Sess. III, *De Deo rerum omnium creatore*, can. V.

[10]) In lib. II *Sent.*, Dist. I, p. 2, a. 11, q. I *ad arg.* Et *ibidem* monuit, quod si obiiciatur, quod *charitas alienum commodum quaerit*, « dicendum, quod secus est in nobis, et in Deo. Nam in nobis bonum proprium differt a bono communi; sed in Deo bonum suum est bonum commune, nam Ipse est bonum omnis boni ».

est, ut summum Bonum super omnia amaret, et diligeret non propter aliud, sed propter ipsum [1] ». Creaturae autem homine inferiores, etsi ad eius utilitatem quadam ratione ordinatae sint [2], tamen ad Dei gloriam manifestandam tendunt, tamquam ad ultimum suum finem, quem tum *immediate*, tum *mediate* attingunt. *Immediate* quidem, quia ex ipsa sui natura sapientiam, bonitatem etc. Divini Opificis palam faciunt, et in semetipsis, tamquam in speculo quaedam divinorum attributorum veluti vestigia expressa gerunt; *mediate*, quia homini inserviendo concurrunt ad eamdem divinorum attributorum manifestationem, quam homo ratione, et libertate praeditus peculiariter praestare debet. Audiatur iterum Seraphycus Doctor: « Est notandum, quod finis, ad quem res ordinantur, duplex est. Quidam enim est finis principalis, et ultimus; quidam est finis sub fine. Si primo modo loquimur de fine, sic omnium creaturarum tam rationalium, quam irrationalium finis est Deus, quia omnia propter semetipsum creavit Altissimus, omnia enim fecit ad laudem suae Bonitatis. Si autem loquamur de fine non principali, qui est finis quodammodo, et finis sub fine, omnia sensibilia alia facta sunt propter hominem. Et hoc insinuat Philosophus, cum dicit: *Sumus finis nos quodammodo omnium eorum, quae sunt*. Insinuat etiam Scriptura multo excellentius, cum dicit: *Faciamus hominem ad imaginem, et similitudinem nostram, et praesit piscibus maris* etc. Quia enim homo rationis capax est, ideo habet libertatem arbitrii, et natus est piscibus dominari. Quia vero per similitudinem natus est in Deum tendere immediate, ideo omnes creaturae irrationales ad ipsum ordinantur, ut mediante ipso in finem ultimum perducantur [3] ».

---

[1]) *Cur Deus homo*, lib. II, c. 1, *Opp.* p. 87 ed. cit. Et Auctor libri *De diligendo Deo*: « Ad quid creata est rationalis creatura? Ad laudandum Deum, ad serviendum Ei, ad fruendum Eo, in quibus ipsa proficit, non Deus »; c. 2, inter *Opp.* s. Augustini, t. VI. De qua re illud eiusdem s. Augustini inter omnes constat: « Fecisti nos ad Te, Domine, et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in Te »; *Conf.*, lib. I, c. 1. Cf Lactant., *De ira Dei*, c. XIV.

[2]) « Inferiores creaturae corporales in usum hominis cedere videntur, et ei quodammodo esse subiectae »; *Contr. Gent.*, lib. IV, c. 55. Quare « homo non est finis omnis creaturae sic ut ultimo intentum ab omni creatura, sed sicut illud, cui provenit utilitas ex omni creatura; et hoc contingit propter communicationem eius cum omni creatura »; In lib. II *Sent.*, Dist. I, q. II, a. 3 ad 2.

[3]) In lib. II *Sent.*, Dist. XV, a. 11, q. I *resol.* Hinc vides quanta iniuria asseruerit Giobertius (*Protol.*, Saggio IV, p. 609, vol. II, ed. cit.) in uno homine finem mundi a Scholasticis fuisse constitutum.

ARTICVLVS QVARTVS

De Providentia Dei

333. Postquam de fine creationis mundi disseruimus, ratio ordinis postulat, ut ad *rem*, quae, Boëtio aiente, *omnium quaesitu maxima est*[1], nempe ad *Providentiam*, quae, ut Doctor noster inquit, « proprie est ad conferendum ea quae promovent in finem, et removendum ea, quae impediunt[2] », sermo noster convertatur.

334. Providentia duo complectitur, scilicet rerum ordinem in divina Mente, atque ipsius ordinis per certa media executionem. « Ad Providentiam duo pertinent, scilicet ratio ordinis rerum provisarum in finem, et executio huius ordinis, quae gubernatio dicitur[3] ». Si prima significatione accipiatur, definitur a Boëtio: « ipsa divina ratio in summo omnium Principe constituta, quae cuncta disponit[4] »; nempe singula ad proprios fines, et omnia ad finem universalem[5]. Sin altera, est, ut ait Nemesius, « Dei Voluntas, per quam omnia, quae sunt, apte gubernantur[6] ».

335. Iam, Sadducaeis praetermissis, quorum error de negata

---

[1]) *De Consol.*, lib. IV, pros. VI, *Opp.* p. 933, ed. cit.

[2]) In lib. II *Sent.* Dist. XI, q. I, a. 3 *sol.*

[3]) I, q. XXII, a. 3 c.

[4]) *Ibid.* Eisdem verbis utitur s. Thomas: *Est ratio ordinis rerum in finem in Mente Divina existens. Ratio ordinandorum in finem proprie providentia est*; I, q. XXII, a. 2 c. Quare Providentia, ut idem s. Thomas docet, hoc sensu accepta proprie, seu *formaliter est in intellectu*, ita tamen, ut *praesupponat voluntatem finis*; *Ibid.*, art. 1 ad 3. Sane providentiam in actu intellectus formaliter consistere vel ex ipsa nominis ethymologia satis indicatur; providere enim idem est, ac quae sunt facienda procul videre; videre autem non est actus voluntatis, sed intellectus.

[5]) Ex his perspicitur providentiam, secundum nostram intelligendi rationem, distingui 1° a scientia, haec enim tum *circa finem*, tum *circa ea*, *quae sunt ad finem*, versatur; illa autem circa ea, quae sunt *ad finem*, *secundum quod in finem ordinantur* (*Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. V, a. 1 c.); 2° ab arte divina, siquidem ars *divina* dicitur respectu productionis rerum; providentia autem *dicit ordinem in finem artificiati* (*ibid.* ad 9); 3° a lege aeterna, quia haec generales regulas et principia operabilium tradit; providentia vero de motibus creaturarum secundum illas regulas disponit, illasque ad suos fines ordinat (*ibid.* ad 6); 4° Denique ab idea Divina; nam idea est forma exemplaris rei absolute consideratae; providentia vero est forma rei, quatenus ordinatur in finem; *ibid.* ad 1. Cf Gonet, *Manuale Thomistarum*, t. I, tract. V, c. 1, § IV, p. 474, 475, ed. cit.

[6]) *De nat. hom.*, c. 43, p. 111, ed. Matthaei, Halae Magdeburgicae, 1802.

Dei Providentia in contentionem adducitur [1], hoc dogma, adnotante eodem Nemesio, sustulerunt omnes ii, qui fortuitae atomorum concursioni ea omnia tribuebant, quae in mundo contingunt; « atque hi quidem, subdit idem Auctor, convenienter suis principiis existimant; nam qui putant hoc universum casu, et temere esse constitutum, merito dicunt omnia vacare providentia; quorum enim nemo creator est, eorum quis sit procurator? Est enim evidens temere debere ferri, quae a principio temere procreata sunt [2] ». Ex iis Epicurus vitae beatae, quae Deo maxime propria est, nihil adversum magis esse, quam curis variis, rerumque administratione turbari, arbitrabatur [3].

336. Item, Providentiam negarunt omnes ii, qui, ut Eusebius refert, « stellis non exteriora solum, verum etiam voluntates nostras cogi [4], sive, omnia fato fieri « opinabantur [5] ». Quin haec fuerit Stoicorum sententia [6], licet ipsi egregia de Providentia loqui videantur [7], nullum dubium est. Ipsi enim omnia omnino, ipsumque Deum legibus *fati*, quod Chrysippus *nexum indeclinabilem* appellat [8],

---

[1]) Vid. Buddeus, *Theses theol. de atheism. et superstit.*, c. 3, § 1, p. 144, Lugduni Batavorum 1767, et Moshemius, *Adnott. ad syst. intell. Cudwort.*, c. 1, § IV, p. 7, n. 2, Ienae 1733.

[2]) *Op. cit.*, c. 44, p. 113, ed. cit.

[3]) Laert., lib. X, segm. 77. Hinc apud Ciceronem Velleius vitam Dei ita describit: « Est ea, qua nil beatius, nihil omnibus bonis affluentius cogitari potest. Nihil enim agit; nullis occupationibus est implicatus; nulla opera molitur, sua sapientia et virtute gaudet: habet exploratum fore se semper cum in maximis, tum in aeternis voluptatibus »; *De nat. Deor.*, lib. I, c. 19. Ab Epicuro aliquam generalem Providentiam agnitam esse evincere conatus est Iac. Rondellus (*De vita et moribus Epicuri*, Amstelodami 1691). At eum frustra id aggressum esse satis ex hoc uno constat, quod ipse Petrus Gassendus, etsi Epicuri admirator, tamen adeo non dubitat negatam ab eo providentiam, ut potius istam eius sententiam tamquam absurdam refellat; In *not. ad lib. X Diogenis Laertii*, *Opp.*, t. V, p. 128, et *Physic.*, sect. I, lib. IV, c. 6, *Opp.*, t. I, p. 319, Lugduni 1658. Cf Bruckerus, *Hist. crit. philos.*, t. I, p. II, c. 3, p. 1287, Lipsiae 1767.

[4]) *Praep. Ev.*, lib. VI, *passim*.

[5]) Cf s. Greg. Naz., *Orat.* III, *Opp.* t. I, p. 66, 67, Parisiis 1630. Priscillianistarum etiam haec sententia fuit; de quibus ita scripsit Leo M. in *Epist. dogmat. ad Turribium Asturicensem Episcopum*: « Undecima ipsorum blasphemia est, qua fatalibus stellis et animas hominum et corpora opinantur obstringi »; Vid. *Enchiridion Symbol. et definit. quae de rebus Fidei et morum a Conciliis Oecumenicis, et Summis Pontificibus emanarunt*, § XIV, p. 37, Wirceburgi 1856.

[6]) Cf quae scripsimus in *Dynam.*, c. VI, art. 4, p. 358, et 359, vol. I.

[7]) Vid. Bruckerum, *Miscellanea hist. phil. litt. crit.*, *Observ. IX*, *De stoicis subdolis Christianorum imitatoribus*, § V, p. 329, Augustae Vindelicorum 1748.

[8]) Casui fortuito ab Epicurea schola constituto opponebat Chrysippus, uti videre est apud Gellium (*Noct. Att.*, lib. VI, c. 2, p. 169, Parisiis 1585), *Sempiternam fati legem, et indeclinabilem rerum seriem et catenam, volventem semetipsam*,

subiecerunt [1].

337. Ex veteribus Philosophis aliqui etiam fuerunt, qui divinae Providentiae finem in orbe lunari fecerunt, eique idcirco reliquas mundi partes subduxerunt; alii singularium corruptibilium, rerumque humanarum curam a summo Deo, cui rerum spiritualium totiusque mundi quoad genera, et species providentiam in primis tribuebant, ceteris Geniis esse commissam arbitrati fuere. Prima sententia Aristoteli [2], altera Platoni [3] assignatur [4].

---

seseque implicantem, per aeternos consequentiae ordines, ex quibus apta connexaque est. Hanc definitionem illustrat Thomasius, *De exust. mundi stoica*, Diss. XIII, p. 166 sqq., Lipsiae 1672. De variis fati significationibus mox dicemus.

[1]) Cf Budd., *Analecta hist. phil.*, *De erroribus Stoicorum in phil. mor.*, § VII, p. 176 sqq., Halae Saxonum 1724; *Theses Theol.* etc., c. VI, § IV, p. 336 sqq., ed. cit.; et Brucker, *Op. cit.*, *Observ.* V *De Providentia Stoica*, p. 148 sqq., ed. cit.

[2]) Laert., lib. V, segm. XXXII. Cf Clem. Alex., *Cohort. ad Gentiles*, n. V, p. 58, *Opp.* t. I, Oxonii 1715; Euseb., *Praep. Evang.*, lib. XV, c. V, *Opp.* t. II, p. 798, Parisiis 1628. Cf quae diximus in *Cosmol.*, c. VII, art. I, p.450, vol. II. S. Bonaventura, *Serm.* VI in *Hexaem.*, scripsit Aristotelem exemplaria rerum in Mente divina denegasse, atque inde adductum fuisse, ut Providentiam divinam tolleret, praemiorum, et paenarum distributionem non admitteret, aeternitatemque mundi, et, qui ab ipsa oritur, fatalismum traderet. Vid. de Margerie, *Essai sur la philosophie de saint Bonav.*, c.2, p. 40-49, Paris 1855. Sed de Aristotelis hac in re sententia legere iuvat disputationem Van Lomburg Brouwer, *An et quatenus Philosophi, qui ante Socratem* etc., Sect. VII, p. 87 sqq., Lugduni Batavorum 1824.

[3]) Vid. Tideman, *De Deo Platonis*, p. 133 sqq., et 173 sqq., Amstelodami 1830. Hanc Platonis opinionem ita enarrat s. Thomas: « Posuit Plato, ut Gregorius Nyssenus dicit, triplicem providentiam. Quarum prima est summi Dei, quae primo, et principaliter providet propriis, id est omnibus spiritualibus, et intellectualibus, consequenter vero toti mundo, quantum ad genera, et species, et universales causas, quae sunt corpora caelestia. Secunda vero est qua providetur singularibus animalium, et plantarum, et eorum generabilium, et corruptibilium quantum ad eorum generationem, et corruptionem, et mutationes alias; quam quidem providentiam Plato attribuit diis, qui coelum circumeunt. Tertiam vero providentiam ponit rerum, quae ad humanam vitam pertinent; quam quidem attribuit quibusdam daemonibus circa terram existentibus, qui secundum ipsum humanarum actionum sunt custodes. Sed tamen secundum Platonem secunda, et tertia providentia a prima dependet; nam Deus summus secundos, et tertios statuit provisores »; *Contr. Gent.*, lib. III, c. 76. De geniis, atque daemonibus agnitis a Platone cf Alcinous, *De doctrin. Plat.*, c. XIII, p. 35, *interp.* Dyon. Lambino, Lutetiae 1567; Meiners, *Hist. doctr. de Deo vero*, Pars altera, sect. VI, p. 418, Lemgoviae 1780; Tideman, *Op. cit.*, p. 173 sqq.; H. Schurmann, *De Deo Platonis*, p. 36 sqq., Monasterii Guestphalorum 1844.

[4]) Turpiter allucinatur Moshemius inquiens hanc eamdem Platonis sententiam *illis*

338. Ex recentioribus philosophis nonnulli Cudwortum[1] secuti ad excellentium tantum rerum, vel ad genera, et species divinam Providentiam coarctant[2]; alii, inter quos Iul. Simon, Saissetus, aliique Rationalistae[3], generales tantum leges ei assignant[4]; alii denique eam omnino negant, atque hi sunt Deistae[5], omnesque Pantheistae[6], et Materialistae[7].

339. Itaque divinam dari Providentiam, eique entia prorsus omnia, vilissima licet, et abiectissima subiici, ac ab illa regi, et gubernari demonstrandum nobis est[8].

340. Atque in primis, necesse est admittere divinam Providentiam, prout ipsam rationem ordinis in Mente divina significat. Etenim omne bonum, quod naturaliter in rebus invenitur, a Deo crea-

---

etiam inter Christianos placuisse, quorum magna fuit in primis auctoritas (*Op. cit.*, c. 1, § XXXI, n. 6, p. 48, ed. cit.). Etenim, quemadmodum s. Thomas iam monuit, illa Platonis « positio Catholicae Fidei consonat quantum ad hoc, quod omnium providentiam reducit in Deum, sicut in primum auctorem. Videtur autem sententiae Fidei repugnare quantum ad hoc, quod non omnia particularia divinae Providentiae dicit esse subiecta » (*Contr. Gent.*, ibid.). Scilicet, Deus habet quidem *ministros executores suae providentiae, et inferiora gubernat per superiora*, at vero Ipse *in suo intellectu habet rationem omnium etiam minimorum, et quascumque causas aliquibus effectibus praefecit, dedit virtutem ad illos effectus producendos*. Quocirca Deus *habet immediate providentiam de rebus omnibus*; I, q. XXII, a. 3 c., et ad 1, 2.

[1]) *Dissert. de nat. genitr.*, ad cap. III *Syst. intell.* c. III, § I, IV, t. I, p. 150 sqq., ed. cit.

[2]) Ex his memoramus Fridericum M. regem Borussiae, *Philos. de Sans-souci*, t. I, ep. 3 à M. de Maupertuis. Vid. quae scripsimus in *Anthrop.*, c. II, art. 2, p. 18, 19.

[3]) Cf de his André Pezzani, *Examen des questions* etc., *Etud.* II, p. 106 sqq., Paris 1859.

[4]) Cf *Cosmol.*, c. VI, art. 3, p. 431. Exinde factum est, ut historia tamquam *inflexibilis geometria* ab eis consideretur. Vid. Cousin, *Introduct. à l'histoir. de la Philos.* sept. leç., p. 59, ed. cit.

[5]) Cf *Cosmol. ibid.* Deistae dicuntur, qui omnem Religionem supernaturalem, veluti figmentum, et imposturam Pontificum, aut Principum respuunt, aliaque capitalia ipsius Religionis naturalis dogmata, inter quae divinam Providentiam, impugnant. Varias deismi formas exposuit Samuel Clarke in suo opere, *Traité de l' existence, et des attributs de Dieu*, t. II, c. 2, trad. de l' angl., Amsterdam 1744.

[6]) *Cosmol.*, ibid., p. 430.—[7]) *Ibid.*, p. 431.

[8]) Hoc dogma superrime a Concilio Vaticano hisce verbis definitum fuit: « Universa vero, quae condidit, Deus providentia sua tuetur atque gubernat, attingens a fine usque ad finem fortiter, et disponens omnia suaviter. Omnia enim nuda et aperta sunt oculis Eius, ea etiam, quae libera creaturarum actione futura sunt »; *Constit. dogm. de Fide Cath.*, *Dei Filius*, Sess. III, c. 1, *de Deo rerum omnium creatore*.

tum sit oportet, siquidem Deus est causa prima universalissima. Atqui « in rebus invenitur non solum bonum, quantum ad substantiam rerum, sed etiam quantum ad ordinem earum in finem, et praecipue *in finem* ultimum, *qui est Bonitas* divina ». Hoc igitur bonum ordinis in rebus creatis existens a Deo creatum est. Atqui Deus est causa rerum per suum intellectum, ac proinde oportet in Ipso rationem cuiuslibet sui effectus praeexistere. Ergo necesse est, ut ratio ordinis rerum in finem in Mente divina praeexistat. « Ratio autem ordinandorum in finem proprie providentia est [1] ».

341. Insuper admittenda est divina Providentia, prout rerum gubernationem significat. Et sane, « quicumque facit aliquid propter finem, utitur illo ad finem. Ostensum est autem quod omnia, quae habent esse quocumque modo, sunt effectus Dei, et quod Deus omnia facit propter finem, qui est ipse. Ipse igitur utitur omnibus, dirigendo ea in finem. Hoc autem est gubernare. Est igitur Deus per suam Providentiam omnium gubernator [2] ».

342. Aliud argumentum ex Bonitate, et Sapientia Dei petitur, atque ita a sancto Damasceno exhibetur: «Natura bonus et sapiens est (*Deus*); quâ igitur bonus, providet; neque enim bonus fuerit, qui non provideat. Nam et homines et bruta filiis suis naturali affectu prospiciunt; ac vituperant qui non prospicit; quâ vero sapiens, optimeres procurat [3] ». Eadem ratione argumentatur s. Thomas: «Non convenit summae Dei Bonitati, quod res productas ad perfectum non perducat. Vltima autem perfectio est uniuscuiusque in consecutione finis. Vnde ad divinam Bonitatem pertinet, ut sicut produxit res in esse, ita etiam eas ad finem perducat, quod est gubernare [4] ». Hinc Tertullianus: « Deum non negans confitetur et providum [5] ». Et Lactantius contra Epicurum rem agens, inquit: « Si est Deus, utique providens est, ut Deus; nec aliter Ei potest Divinitas attribui, nisi et praeterita teneat, et praesentia sciat, et futura prospiciat. Cum igitur Providentiam sustulit (*Epicurus*), etiam Deum negavit esse. Cum autem Deum esse professus est, et Providentiam simul esse concessit. Alterum enim sine altero nec esse prorsus, nec intelligi potest [6] ».

---

1) I, q. XXII, a. 1 c.—2) *Contr. Gent.*, lib. III, c. 64.

3) *De Fide orth.*, lib. II, c. 29, *Opp.* t. I, p. 196, ed. cit.

4) I, q. CIII, a. 1 c.

5) *Adv. Marc.*, lib. II, c. 24, p. 228, ed. cit.

6) *De ira Dei*, c. 9, *Opp.* t. II, p. 98, 99, ed. Migne 1844. Plane simile docuit Athenagoras: « Oportet eos, qui Deum admittunt ut conditorem huius universitatis, illius ipsius sapientiae attribuere omnium rerum custodiam ac procura-

343. Id, quod ex ipsa Dei natura demonstravimus, ex constanti rerum ordine, earumque stabili in suis agendis motibus harmonia, atque consensu confirmatur. Profecto omnes res, ut saepe diximus, ad suos ordinantur fines, atque inter eas extat nexus plane mirabilis, ita ut una alteri inserviat, et ex omnibus apte connexis consurgat Vniversi pulcritudo. Atqui ex hac rerum ordinatione, sive dispositione divina Providentia ostenditur; siquidem « ipse ordo certus rerum manifeste demonstrat gubernationem mundi; sicut si quis intraret domum bene ordinatam, ex ipsa domus ordinatione, ordinatoris rationem perpenderet [1] ». Ergo. « Omnium, Nemesius inquit, permanentia, et maxime eorum, quae oriuntur, et occidunt, situs item, et ordo rerum, qui semper idem conservatur, et astrorum cursus, qui nihil umquam variatur, et annui circuitus, et anni temporum restitutio, noctium, et dierum semel in anno aequalitas, utrisque vicissim, neque maiore, neque minore parte, augescentibus, et decrescentibus, quomodo, si nemo provideat, similiter administrari, et perseverare possit [2] ? »

---

tionem, si modo fundamento constituto ac principiis semel admissis inhaerere velint »; *De resurr. mortuorum*, Inter *Opp. s. Iustini*, p. 60, Lutetiae Parisiorum 1615.

[1]) I, loc. cit.

[2]) *De nat. hom.*, c. 42, p. 107,108, ed. cit. Quoniam vero Damiron (apud Levêque, *La science de l'Invisible*, *Études de psyc. et de théodicée*, part. 3, § I, p. 168, Paris 1865) argumentationem istam mancam censet, addantur haec s. Ioann. Chrysostomi: « Si breve hoc, et modicum corpus, medicaminibus, et medicinali scientia utens, anima interius ipsum disponente, ac multa philosophia, et innumerabilibus aliis auxiliis, non semper in bono statu permanere valet, sed perit, et corrumpitur saepius, turbatione in ipso facta; quomodo tantus mundus, tantas habens corporum moles, et ex eisdem compositus elementis, nisi multa providentia frueretur, tanto tempore imperturbatus manere potuisset? Nec enim cum ratione fieri posset, ut providentiam quidem habens interius, et exterius nostrum corpus, vix ad sui conservationem sufficeret; tantus vero mundus nulla fruens providentia, per tot annos nil tale pateretur, quale corpus nostrum. Quomodo enim nullum horum elementorum, quaeso, proprios transcendit terminos, nec reliqua omnia consumsit? Quis vero ipsa ab initio coniunxit? . . . Quis usque in tantum tempus continet? Si enim simplex, et uniforme fuisset mundi corpus, non tam impossibile fuisset, quod dicitur; quando autem tanta elementorum pugna fuit ab initio, quis tam demens, ut putet, sine cogente haec per se convenisse, et coniuncta mansisse? Si enim nos non natura, sed voluntate male mutuo affecti sponte non convenimus, donec manemus inimici, offenso ab invicem animo dissidemus: sed altero indigemus, qui nos coniungat, et postquam coniunxerit, constringat, et in pace manere persuadeat, neque rursum resilire; quomodo elementa neque ratione, neque ullo sensu praedita, ac sibi per naturam inimica et adversantia, convenissent, et congressa fuissent, et alterum cum altero potuissent permane-

344. Idipsum ex perpetua, atque manifesta omnium gentium consensione evincitur. « Res singulas, ait Nemesius, regi providentia magno argumento est, quod naturaliter eius notitia hominibus est insita. Nam difficili et necessario nostro tempore statim ad Numen divinum, et preces confugimus; velut natura nos, sine doctrina, ad Dei opem perducente. . . In repentinis perturbationibus, et timoribus, sine electione, neque deliberate, Dei Numen invocamus. Quidquid autem naturaliter quamque rem insequitur, in eo tanta vis est ad demonstrandum, ut contradici nihil possit [1] ».

345. Denique, sublata Dei Providentia, omnis religio est reiicienda. « Si Dei providentia, inquit s. Augustinus, non praesidet rebus humanis, nihil est de religione satagendum [2] ». Et sane: « Quis honos, ait Lactantius, deberi potest nihil curanti, et ingrato? An aliqua ratione obstricti esse possumus Ei, qui nihil habeat commune nobiscum? *Deus, inquit Cicero, si talis est, ut nulla gratia, nulla hominum charitate teneatur, valeat. Quid enim dicam, propitius*

---

re, nisi potentia quaedam esset ineffabilis, quae congregaret, et congregata semper hoc vinculo cohiberet? Non cernis, quomodo corpus hoc, anima avolante, defluit, et tabescit, et perditur, et in suam quodque elementorum revertitur sortem? Hoc ipsum profecto et in hoc fieret mundo, si virtus perpetuo gubernans ipsum reliquisset propria destitutum providentia. Si enim navigium sine gubernatore non persisteret, sed facile submergeretur, quomodo subsisteret mundus tantum temporis, gubernatore nemine? Et ne quid plus dicam: navigium, mundum esse puta; carinam, suppositam terram; velum, coelum; vectores, homines; mare, subiectam abyssum: quomodo igitur tanto naufragium tempore non est factum? Dimitte enim navigium per diem unum absque gubernatore, et nautis, et statim submersum videbis. Sed mundus tale nihil passus est, quinque millia, et multo plus iam habens annorum. Et quid dico navigium? Casulam aliquis parvam in vineis compegit, et fructu ablato desertam reliquit, et neque duos saepe dies permanet, sed solvitur, et brevi cadit. Igitur tugurium quidem absque providente non staret; creatura vero tanta, tam pulcra, tam mirabilis, et leges noctis, et diei, alternarumque horarum choreae, et naturae cursus varius, et omnimodus in terra, in mari, aere, coelo, et plantis, et animalibus volantibus, natatilibus, gradientibus, serpientibus, et in hominum genere omnibus illis digniore, tantum temporis, absque ulla providentia, stabilis permansisset »? *Hom. X ad populum Antiochenum*, n. 2 3, *Opp.* t. II, p. 108, 109, Parisiis 1718. Cf Minut. *Octav.*, n. XVII; et Theodoret., *De Prov. Orat.* II, *Opp.* t. IV, p. 332 sqq., Lutetiae Parisiorum 1642.

[1]) *De nat. hom.*, c. 44, p. 117, ed. cit. Eadem ratione loquitur Salvianus: « Cum ergo omnes, etiam religionis expertes, et quadam necessitate compulsi, et sentiri omnia a Deo, et moveri, et regi dixerint: quomodo nunc Eum incuriosum quidam, ac negligentem putant, qui et sentiat omnia per subtilitatem, et moveat per fortitudinem, et regat per potestatem, et custodiat per benignitatem? » *De vero iudicio, et Provid. Dei*, lib. I, p. 2, Romae 1564.

[2]) *De utilit. credendi*, c. XVI, n. 34.

sit? esse enim propitius potest nemini. Quid contemptius dici potuit in Deum? Valeat, inquit; id est, abeat, et recedat, quando prodesse nulli potest[1] ». Nulla quoque virtus, et honestas, neque proinde societas, quae nonnisi in iustitia innititur, esse posset. « Multum refraenat hominum, inquit idem Lactantius, conscientias, si credamus nos in conspectu Dei vivere, si non tantum, quae gerimus, videri desuper, sed etiam quae cogitamus, aut loquimur, audiri a Deo putamus[2] »; « Quid erit homine truculentius, quid immitius, si, demto metu superiore, vim legum aut fallere potuerit, aut contemnere? Timor igitur Dei solus est, qui custodit hominum inter se societatem, per quem vita ipsa sustinetur, munitur, gubernatur[3] ».

346. Idem hac alia ratione ab Afro Doctore confirmatur: « Dicendum est nullam fuisse futuram iustitiam in hominibus, si res humanas non curaret Deus. Quia omnis ista hominum iustitia, quam et tenere animus humanus recte faciendo potest, et peccando amittere, non imprimeretur animae, nisi esset aliqua incommutabilis iustitia, quae integra inveniretur a iustis, cum ad eam converterentur, integra relinqueretur a peccantibus, cum ab eius lumine averterentur. Quae iustitia incommutabilis utique Dei est, nec eam porrigeret ad illustrandos ad se conversos, si res humanas non curaret[4] ».

347. Iam Dei Providentiam et gubernationem ad omnes res singulares, infimas quoque, atque vilissimas se porrigere, ita tamen, ut peculiari quodam modo ad creaturas rationales spectet, ex allatis argumentis coniicitur. Sed praestat haec apertius edicere. Atque in primis: « Cum omne agens agat propter finem, tantum se extendit ordinatio effectuum in finem, quantum se extendit causalitas primi agentis. . . Causalitas autem Dei, qui est primum agens, se extendit usque ad omnia entia non solum quantum ad principia speciei, sed etiam quantum ad individualia principia, non solum incorruptibilium, sed etiam corruptibilium. Vnde necesse est, omnia, quae habent quocumque modo esse, ordinata esse a Deo in finem.

---

[1]) *De ira Dei*, c. VIII, *Opp.*, t. II, p. 96, ed. cit. Et Salvianus: « Si negligit Deus in hoc saeculo genus humanum, cur ad Coelum quotidie manus tendimus? cur orationibus crebris misericordiam Dei quaerimus? cur ad ecclesiasticas domos currimus? ad altaria supplicamus? nulla est enim nobis ratio precandi, si spes tollitur impetrandi. Vides ergo quam stulta, atque inanis sit huius persuasionis assertio, quae ubique si recipitur, nihil penitus de religione servatur »; *Loc. cit.*, p. 5 et 6.

[2]) *Ibid.*, c. VIII, p. 97. — [3]) *Ibid.*, c. XII, p. 114.

[4]) *Lib. de divers. quaestionibus octoginta tribus*, q. 82, n. 2.

. . . Cum ergo nihil aliud sit Dei providentia, quam ratio ordinis rerum in finem, ut dictum est, necesse est omnia, in quantum participant esse, in tantum subdi divinae Providentiae [1] ».

348. Eodem modo circa divinam gubernationem ratiocinandum est. Etenim ideo Deus est gubernator rerum, quia est causa earum, nam « eiusdem est rem producere, et ei perfectionem dare, quod ad gubernantem pertinet . . . Vnde sicut nihil potest esse, quod non sit a Deo creatum, ita nihil potest esse, quod Eius gubernationi non subdatur [2] ».

349. Quod argumentum ita amplius confirmatur: « Omnes causae secundae in hoc, quod causae existunt, divinam similitudinem consequuntur. Invenitur autem hoc communiter in causis producentibus aliquid, quod curam habent eorum, quae producunt, sicut animalia naturaliter nutriunt foetus suos. Deus igitur curam habet eorum, quorum causa existit [3] ». Hinc s. Augustinus illud sancit: « Totum Dei providentia fit [4] ».

350. Praeterea, quanam ex causa Deo administratio harum rerum esset deneganda? Num quod res Eum lateant? At quomodo eas creasset, nisi cognovisset? An quia non potest; aut providendo fatigatur? Nihil profecto minus, Deus enim est infinite omnipotens; atque simplici voluntatis nutu omnia peragit. « Qui nimirum, verba sunt s. Gregorii M., cum sit semper omnipotens, sic intendit omnibus, ut adsit singulis, ut simul omnibus numquam desit. . . . Sic itaque . . . summa regit, ut ima non deserat; sic imis praesens est, ut a superioribus non recedat [5] ». Neque dici potest, nolle Eum res gubernare, aut res creatas incapaces esse gubernationis; nam « Dei voluntas est universaliter omnis boni, cum sit ipsa bonitas; bonum autem eorum, quae gubernantur, in ordine gubernationis maxime consistit [6] ». Ad rem Theodoretus: «Quod vero et velit, idem ipse luculentissime testatur. Nec enim aliquo cogente mundi opificium aggressus est, nec rerum indigus mundum introduxit, sed quia bonus est, et bonitatem omni mensura maiorem possidet, iis, quae non erant, ipsum esse dare voluit. Qui ergo tanta erga haec, quae non erant, bonitate usus est, qua ratione ea, quae iam facta sunt,

---

[1]) I, q. XXII, a. 2 c.

[2]) I, q. CIII, a. 5 c. Cf Athen., *Legatio pro Christianis,* Inter *Opp. s. Iustini*, p. 28, ed. cit.

[3]) *Contr. Gent.*, lib. III, c. 75.

[4]) *Enarr. in Ps. CXLVIII*, n. 10.

[5]) *Moral.*, lib. XVI, c. 8, n. 12, *Opp.* t. I, p. 505, Parisiis 1705.

[6]) *Contr. Gent.*, lib. III, c. 75.

negligeret ?[1] » Non sunt autem res creatae incapaces gubernationis; reipsa enim ordinantur ad invicem , earumque multae gubernantur etiam humanae rationis industria[2].

351. Iamvero Deus *per se ipsum immediate inferiora singularia curare* dicendus est[3]. Si enim non ita, hoc « ideo est, vel quia ea despicit , vel ne Eius dignitas inquinetur. Hoc autem irrationabile est. Nam dignius est provide aliquorum ordinationem excogitare , quam in eis operari. Si igitur Deus in omnibus operatur, sicut ostensum est, nec in hoc aliquid Eius dignitati derogatur, quinimmo pertinet ad Eius universalem, et summam virtutem ; nullo modo despiciendum est Ei , vel Eius dignitatem commaculat , si circa haec singularia immediate providentiam habeat[4] ». Huc illud s. Ambrosii spectat: « Quis operator negligat operis sui curam ? Quis deserat et destituat , quod ipse condendum putavit ? Si iniuria est regere , nonne est maior iniuria fecisse ? cum aliquid non fecisse nulla iniustitia sit, non curare quod feceris, summa inclementia[5] ».

352. Id ipsum ex divina Sapientia comprobatur. Etenim « omnis sapiens , qui provide sua virtute utitur , in agendo moderatur suae virtutis usum, ordinans ad quid, et quantum proveniat ; alias virtus in agendo sapientiam non sequeretur. Constat autem ex praemissis quod divina Virtus in operando usque ad infima rerum perveniat. Igitur divina Sapientia est ordinativa, qui, et quot, et qualiter ex Eius virtute progrediantur effectus, etiam in infimis rebus.

---

[1]) *De Prov.*, *Orat.* II, p. 357, ed. cit. Cf Nemesius, *Op. cit.*, c, 44, p. 115 sqq., ed. cit.

[2]) *Contr. Gent.*, *loc. cit.*

[3]) *Contr. Gent.* , *ibid.*, c. 76. Breviter s. Greg. M. « Per se mundum regit, quem per se condidit »; *Moral.*, lib. XXIV, c. 20, n. 46, p. 782, ed. cit.

[4]) *Loc. cit.* Quibus profecto non obstat ille eiusdem Doctoris locus : « Licet Deus sciat numerum omnium individuorum , non tamen numerus vel boum , vel culicum, vel aliquorum huiusmodi est per se praeordinatus a Deo » (I, q. XXIII, a. 7). Etenim, ut observat Th. Cerboni, s. Doctor « illud tantum negat in loco citato, numerum individuorum irrationabilium *per se*, et *ratione sui* a Deo esse praeordinatum eo modo, quo ab eodem sunt praeordinatae species ipsorum individuorum. Vult ergo individua esse praeordinata propter species, quae singulariter ad perfectionem spectant totius universitatis rerum »; *Instit. theol.*, t. II, *Disp.* III, lib. X, c. 2, p. 433, Romae 1797.

[5]) *De Off.*, lib. I, c. 13, *Opp.* t. IV, p. 6, ed. cit. Quam ob rationem Eusebius hanc protulit sententiam: « Est non impia minus, quam falsa cogitatio, quod Deus, qui et sapientissimus ipse sit, et operum suorum curam suscipere velit idem ac possit , minora , quibus facilius provideret , quod minora sint, tamquam piger ac mollis quispiam et laborum magnitudine fractus omnino despiciat, una in maiorum gubernatione defixus »; *Op. cit.*, lib. XII, c. 52, p. 633, ed. cit.

Est igitur Ipse immediate sua providentia omnium rerum ordinem excogitans[1] ». Quod quidem ex ipsa mirabili structura cuiusque rei optime declaravit s. Augustinus: « Quis disposuit membra pulicis et culicis, ut habeant ordinem suum, habeant vitam suam, habeant motum suum? Vnam bestiolam brevem considera, quam volueris. Si consideres ordinem membrorum ipsius, et animationem vitae, qua movetur, ut pro se fugit mortem, amat vitam, appetit voluptates, devitat molestias, exerit sensus diversos, viget in motu congruo sibi. Quis dedit aculeum culici, quo sanguinem sugat? Quam tenuis fistula est, qua sorbet. Quis disposuit ista? Quis fecit ista? Expavescis in minimis, lauda Magnum[2] ».

353. Porro illud non negamus, *quod divina operatio non excludit operationes causarum secundarum.* At vero hae *secundae causae non nisi divinae Providentiae executrices sunt*, siquidem ea, « quae ex operationibus secundarum causarum proveniunt, divinae Providentiae subiacent, cum Deus omnia singularia ordinet per se ipsum, ut supra cap. praec. ostensum est[3] ». Atque, etiamsi causas secundas adhibeat, et per illas agat, tamen, monente Estio, etiam quoad executionem providentiae, Deus rebus immediate providet. « Providet, inquam, hoc pacto immediate, quia immediate in omnibus operatur, nimirum immediatione virtutis, et suppositi, ut loquuntur. Quod ex eo constat, quod tam virtus, quam essentia Dei omnibus adest intime, et absque alterius cuiuscumque causae dependentia[4] ».

354. Denique, quamvis singula quaeque divina Providentia complectatur, tamen *diversimode ea gubernantur a Deo secundum earum diversitatem*[5]. « Omnia, quae sunt, Creatoris sui providentia indigent; peculiariter autem unumquodque pro sui natura, et ad quod conditum est[6] ». Hinc creaturae rationales, cum sint *per se agentes, tamquam habentes dominium sui actus*, peculiari quodam modo a Deo gubernantur, nempe « ab Eo inducuntur ad bonum, et retrahuntur a malo per praecepta, et prohibitiones, et praemia, et poenas.

---

[1]) *Loc. cit.*

[2]) *Enarr. In Ps. CXLVIII*, n. 10. Cf *De Gen. ad litt.*, lib. V, c. 21, n. 42. Quantum in iis, quae vilia et imperfecta habentur, infinita Dei sapientia, et Bonitas reluceant, fassus est ipse Plinius iis verbis: « In his tam parvis, atque tam nullis, quae ratio, quanta vis, quam inextricabilis perfectio? » *Natur. Histor.*, t. II, lib. XI, c. 2, p. 488, Parisiis 1685.

[3]) *Contr. Gent.*, *ibid.*, c. 77. — [4]) *Op. cit.*, In *Dist.* XXXIX, § 8.

[5]) I, q. CIII, a. 5 ad 2.

[6]) Athenagoras, *De resurr. mortuorum*, Inter *Opp.* s. Iustini, p. 60, ed. cit.

Hoc autem modo non gubernantur a Deo creaturae irrationales,quae aguntur, et non agunt [1] ».

355. Postquam Providentiam Dei luculentissimis rationibus evicimus,argumentis, quibus ea impugnatur, respondeamus [2].

Obiic. 1° Manifestum experientia est impios prosperam in hoc mundo vitam agere, e contrario iustos innumeris affligi calami-

---

[1]) I, loc. cit. Cf *Contr. Gent.*, lib. III, c. 112. Hac significatione, uti idem sanctus Doctor advertit, intelligendum est illud Apostoli *I ad Cor.*, c. IX, v. 9: *Numquid de bobus cura est Deo?* Nempe « Apostolus non totaliter subtrahit boves a cura gubernationis divinae, sed solum in quantum ad modum, qui proprie competit rationali creaturae »; I, loc. cit. Vid. s. Aug., *Enarr. in Ps.* CXLV, n. 13. Eadem ratione explicanda sunt illa s. Hieronymi verba: « Absurdum est ad hoc Dei deducere maiestatem, ut sciat per momenta singula, quot nascantur culices, quotve moriantur, quae cimicum, et pulicum, et muscarum sit in terra multitudo, quanti pisces in aqua natent, et qui de minoribus maiorum praedae cedere debeant » (*In cap. I Habacuc, Opp.* t.V, p. 258, Romae 1571). Non enim sanctus Doctor res, quae minutae, vilesque videntur, ab omni prorsus providentia excludit, sed tantum ab illa speciali, qua homines reguntur. Et sane eo loci sibi proposuerat quemdam apochryphum librum refutare, in quo reptilibus, et piscibus, ceterisque animantibus, immo et arboribus Angelos ad custodiam destinatos esse dicebatur. Quare ita prosequitur: « Non simus tam fatui adulatores Dei, ut dum potentiam Eius etiam ad ima detrahimus, in nos ipsos iniuriosi simus, eamdem rationabilium, et irrationabilium providentiam esse dicentes ». Vnde patet s. Hieronymum illud tantum negare, quod iis rebus, quemadmodum hominibus, Angeli praesint. Ceterum, tantus Doctor apertissime sibi adversaretur, si divinam Providentiam ad viliora atque minuta non se extendere putaret. Contrarium enim manifeste docet exponens illa verba Christi, *Nonne duo passeres asse veneunt;* ait enim: « Si parva animalia absque Deo auctore non decidunt, et in omnibus semper est providentia, et quae in his peritura sunt, sine Dei voluntate non pereunt; vos, qui aeterni estis, non timere debetis, quod absque Dei vivatis providentia » (*In Matth.* c. X, v. 29, t. V, p. 23). Et *ibid.* in c. VI, p. 12: « Volatilia absque cura, et aerumnis Dei aluntur providentia ». Item, in c. XXXII *Hierem.*, t. VI, p. 400: « Sunt qui Providentiam Creatoris usque ad rationalia confiteantur, bruta autem fortuitis casibus asserant vel perire, vel vivere. Propheticus sermo declarat nihil esse, quod fugiat providentiam, et scientiam Dei, quia alia propter se, alia in usum hominis creata sunt ». Denique in *Epist. III ad Heliod.* t. I, p. 14: « Creatorem non in coelo tantum miramur, et terra, sole, et oceano, elephantis, camelis, equis, bobus, pardis, ursis, leonibus, : sed et in minutis quoque animalibus, formicis, culice, muscis, vermiculis, et istiusmodi genere, quorum scimus magis corpora, quam nomina, eamdemque in cunctis admiramur solertiam ».Neque praetermittendum,non deesse, qui velint laudatum s. Hieronymi locum unum esse ex illis, quos ipse Doctor ait *non ex sua, sed ex contradicentium intelligi debere persona*; *Adv. Ruffinum*, lib. I, , t. II, p. 152 Vid. Est., *Op. cit.*, In *lib. I Sent.*, Dist. XXXIX, § 10.

[2]) Obiectiones petitas ex malis, quae sunt in mundo, partim alibi (p.42 sqq.) praeoccupavimus, partim sequenti capite refellemus.

tatibus. Atqui id repugnat divinae Providentiae, quae profecto iusta esse deberet. Ergo. « At nonnulli, aiebat Origenes, ut primum providentiae mentio facta est, perturbati iis, quae hic probis improbisque contingunt, praepropere in hanc abiere sententiam, quae providentiam fallit [1] ».

356. Resp. *Transeat maior*; *neg. min.*; *neg. cons.* Diximus *transeat maior*, tum quia non semper fit, ut boni in aerumnis, impii vero in prosperitate versentur; tum quia falsum est laetos florere impios, dum suis deliciis, ac corporeis voluptatibus fruuntur, et vexari pios, dum miseriis affliguntur; potius enim illi perpetuis conscientiae stimulis, et curis dilacerantur [2]; hi vero in suis miseriis maxima voluptate perfruuntur [3]. Ceterum ex eo, quod mala in bonos, et bona in malos proveniant, tantum abest, ut vel iniustitiae accusari Deus possit, vel Illius negari Providentia, quin potius et summe iustus, et maxime providus hinc Deus ipse appareat. Exinde enim ostenditur, Providentiam divinam etiam ultra huius vitae terminos protendi,[4] ita ut Deus utrisque, sive bonis, sive malis, in vita altera pro meritis vel praemia, vel poenas impertiatur. « Si nunc, ait s. Augustinus, omne peccatum manifesta plecteret (*Deus*) poena, nihil ultimo iudicio servari putaretur[5] ». Quoniam vero nullus est tam bonus, qui non aliquando delinquat, neque tam malus, qui aliquod bonum morale quandoque non agat, aequum est, ut boni aliqua poena temporaria plectantur, et mali aliquod temporarium praemium recipiant. « Humiliter cogitantes, quamvis longe absint a facinorosis, flagitiosis, atque impiis, tamen non usque adeo se a delictis deputant alienos, ut nec temporalia pro eis mala perpeti se iudicent dignos[6] »; « Placuit Divinae Providentiae praeparare in posterum bona iustis, quibus non fruentur iniusti, et mala impiis, quibus non excruciabuntur boni [7] ». Accedit, quod si nunc virtus sine praemio, et scelus sine supplicio numquam relinquerentur, homines servili affectu virtutes solum propter praemia sectarentur, et a vitiis solo poe-

---

[1]) *Contr. Cels.* lib. I, n. 1, p. 329, Parisiis 1733. « Si dii, ait Cotta apud Ciceronem, res hominum curent, bene bonis sit, male malis, quod nunc abest »; *De nat. deor.*, lib. III, c. 32.

[2]) De iis ita Iuvenalis, *Sat.* XIII:

> Poena autem vehemens, ac multo saevior illis,
> Quas et Caeditius gnavis invenit, aut Radamantus,
> Nocte dieque suum gestare in pectore testem.

[3]) Hinc inter ipsos ethnicos Horatius magnam existimabat iustorum felicitatem, *Nil conscire sibi, nulla pallescere culpa.*

[4]) Vid. s. Aug., *Liber de diversis quaestionibus octoginta tribus*, q. 82.

[5]) *De Civ. Dei*, lib. I, c. 8.—[6]) *Ibid.*, c. 9.—[7]) *Ibid.* c. 8.

nae metu se abstinerent; unde debitus moralium actionum finis abesset. «Si, inquit idem sanctus Doctor, omnibus eas(*res secundas*) petentibus daret, nonnisi propter talia praemia serviendum Illi arbitraremur, nec pios nos faceret talis servitus, sed potius cupidos, et avaros [1] ». Nec omittendum quod Deus impios florere permittit, ut ex bonorum ab Ipso receptorum consideratione, et piorum exemplo ad meliorem frugem revocentur; vexari autem pios, ut in virtutum exercitio magis confirmentur. « Patientia Dei ad poenitentiam invitat malos, sicut flagellum Dei ad patientiam erudit bonos [2] ». Et s. Gregorius Magnus: « Omnipotens Deus ideo quosdam percutit, ut et percussos erudiat, et non percussis occasionem praebeat bonis operibus [3] ». Quare bona, et mala huius vitae rationem mediorum ad futuram adquirendam felicitatem habere dicenda sunt.

357. Plura igitur sunt, quibus ea, quam Increduli regerunt, obiectio iam pridem soluta a PP. est [4]. Quocirca impudenter asseruit Baylius illi difficultati in hunc usque diem responso nullo satisfieri potuisse [5]. Ceterum, providentiam Dei negare, quia non omnes illius effectus assequimur, manifestae insipientiae aeque est, ac multa, quae etiam nostris oculis patent, in dubium revocare, quia eorumdem rationem perspectam non habemus. Hinc s. Gregorius Nazianzenus, postquam pluribus ostendit exemplis, « habere quidpiam aequabile apud Deum etiam illam, quae videtur, inaequalitatem », recte animadvertit eos, qui de Providentia divina dubitant, « non multum iis, qui nausea, et vertigine laborant, dissimiles esse, qui omnia sursum, deorsumque verti putant, cum ipsi vertantur [6] ». Et sane, divina Providentia totam rerum creatarum tam multiplicium, atque

---

1) *Ibid.*, c. 8.—2) *Ibid.* , c. 8.

3) *Moral.*, lib. VII, c.24, n. 29, p.224. Praestat haec alia eiusdem sancti Doctoris praeclara verba afferre : « Saepe diu tolerat (*Deus*) , quos in perpetuum damnat; nonnumquam vero concite percutit, quia pusillanimitati innocentium consolando concurrit. Aliquando ergo omnipotens Deus diu praevalere iniquos patitur , ut iustorum mundius vita purgetur. Aliquando vero iniustos celeriter trucidat , eorumque interitu innocentium corda confirmat. Si enim nunc omnes male agentes percuteret, extremum iam iudicium quis exhiberet ? Si autem nullum omnino percuteret, quis Deum res humanas curare credidisset ? Nonnumquam ergo iniquos ferit, ut ostendat, quia inulta mala non deserit. Nonnumquam vero iniquos diu tolerat , ut considerantibus insinuet ad quod eos iudicium reservet » ; *Op. cit.*, lib. V, c. 18, n. 35, p. 154, 155.

4) Vid. Riccardi , *La Provvidenza divina* ecc. , c. 2 , p. 46 sqq. , Torino 1837.

5) *Dict. hist. et crit.*, art. *Rufin.*

6) *Orat.* XVI, c. XLII, XLIII, *Opp.* t. I, p. 2?0, ed. cit.

diversarum universitatem complectitur, eaque, etsi plerumque inter se non solum dissimilia, sed etiam contraria sint, intra unum ordinem retinet[1]. Quid ergo stultius fingi potest, quam ob aliqua, quae non percipiuntur, divinam Providentiam e medio tollere, licet nonnisi eadem Providentia omnia regi posse sit tam perspicuum, quam quod maxime?[2] Audiatur s. Thomas: « Ex hoc quod nescimus, qua de causa divina Providentia singula dispenset, non est tamen dubium, quin in omnibus bonis, et malis, quae eveniunt, sive bonis, sive malis, sit recta ratio, secundum quam divina Providentia omnia ordinat. Et quia eam ignoramus, videtur nobis, quod inordinate, et irrationabiliter eveniant. Sicut si aliquis intraret officinam fabri, videretur ei, quod instrumenta fabrilia essent inutiliter multiplicata, si nesciret rationem utendi unoquoque, quorum tamen multiplicatio ex causa rationabili apparet ei, qui virtutem artis intuetur[3] ». Ad quod idem illa s. Augustini verba spectant: « Si quis tam minutum cerneret, ut in vermiculato pavimento nihil ultra unius tessellae modulum acies eius valeret ambire, vituperaret artificem velut ordinationis et compositionis ignarum, eo quod varietatem lapillorum perturbatam putaret, a quo illa emblemata in unius pulcritudinis faciem congruentia simul cerni collustrarique non possent. Nihil enim aliud minus eruditis hominibus accidit, qui universam rerum coaptationem atque concentum imbecilla mente complecti et considerare non valentes, si quid eos offenderit, quia suae cogitationi magnum est; magnam putant rebus inhaerere foeditatem[4] ».

358. Obiic. 2° Plura fortuito eveniunt in mundo. Ergo non omnia Dei Providentia reguntur[5].

359. Resp., *dist. ant.*, quatenus *fiunt extra ordinem causarum*

---

1) « Providentia, ait Clemens Alex., res administrans, posita in rerum divinarum et humanarum scientia, per quam eas, quae sunt in mundo, repugnantias, creationis pulcherrimam existimat harmoniam ac concordiam »; *Strom.*, lib. IV, n. VI, *Opp.* t. I, p. 581, ed. cit.

2) Vid. Cerboni, *Op. cit.*, t. II, *Disp.* III, lib. X, c. 1, p. 426, ed. cit.

3) *De Ver.*, q. V, a. 5 ad 6.

4) *De Ordine*, lib. I, c. 1, n. 2. Vid. p. 42-45. Hinc Origenes: « Cum certum sit omnia, quae in hoc mundo sunt, vel geruntur, Dei providentia dispensari, quaedam quidem satis evidenter apparent quod providentia gubernatione digesta sint: alia vero tam occulte, tamque incomprehensibiliter explicantur, ut penitus in his lateat divinae ratio providentiae »; *De Principiis*, lib. IV, n. 6, p. 162, ed. cit.

5) Sunt qui fortunae iam casibus omnia ponunt,
Et nullo credunt mundum rectore moveri; Iuven., *Sat.* XIII.

particularium, *conc. ant.*, qualenus *praeter ordinem divinae gubernationis contingunt*, *neg. ant.*; *neg. cons.* Responsio est s. Thomae: « Dicendum quod aliqua dicuntur esse casualia in rebus per ordinem ad causas particulares, extra quarum ordinem fiunt; sed quantum ad divinam Providentiam pertinet, nihil fit casu in mundo[1] ». Sane fieri potest, et interdum fit, ut quidquid, si ad causas inferiores referatur, sit fortuitum, non vero, si ad aliquam causam ipsis superiorem. « Sicut, ait idem sanctus Doctor, si duo servi alicuius domini mittantur ab eo ad eumdem locum, uno de altero ignorante, concursus duorum servorum, si ad ipsos servos referatur, casualis est, quia accidit praeter utriusque intentionem; si autem referatur ad dominum, qui hoc praeordinavit, non est casuale, sed per se intentum[2] ». Iamvero ita se res habet circa ea, quae fortuito evenire in mundo dicuntur; nempe « praeter ordinem alicuius particularis causae aliquis effectus evenire potest, non autem praeter ordinem Causae universalis. Cuius ratio est, quia praeter ordinem particularis causae nihil provenit, nisi ex aliqua alia causa impediente, quam quidem causam necesse est reducere in primam causam universalem. Sicut indigestio contingit praeter ordinem virtutis nutritivae ex aliquo impedimento, puta, ex grossitie cibi, quam necesse est reducere in aliam causam, et sic usque ad Causam primam universalem. Cum igitur Deus sit prima Causa universalis non unius generis tantum, sed totius entis, impossibile est, quod aliquid contingat praeter ordinem divinae gubernationis. Sed hoc ipso, quod aliquid ex una parte videtur exire ab ordine divinae Providentiae, qui consideratur secundum aliquam particularem causam, necesse est, quod in eumdem ordinem relabatur secundum aliam causam[3] ». Itaque nihil fortuiti in hac rerum universitate evenit, quippe quod « ea, quae hic per accidens aguntur sive in rebus naturalibus, sive humanis, reducuntur in aliquam causam praeordinantem, quae est Providentia divina[4] ».

---

[1]) I, q. CIII, a. 7 ad 2.—[2]) *Ibid.*, a. 4 c. Cf p. 151, 152.

[3]) *Ibid.*, q. CIII, a. 7 c.

[4]) *Ibid.*, q. CXV, a. 1 c. Et s. Augustinus: «Nihil fit visibiliter, et sensibiliter, quod non de interiori invisibili, atque intelligibili aula summi Imperatoris aut iubeatur, aut permittatur »; *De Trin.*, lib. III, c. 4, n. 9. Et alibi: « Nullo modo aliquid legibus summi illius Dei creatoris, ordinatorisque subtrahitur, a quo pax universitatis administratur »; *De Civ. Dei*, lib. XIX, c. 12. Cf *ibid.*, lib. V, c. 7, et *Qq.* LXXXIII, q. 24. Hinc in lib. I *Retract.*, c. 1, n. 2, retractat aliquoties a se usurpatum nomen *fortunae*, inquiens: « Sed in eisdem tribus libris meis (*Contra Academicos*), non mihi placet toties me appellasse *Fortunam*, quamvis non aliquam Deam voluerim hoc nomine intelligi, sed fortuitum rerum eventum vel

360. Obiic. 3° Si Providentia Dei ad omnes, et singulos effectus pertineat, divinae Voluntati iniuriosus est, qui in gerendis negotiis et suam, et aliorum curam interponit; qui morbo laborans sanitatem in remediis quaerit; haec enim omnia Deo summe provido committenda sunt. Atqui falsum consequens. Ergo et antecedens.

361. Resp., *neg. mai.* Et sane « divina operatio non excludit operationes causarum secundarum [1] »; atque « Deus unicuique rei ordinavit actiones secundum proprietatem suae naturae », quapropter « expectare a Deo subsidium, in quibus se aliquis potest per propriam actionem iuvare, praetermissa propria actione, est insipientis, et Deum tentantis. Hoc enim ad divinam Bonitatem pertinet, ut rebus provideat, non immediate omnia faciendo, sed alia movendo ad proprias actiones ». Scilicet Deus, quemadmodum paulo ante adnotavimus [2], omnia quidem per se in finem dirigit, utitur vero causis secundis ad executionem illorum, quae sunt ordinata in finem. « Non est igitur expectandum a Deo, ut omni actione propria, qua sibi aliquis subvenire potest, praetermissa, Deus ei subveniat; hoc enim divinae ordinationi repugnat, et Bonitati Ipsius ». Id unum postulatur ab eo, qui divinam Providentiam agnoscit, ut scilicet totum sui laboris eventum Deo permittat, et referat, Ipsiusque voluntatem in omnibus animo submisso veneretur. «Hoc, subdit idem sanctus Doctor, dispositioni divinae subiacet, quid cuique ex actione sua proveniat. Praecipit ergo Dominus nos non debere esse sollicitos de eo, quod ad nos non pertinet, scilicet de eventibus nostrarum actionum; non autem prohibuit nos esse sollicitos de eo, quod ad nos pertinet, scilicet de nostro opere [3] ».

362. Ex his etiam illi arguuntur, qui divinam Providentiam ideo denegant, quia sua cuique negotia, prout magis, vel minus industria, viribus, immo et fraudibus unusquisque utitur, respondent. Etenim sapienter disposuit supremus provisor, ut humanae indu-

---

in corporis nostri, vel in externis bonis aut malis. Vnde et illa verba sunt, quae nulla religio dicere prohibet, forte, forsan, forsitan, fortasse, fortuito, quod tamen totum ad divinam revocandum est Providentiam. Hoc etiam ibi non tacui, dicens: Etenim fortasse, quae vulgo Fortuna nominatur, occulto quodam ordine regitur, nihilque aliud in rebus casum vocamus, nisi cuius ratio et causa secreta est. Dixi quidem hoc; verumtamen poenitet me sic illic nominasse *fortunam*, cum videam homines habere in pessima consuetudine, ubi dici debet, Hoc Deus voluit, dicere, Hoc voluit fortuna ».

[1]) *Contr. Gent.*, lib. III, c. 77. Quare divina Providentia, etsi *attingat a fine usque ad finem fortiter*, tamen *disponit omnia suaviter*; *Sap* VIII, 1.

[2]) P. 204.—[3]) *Op. cit.*, *ibid.*, c. 135.

striae plerumque [1] responderet eventus; ne scilicet in otio homines delitescerent, sed ratione ac viribus acceptis uterentur.

363. Obiic. 4° Admissa Dei Providentia, cuius decreta certe frustrari non possunt, actum est de nostra libertate; nec ulla erit contingentia, sed omnia ita erunt, ut non possint non esse, nec aliter esse. Ergo.

364. Resp., *neg. ant.* Dei Providentia neque a nobis libertatem, neque a rebus contingentibus contingentiam excludi iam docuit s. Thomas. Non excluditur quidem libertas. « Cum enim divinae Providentiae non solum subdantur effectus, sed etiam caussae et modi essendi, non sequitur, quod si omnia Dei Providentia aguntur, quod nihil sit in nobis; sic enim sunt *a Deo provisa*, ut per nos libere fiant [2] ». Idem dicendum de contingentibus; Deus enim ipse providit, ut quaedam necessario, quaedam contingenter evenirent. « Quibusdam effectibus preparavit caussas necessarias, ut necessario evenirent, quibusdam vero caussas contingentes, ut evenirent contingenter secundum conditionem proximarum caussarum [3] ». Non ergo frustrantur divina decreta; nam « cuncta eveniunt eo modo, quo Ipse providet, sive necessario, sive contingenter [4] ». Et sane « si Deus providit hoc futurum, hoc erit, sicut Deus providit illud esse futurum; providit autem illud esse futurum contingenter; sequitur ergo infallibiliter, quod erit contingenter, non necessario [5] ».

365. Antequam hanc de divina Providentia tractationem deseramus, an *fatum*, de quo plurima superstitiose tum philosophi, tum poetae veteres effinxerunt [6], admittendum sit monere par est.

---

[1]) Diximus *plerumque;* non semper enim eventus industriae respondent, sed aliquando a Deo aliter ordinantur, puta cum per media prorsus inepta negotia difficillima felicem sortiuntur exitum; vel cum impiorum magnae vires irritae redduntur, etc., siquidem « ea, quae ex libero arbitrio fiunt, divinae Providentiae subduntur; providentia enim hominis continetur sub Providentia Dei, sicut causa particularis sub causa universali »; I, q. XXII, a. 2 ad 4.

[2]) *Contr. Gent.*, lib. III, c. 94; cf *ibid.*, c. 72 et 73.

[3]) I, q. XXII, a. 4 c.—[4]) I, *ibid.*, ad 2.

[5]) *Contr. Gent.*, *ibid.*, c. 94. « Effectus divinae Providentiae non solum est, aliquid evenire quocumque modo, sed aliquid evenire vel contingenter, vel necessario. Et ideo evenit infallibiliter, et necessario, quod divina Providentia disposuit evenire infallibiliter, et necessario, et evenit contingenter, quod divina ratio habet, ut contingenter eveniat »; I, q. XXII, a. 4 ad 1. Ad quam rem « considerare etiam oportet, quod sicut divinae Providentiae immobilitas necessitatem rebus provisis non imponit, ita etiam nec orationis utilitatem excludit. Non enim ad hoc oratio ad Deum funditur, ut aeterna providentiae dispositio immutetur, hoc enim impossibile est; sed ut aliquis illud, quod desiderat, assequatur a Deo »; *Contr. Gent.*, lib. III, c. 95.

[6]) Opiniones Graecorum, quae de fato, et libertate morali in vulgus fereban-

366. Porro, aliquando nomen *fati* vere, et catholice adhibetur, eoque, ut Boëtius inquit, significatur, « *immutabilis rerum mobilium dispositio, per quam Providentia suis quaeque ordinibus nectit* [1]»; vel, ut ait s. Thomas, « ordinatio secundarum causarum ad effectus divinitus provisos [2] ». Quocirca « secundum hanc acceptionem negare fatum est Providentiam divinam negare [3] ».

367. Ast idem vocabulum, monente s. Augustino, non in re vera consuevit intelligi [4]. Etenim eo nomine absoluta, et indeclinabilis necessitas significabatur, quae non ex Dei Voluntate, sed a natura ortum habeat [5]; vel perpetua causarum, effectuumque series, quam Deus quidem ipse fixerit, sed necessario, et ex qua dein omnes mundi eventus ita necessario consequuntur, ut nulla ipsius Dei vi solvi, aut mutari possent [6]; vel fatum *astrologicum*, sive *genethliacum*, quo adstruebatur futuram hominis cuiusque sortem ex ea, quae, ipso nascente sit, astrorum positione ita pendere, ut praedici ex illa certo, et infallibiliter possit [7].

368. Itaque, etsi *fati* nomine intelligi possit ipsa divina Providentia, omnia, quae fiunt in mundo, iuxta naturam, et conditionem causarum, a quibus proveniunt, idest libera libere, et necessaria necessario disponens; tamen « nomine fati non est a fidelibus libere

---

tur, et quae apud poetas occurrunt, recensuit Brouwer, in *Comm. de Sophoclis tragaediis*, p. 30 sqq., et in opere, *Histoire de la civilisation morale et religieuse des Grecs*, 1e Part., t. II, p. 427 sqq. Cf etiam Pleytė, *Diss. exhibens praecipua placita veterum Philosophorum de libertate morali*, Trajecti ad Rhenum, 1839.

[1]) *De Cons.*, lib. IV, pros. VI.—[2]) I, q. CXVI, a. 4 c.

[3]) *Contr. Gent.*, lib. III, c. 93.—[4]) *De Civ. Dei*, lib. V, c. 9.

[5]) Hoc *fatum physicorum* Epicurus appellavit. « Praestat enim fabulas de diis amplecti, quam physicorum servire fato »; Diog. Laert., lib. X, segm. 134.

[6]) « Eadem necessitas, ait Seneca ex Stoicorum placitis, et Deum alligat: irrevocabilis divina pariter, et humana cursus vehit. Ille ipse omnium conditor, ac rector scripsit quidem fata, sed sequitur; semper paret, semel iussit »; *De Provid.*, c. V, *Opp.* p. 52, Lutetiae Parisiorum 1627. De hoc fato disserens Lactantius: « Illud vero, inquit, quale est? esse fata quibus dii omnes, et ipse Iupiter pareat? Si Parcarum tanta vis est, ut plus possint, quam coelestes universi, quamque ipse rector, ac dominus; cur non illae potius regnare dicantur, quarum legibus ac statutis parere omnes Deos necessitas cogit »? *Div. Inst.*, lib. I, c. XI, p. 168, ed. cit.

[7]) Cf s. Aug., *De Civ. Dei*, lib. V, c. 5-9. Huiusmodi fatum ita a s. Gregorio Nazianzeno describitur: « Alii induxerunt siderum principatum quemdam rationis expertem, atque indissolubilem, res arbitratu suo, immo etiam necessario contexentium, et errantium quarumdam, atque fixarum stellarum congressus, et recessiones, ac motionem, quae mundo dominetur »; *Orat.* XVI *De Pauperum amore*, *Opp.* t. I, p. 260, 261, ed. cit.

utendum, ne videamur illis assentire, qui male de fato senserunt. Vnde Augustinus dicit in 5 *De Civ. Dei*, c. 1: *Si quis virtutem, vel potestatem Dei nomine fati appellat, sentententiam teneat, linguam corrigat*. Et Greg. *Hom.* in die *Epiph.* dicit secundum eumdem intellectum, *Absit a fidelium mentibus, ut aliquid fatum esse dicant*[1]».

ARTICVLVS QVARTVS

De divina rerum conservatione

369. Actio divina, qua fit, ut creaturae in existentia perdurent, *conservatio divina* nuncupatur. Iam post constitutam Dei Providentiam, de conservatione agimus, siquidem, ut s. Thomas advertit, « ex hoc quod Deus res sua providentia regit, sequitur quod in esse conservet[2] ».

370. Creaturas omnes divina conservatione indigere, ut esse pergant, ante oculos apparet. Etenim 1° Si ponas ens quodpiam a Deo non conservari, hoc ipso ponis non omnia omnino pendere a Deo. Atqui id cum Dei perfectione aperte pugnat. Ergo. 2° Si iam ad ipsa entia finita mentem convertis, ultro hoc videbis. Ipsa enim sunt contingentia; quod autem contingens est, huiusmodi est pro quocumque momento temporis, nulla enim inter partes durationis successivae necessaria datur connexio. Ergo, quemadmodum creaturae, utpote contingentes, non vi naturae suae existere coeperunt, aut incipere potuerunt, sed vi actionis divinae; ita nec vi naturae suae permanent, aut permanere possunt in existentia, sed vi ipsius divinae actionis. « Agamus, apposite s. Hieronymus inquit, semper gratias largitori, sciamusque nos nihil esse, nisi quod donavit, in nobis Ipse servaverit[3] ».

371. Quibus argumentis maius robur accedit eo quod ad conservationem vis infinita exigitur[4]; et ideo sicut ob hanc rationem creaturae existere ex se non potuerunt, ita in existentia ex se permanere non possunt. Id praeclaris his verbis s. Ioannes Chrys. enunciavit: « Non est minus continere, quam mundum fecisse. Sed si mirabile

---

[1]) *Contr. Gent.*, lib. III, c. 93. Cf *Quodlib.* XII, a. 4.

[2]) *Contr. Gent.*, lib. II, c. 65. Cf I, q. CIII, a. 4 c.

[3]) *Epist. ad Ctesiph. adv. Pelag.*, *Opp.* t. I, p. 188, ed. cit. Et alibi: « Fuit tempus, quando universa non fuerunt, et rursum, si voluerit Creator, in nihilum revertentur »; *In cap.* 3 *Eph.*, t. VI, p. 238.

[4]) « Oportet quod idem sit causa rei, et conservationis ipsius; nam conservatio rei non est, nisi continuatio esse ipsius »; *Contr. Gent.*, lib. III, c. 65.

aliquid oportet dicere, est etiam maius. Nam illud quidem est aliquid ex nihilo producere; quae facta sunt autem, ad hoc, ut non sint, recedentia continere, et inter se dissidentia coniungere, hoc est illud magnum et admirabile, et indicium magnae virtutis [1] ».

372. At quamquam philosophi in hoc conveniant, quod nempe creatura ope divina servantur, dissentiunt tamen in explicanda ratione, qua eiusmodi conservatio perficiatur. Alii enim conservationem *directam*, et *positivam*, alii, inter quos Crousatius [2] et Galluppius [3], *indirectam* tantum, et *negativam* propugnant. Conservatio *directa*, et *positiva* ita explicatur, ut Deus iugi quodam influxu res conditas in existentia retineat. «Dicitur aliquid rem aliquam conservare per se directe, quando scilicet illud, quod conservatur, dependet a conservante, ut sine ea esse non possit [4] ». Conservatio autem *indirecta*, et *negativa* in eo tantum consistit, quod res, postquam e nihilo conditae sunt, propria virtute suam continuant existentiam, atque a Deo eatenus pendent, quatenus Ipse eas non destruit. Quapropter, posita conservatione directa, res in nihilum abirent, statim ac ab eis influxus divinae actionis cessaret. Quod a s. Bonaventura his verbis asseritur: « Cum ponitur quod divina virtus se subtrahat, per consequens ponitur creaturae annihilatio [5]». E contrario, si tantum indirecta conservatio agnosci velit, ad rerum annihilationem positivus actus divinae Voluntatis requiritur.

373. Iamvero, argumenta, quae creaturas, ut existere pergant, divina conservatione indigere demonstrant, conservationis directae, et positivae indigentiam simul ostendunt. Ergo Philosophi, qui conservationem indirectam admittunt, sibi non consentiunt, sive ipsam conservationem verbis retinent, re negant. Et sane creaturae, cum non existant a seipsis, pendent a Deo non modo ut fiant, sed etiam ut permaneant in existentia, seu non solum acceperunt *esse* a Deo, qui eas fecit, sed etiam, postquam sunt factae, illud *esse* a Deo iugiter habent; quapropter, nisi Deus iugiter in eas influeret *esse*, statim in nihilum abirent. « Quoniam mundus, inquit Raymundus de Sabunda, quasi extractus est de non esse ipsum praecedente, ideo totum eius esse pugnat quasi contra non esse, semper est in potentia ad non esse de se, et semper potest non esse de natura sua. Rediret ergo iterum in nihilum, quo semper quasi ver-

---

[1]) *In Epist. ad Hebr.*, *Hom.* II, n. 3; *Opp.*, t. XII, p. 17, Parisiis 1735.
[2]) *Exam. du Pyrrhon.*, sect. XI, p. 453 sqq.
[3]) *Lezz.* etc., lez. XCIV, vol. II, p. 340 sqq., Napoli 1854.
[4]) I, q. CIV, a. 1 c.
[5]) In *lib. II Sent.*, Dist. XXXVII, a. 1, q. II *ad arg.*

git, nisi ipsum Deus, qui est esse, manuteneret, et defenderet continue [1] ». Atqui in hoc conservatio positiva, et directa consistit. Ergo. Rem ita explicat s. Thomas [2]: «Sicut aer, dum dies est, singulis momentis illuminatur a sole, et si quando sol desinit illuminare statim affunditur tenebris, ita creaturae singulis momentis habent *esse* a Deo; atque statim in nihilum reciderent, si actio divina vel uno momento ab eis cessaret». Et alibi: « Ad hoc quod creaturae subsistant, oportet, quod Deus semper in eis operetur, non per modum, quo domus fit ab artifice, cum, actione cessante, adhuc domus maneat, sed per modum, quo illuminatio aeris est a sole; unde ex hoc ipso quod non praeberet creaturae esse, quod in Eius voluntate est constitutum, in nihilum creatura redigeretur [3] ».

374. Hanc doctrinam, simulque argumentationem, qua statuitur, PP. patenter edixerunt. Satis sit unum, et alterum nominare. «Creatoris, verba sunt s. Augustini, omnipotentia, et omnipotentis, atque omnitenentis virtus causa subsistendi est omni creaturae; quae virtus ab eis, quae creata sunt, regendis si aliquando cessaret, simul et illorum cessaret species, omnisque natura concideret [4] ». Et

---

[1]) *Theol. nat.*, tit. 23 apud Franc. Holberg, *De theol. nat. Raim. De Sabunda, Commentatio*, p. 46, Halis 1843.—[2]) Loc. cit.

[3]) *De Ver.*, q. V, a. 2 ad 6. Fusius s. Bonaventura: « Quia creatura est, et accipit esse ab alio, qui eam fecit esse, cum prius non esset, ex hoc non est suum esse, et ideo non est purus actus; quia habet possibilitatem, et ratione huius habet fluxibilitatem, et variabilitatem, ideo caret stabilitate, et ideo non potest esse, nisi per praesentiam Eius, qui dedit ei esse. Et exemplum huius apertum est in impressione formae sigilli in aqua, quae non conservatur ad momentum, nisi praesente sigillo. Et iterum, quia creatura de nihilo producta est, ideo habet vanitatem; et quia nihil vanum in seipso fulcitur, necesse est, quod omnis creatura sustentetur per praesentiam virtutis; et est simile, si quis poneret corpus ponderosum in aere, quod est quasi vanum, si non sustentaretur; sic et in proposito »; In lib. I *Sent.*, Dist. XXXVII, p. I, a. 1, q. 1 *resol.*| Et *ibid.*, lib. II, Dist. XXXVII, a. 1, q. 2 *resol.*: « Dicendum quod . . . omnem conservationem necesse est a Deo esse. Et ratio huius est necessitas, et indigentia ex parte creaturae. Omnis enim creatura ex nihilo est, et aliunde habet esse. Quia ex nihilo est, ideo quodammodo vana est, et vanitati subiecta est. Quia vero aliunde habet esse; ideo esse est sibi quodammodo accidentale. Contrario modo est in Deo. Vnde Hilarius VII *de Trinitate*: Esse non est accidens Deo, sed subsistens veritas, et manens causa, et naturalis generis proprietas. Sicut igitur vanum non potest fulciri nisi per verum et stabile, et accidens non potest fulciri nisi per subiectum, sic esse creaturae non potest conservari absque munificentia creatricis essentiae ».

[4]) *De Gen. ad litt.*, lib. IV, c. 12, n. 22. Et *ibid.*, lib. IX, c. 15: « Si Deus subtrahat operationem suam intimam, qua naturam creatam sustinet, continuo tamquam extincta nulla remanebit, et nisi Deus continenter operetur, nec aliarum rerum, nec angelorum natura subsisteret »; Cf *ibid.*, lib. VIII, c. 12, et *De*

s.Cyrillus Alex. proferens verba illa Apostoli, *In Ipso vivimus, movemur, et sumus*, haec habet: « Cuncta (Deus) vivificat, vita cum sit secundum naturam, universorum opifex, suae proprietatis vim eis ineffabili ratione infundens; nec enim aliter conservari possent in esse suo, quae ortum e nihilo ceperunt: alioqui enim ad suam naturam redirent, idest in nihilum, nisi coniunctione et relatione ad Eum, qui est, sui ortus infirmitatem superarent[1] ». Quare s. Anselmus adeo hanc veritatem perspicuam esse docet, ut nullum de ea dubium occurrere queat. « Dubium, ait, non nisi irrationabili menti esse potest, quod cuncta, quae facta sunt, eodem ipso sustinente, vigent, et perseverant esse, quamdiu sunt, quo faciente, de nihilo habent esse, quod sunt[2] ».

375. Accedit, quod si creaturae sua virtute in existentia permanerent, in nihilum non nisi per positivam actionem Dei redigi possent; ex quo sequeretur, ut effectus positivae actionis Dei sit nihilum, quo quidem nil absurdius effingi potest[3].

376. Ad maiorem rei perspicuitatem duo hic sunt adnotanda: 1° « Conservatio rerum a Deo non est per aliquam novam actionem, sed per continuationem actionis, qua dat esse[4] ». Eadem nempe a-

---

Civ. Dei, lib. XII, c. 25. Fere eadem ratione loquitur s. Greg. M.: « Aliud est esse, aliud principaliter esse; aliud mutabiliter, atque aliud immutabiliter esse. Sunt enim haec omnia, sed principaliter non sunt, quia in semetipsis minime subsistunt. Et nisi gubernantis manu teneantur, esse nequaquam possunt »; *Moral.*, lib. XVI, c. 37, n. 45; *Opp.* t. I, p. 518, ed. cit. Et infra: « Cuncta quippe ex nihilo facta sunt, eorumque essentia rursum ad nihilum tenderet, nisi eam Auctor omnium regiminis manu retineret ». Religio nobis foret haec s. Hilarii verba praeterire: « Ergo ad Sabbati diem, ex quo odium commovebatur, responsum est: *Pater meus usque modo operatur, et Ego operor*. Est ergo opus Dei Sabbato? Est plane: nam nisi esset, coelum dilaberetur, lumen solis occideret, terra non staret, fructuum omnium incrementa deficerent, vitae hominum interirent, si Sabbati lege virtutum constitutio otiaretur »; *In Psalm. XCI*, n. 7; *Opp.*, p. 238, 239, Parisiis 1693.

[1]) Lib. IX *in Ioann.*; *Opp.* t. IV, p. 793, ed. cit.

[2]) *Monol.*, c. 13; *Opp.* p. 8, ed. cit. Et paulo post: « Sicut nihil factum est, nisi per creatricem Essentiam, ita nihil viget, nisi per eiusdem praesentem servatricem potentiam ». Hinc omnes Theologi hanc conservationem communi consensu tuentur, eamque tradidit etiam Catechismus Concilii Tridentini his verbis: « Quemadmodum omnia ut essent Creatoris summa potestate effectum est; ita etiam nisi conditis rebus perpetua Eius Providentia adesset, atque eadem vi, qua ab initio constituta sunt, servaret, statim ad nihilum reciderent, atque id Scriptura declarat cum inquit: *Quomodo posset aliquid permanere, nisi Tu voluisses?* Pars I, n. XXIV.

[3]) Vid. Suarez, *Dispp. Met.*, disp. XVIII, sect. XI, n. 7, et disp. XXI, sect. I, n. 14.

[4]) I, q. CIV, a. 1 ad 4.

ctione, qua Deus dedit creaturis *esse*, cum eas produxit, conservat illas in *esse* singulis momentis [1], siquidem « conservatio rerum in esse nihil aliud est, quam influentia esse rei, scilicet quod Deus, quamdiu res est, causat, et efficit esse rei [2] ». Haec autem continuatio, monente Suaresio, « non est intelligenda de continuatione propria, sed nostro modo intelligendi, seu per coexistentiam ad veram successionem continuam. Continuatio enim proprie dicta solum est in re divisibili; creatio autem, et conservatio sunt una actio indivisibilis; unde eius unitas maior est, eiusque duratio non est per successionem, nec per veram continuationem, sed per eiusdem indivisibilis actionis permanentiam [3] ».

377. 2° Exinde intelligitur quomodo accipiendum sit celebre illud, quod Leibnitius etiam probavit [4], Scholasticorum effatum: *Conservatio est continuata creatio.* Iam Galluppius, Bayleum secutus [5], illud ita interpretatur, quasi nempe singulis instantibus creaturae in nihilum reverterentur, et iterum per novam creationem ad existentiam redirent, unde infert illud effatum absurdum esse, quippe quod libertatem voluntatis humanae prorsus tollit [6]. At perperam sententiam huiusmodi tantis Doctoribus Galluppius attribuit; siquidem omnino oppositum ipsi docuerunt. Audiatur prae ceteris s. Thomas: « Sicut influentia solis per irradiationem est semper quamdiu aer illuminatur, ut possit dici semper, sol facit lumen in aere; ita divina Bonitas semper esse rebus influit, non aliud, et aliud, sed unum et idem. Nec tamen res dicuntur semper . . . creari . . . , sed tunc, cum primo esse acceperunt [7] ». Itaque illo effato Scholastici hoc sibi voluerunt, quod nempe entia contingentia eamdem habent in-

---

[1]) « Deus eadem virtute, qua esse rebus tribuit, eas in esse proprio conservat. Vnde non magis ostendit divinam Potentiam productio creaturarum, quam earum conservatio »: In lib. II *Sent.*, Dist. XV, q. III, a. 3 ad 5. Et alibi: « Operatio Dei, quae est per se causa, quod res sit, non est alia secundum quod facit principium essendi, et essendi continuationem »; *Qq. dispp.*, *De Pot.*, q. V, a. 1 ad 2. Cf Suarez, *Op. cit.*, Disp. XXI, sect. II, n. 44. Attamen creatio et conservatio *ratione* distinguuntur, quatenus utraque rei effectionem significat, ita vero, ut illa rem antea non fuisse, haec rem antea fuisse indicet.

[2]) In lib. II *Sent.*, Dist. XV, q. III, a. 1 ad 5.

[3]) Loc. cit. Breviter s. Bonaventura: « Quae (*successiva duratio*) quidem successiva est non ratione exigentiae ex parte Dei conservantis, sed ex parte rei conservatae »; In lib. II *Sent.*, Dist. XXXVII, a. 1, q. II *ad arg.*

[4]) *Theod.*, part. III, § 385, 386, p. 615, ed. Herdmann.

[5]) *Diction. hist. et crit.*, t. III, art. *Pyrrhon.*, not. B.

[6]) *Loc. cit.* Eadem ratione conservationem intelligere videtur Giobertius, *Protol.*, vol. I, *Saggio* III, § I, p. 455, ed. cit.

[7]) *Ibid.* ad 4.

digentiam Voluntatis divinae, ut existentiam continuent, quam habuerunt, ut existere inciperent; quod eadem actione, qua Deus ab aeterno voluit, ut illa existerent, voluit etiam, ut aliquamdiu existerent; quod idem actus divinae Voluntatis, qui illa conservat, sufficeret etiam ad eorum creationem, si nondum existerent; quique si cessaret, etiam eorum existentia desineret. Paucis, effato illo dogma positivae conservationis, per quam Deus, aiente s. Ioann. Chrysostomo « portat omnia, hoc est, gubernans quae cadunt continet [1] », et per quam, ut inquit s. Hilarius, « universitas coeli palma Dei tenetur, et universitas terrae pugillo continetur [2] », Scholastici perbelle significarunt.

378. Obiic. 1° Caussae creatae opera efficiunt, quae simul effecta pergunt existere, etsi assidua artificis manu minime teneantur. Ergo a fortiori res effectae a Deo, qui est caussa perfectissima, et efficacissima, non indigent assidua Eius actione, ut existere pergant.

379. Resp., *neg. cons.*, *et parit.* Ratio discriminis est, quod caussae secundae non ipsum *esse*, sed tantum quosdam modos producunt; Deus autem ipsum *esse* largitur creaturis, quae proinde a Deo dependent, non solum ut fiant, sed ut permaneant in *esse*, quod acceperunt. In hoc autem Deus est causa perfectissima, et efficacissima, quia Ipse solus est a se, cetera vero sine Ipso esse non possunt [3].

380. Hac ratione s. Bonaventura allatae obiectioni occurrit: « Ad illud, quod obiicitur, quod artifex creatus potest facere per se opus stabile, dicendum quod non est simile, eo quod artifex creatus sic facit rem, quod non facit eius principia intrinseca, non enim potest in totam substantiam. Et propterea res facta conservari potest in primis, et propriis principiis, quae non dependent a perpetuitate artificis; non sic autem est in opere Dei; omne enim opus, quod Deus facit, secundum totum sui facit, et ideo totaliter ab Ipso dependet, et sine Eius adiutorio conservari non potest [4] ». Quinimmo s. Thomas argumentum in adversarios retorquet; scilicet, assignat in primis discrimen inter agens, quod est causa sui effectus *secundum esse*, atque agens, quod est causa sui effectus *secundum fieri tantum*, *et non directe secundum esse eius*, *quod quidem convenit et in artifi-*

---

[1]) *Loc. cit.*—[2]) *De Trin.*, lib. I, n. 6; *Opp.* p. 768, ed. cit.

[3]) Cf s. Thom. In lib. I *Sent.*, Dist. XXXVII, q. I, a. 1 *sol.* et ad 3. Hinc s. Augustinus aiebat. « Neque enim sicut structor aedium, cum fabricaverit, abscedit, atque, illo cessante, atque abscedente, stat opus eius; ita mundus vel ictu oculi stare potest, si ei Deus regimen sui subtraxerit »; *De Gen. ad litt.*, loc. cit.

[4]) In lib. II *Sent.*, Dist. XXXVII, a. 1, q. II *ad arg.*

cialibus, et in rebus naturalibus. Deinde arguit hunc in modum: « Omnis effectus dependet a sua causa, secundum quod est causa eius. . . Sicut igitur fieri rei non potest remanere, cessante actione agentis, quod est causa effectus secundum fieri; ita nec esse rei potest remanere cessante actione agentis, quod est causa effectus non solum secundum fieri, sed etiam secundum esse[1] ».

381. Obiic. 2° Quaelibet res naturalis tendit ad *esse.* Ergo potest naturaliter conservari in *esse*, ideoque divinae actionis influxu non indiget.

382. Paucis sic respondet s. Thomas: « Licet quaelibet res naturaliter appetat sui conservationem, non tamen quod a se conservetur, sed a sua causa[2] ». Et s. Bonaventura recte admodum observat eo ipso, quod res *esse* appetit, divinam conservationem pro certa sumi. «Et si obiiciatur, quod naturalis inclinatio cuiuslibet rei est ad durandum in esse . . . , dicendum quod verum est de principiis rei salvatis in esse, super quae fundatur illa inclinatio. Si autem creatura sibi relinqueretur, principia rei in esse non conservarentur, imo in seipsis deficerent, et ideo inclinatio ad esse periret[3] ».

ARTICVLVS QVINTVS

De concursu divino

383. Ea est divinae Providentiae efficacia, ut nihil in mundo contingat, quod Ei nequeat acceptum referri. Hinc non solum ipsum *esse* rerum, sed et effectus quicumque a creaturis producuntur, dominio Dei subsunt. Iam dependentia creaturarum in agendo ab actu divinae Voluntatis *concursum divinum* constituit, qui proinde definiri potest: *Actus divinae voluntatis efficienter*[4] *influens* in *creaturarum actiones, quae ad ordinem naturalem*[5] spectant.

384. Distinguitur autem hic concursus in *mediatum*, atque *immediatum. Mediatus* in eo tantum consistit, quod Deus vires, quibus creaturae agunt, conservet; *immediatus* in eo, quod Deus, ut

---

[1]) I, q. CIV, a. 1 c.

[2]) *Qq. dispp., De Pot.*, q. V, a. 1 ad 13.—[3]) *Loc. cit.*

[4]) Diximus *efficienter*, ut intelligatur concursum, de quo hic loquimur, esse *physicum*, seu huiusmodi, ut Deus *per modum agentis* in actiones creaturarum influat. Qui quidem concursus ab illo, qui dicitur *moralis*, et in alliciendo, consulendo, adhortando, terrendo consistit, apprime distinguitur.

[5]) Diximus *ad ordinem naturalem*, quia supernaturales actus creaturarum speciale, et supernaturale auxilium, quod *gratia* dicitur, expostulant.

causa prima, cum ipsa creatura operante, ut causa secunda, operetur, atque eumdem effectum cum illa producat; sive existentiam effectus sua et ipse Deus actione immediate attingat; ex quo fit, ut concursus immediatus etiam *simultaneus* in scholis dici soleat.

385. Quoad concursum mediatum, quin sit creaturis ad singulos actus necessarius, nemo est, qui dubitet. Quare inquirendum nobis est, utrum, nec ne concursu simultaneo creaturae, ut agant, indigeant.

386. Iam immediato Dei concursu creaturas indigere ad singulas suas actiones probamus contra Durandum, qui Deum existimavit nonnisi *mediate* cum creaturis agere, quatenus scilicet operandi facultatem iis primo ortu concessit, et iugiter conservat [1]. 1° Quidquid habet rationem entis, Deum habet immediatum auctorem; cum enim Deus sit primum Ens, Ipse est, qui omnibus principaliter dat *esse*. Atqui quilibet effectus creaturarum habet rationem entis. Ergo oportet, ut creaturarum effectus immediate pendeant a Deo [2]. Praestat idem argumentum hac alia forma exhibere: Creaturae, dum aliquid producunt, rationem *entis* aliquo modo attingunt. Atqui ratio entis, utpote effectus universalissimus, Causae universalissimae, nempe Dei, proprius effectus est. Ergo creaturae, dum agunt, effectum proprium Dei aliquo modo attingunt. Atqui causa, quae effectum proprium alterius excellentioris causae producit, nonnisi per eius influxum agit. Ergo [3].

---

[1]) In 2 Dist. I, q. V, Dist. XXXVII, q. I. Haec sententia non ita Durandi est propria, ut omnium ille primus eam in Scholam invexerit. Etenim, ut iam refert s. Augustinus, aliqui fuerunt, qui putarunt « tantummodo mundum ipsum factum a Deo, cetera iam fieri ab ipso mundo, sicut Ille ordinavit, et iussit; Deum autem ipsum nihil operari »; *De Gen. ad litt.*, lib. V, c. 20, n. 40.

[2]) Hinc, observante eodem s. Thoma, « cum actio . . . sit ens quoddam . . ., sequeretur, si actiones . . . a Deo non sunt, quod aliquod ens essentiam habens a Deo non esset; et ita Deus non esset universalis causa omnium entium; quod est contra perfectionem primi Entis »; In lib. II *Sent.*, Dist. XXXVII, q. II, a. 2 *sol.* « Et huius etiam signum est, subdit s. Ioannes a s. Thoma (*Cursus philos. Thomist.*, pars II, q. XXV, art. I, p. 525, Lugduni 1678), quia si Deus suspendat concursum, effectus non erit, siquidem non potest aliquid habere esse, si Deus non communicet illud, alias non posset Deus annihilare effectum aliquem causae creatae; annihilatio autem non fit nisi per suspensionem concursus; ergo si effectus non indigent concursu Dei, non sunt annihilabiles per suspensionem eius ».

[3]) « Ipsum esse est communissimus effectus, primus, et intimior omnibus aliis effectibus. Et ideo soli Deo competit secundum virtutem propriam talis effectus. Vnde etiam, ut dicitur in libro *de Causis*, intelligentia non dat esse, nisi prout est in ea Virtus divina. Sic ergo Deus est causa omnis actionis, prout quodlibet agens est instrumentum divinae Virtutis operantis »; *De Pot.*, q. III, a. 7 c.

2° Effectus *immediate* dependet ab eo, per cuius actionem existit; quapropter si effectus causae creatae *immediate* ab ipsa creatura, et tantum *mediate* a Deo penderet, ipse magis a creatura, quae est causa secunda, quam a Deo, qui est Causa Prima, penderet. Atqui id absurdum est. Ergo[1]. Hoc argumentum ex eo maius accipit robur, quod « cum Deus sit prima causa omnium, sua Virtus est immediatissima omnibus. Sed quia Ipsemet est sua Virtus, ideo non tantum est immediatum principium operationis in omnibus, sed immediate in omnibus operans[2] ».

3° Admisso concursu dumtaxat mediato, creaturae accepissent quidem a Deo facultatem agendi, sed in ea exercenda sibi ipsis sufficerent; et quoniam ex legitima facultatis exercitatione creaturae perficiuntur, ipsae sine ullo Dei influxu meliores evaderent, et perfectiores. Atqui id absurdum est ac impium[3]. Ergo Deum ad singulos actus creaturarum immediate concurrere tenendum est. « Et ideo, concludit Doctor Seraphycus, haec positio, quae dicit omnem actionem esse a Deo, secundum quod actio est, absque omni ambiguitate tenenda est[4] ».

387. Vt autem concursus huiusmodi rite intelligatur, operae pretium erit haec adnotare: 1° Idem effectus Deo, et creaturis non at-

---

[1]) « Quia Deus, ait s. Bonaventura, est causa primordialissima, ideo est influentiae maximae in causas secundas; et adeo magnae influentiae, ut haec modicum, seu quantumcumque parum, dum tamen aliquo modo sit ens, procedat ab aliqua causa creata, nisi cooperante divina Potentia »; In lib. II *Sent.*, Dist. XXXVII, a. 1, q. I *resol.*

[2]) In lib. I *Sent.*, Dist. XXXVII, q. I, a. 1 ad 4. « Primi agentis, ait *ibid.*, virtus est immediatissima ». Quod ita perbelle explicat: « Sint *A*, *B*, *C* tres causae ordinatae, ita quod *C* sit ultima, quae exercet operationem; constat tunc quod *C* exercet operationem per virtutem suam; et quod per virtutem suam hoc possit, hoc est per virtutem *B*, et ulterius, per virtutem *A*. Vnde si quaeratur, quare *C* operatur, respondetur per virtutem suam, et quare per virtutem suam? propter virtutem *B*; et sic quousque reducatur in virtutem Causae Primae ». Cf etiam *Contr. Gent.*, lib. III, c. 70. Huc refertur illud s. Bonaventurae: « In omni operatione Deus operatur intime, et immediate, cum Dei Voluntas sit prima, et summa causa omnium specierum, et motionum »; In lib. II *Sent.*, Dist. XIV, p. I, a. III, q. I *resol.*

[3]) « Omnis potentia creata, subdit Seraphycus Doctor, quantum est de se, defectiva est, nec est pure activa; ergo quantumcumque faciat modicam operationem, necesse habet adiuvari ab ea potentia, quae est actus purus propter omnimodam impermixtionem cum materia; et quae sola sibi sufficit, nullo modo indigens adiuvari a causa alia »; In lib. II *Sent.*, Dist. XXXVII, loc. cit.

[4]) *Loc. cit.* Et B. Albertus de sententia quae immediatum Dei concursum negat, ita loquitur: « Alia opinio, (*nempe aliquem actum non esse a Deo*) fere cessit ab aula, et a multis modernorum reputatur haeretica »; In lib. II *Sent.*, Dist. XXXV, a. 7.

tribuitur « quasi partim a Deo, et partim a naturali agente fiat, sed totus ab utroque secundum alium modum; sicut idem effectus totus attribuitur instrumento, et principali agenti etiam totus [1] ». Neque audiendi sunt qui etsi in eo conveniant, quod effectus partim a Deo, partim a creaturis dicendus haud sit; tamen neque a Deo, neque a creaturis totam causalitatem, quae ad illum effectum producendum expostulatur, adhiberi opinantur, sed ipsam ex utriusque concursu integram exsurgere [2]. Et sane causalitas divina est causalitas causae universalissimae; atqui haec attingit omnia, quae effectus praesefert, cum omnia ex illius participatione sint; ergo repugnat integram non esse causalitatem divini concursus; siquidem propter universalitatem suam omne illud attingere debet, quod attingit causa secunda [3]. Itaque effectus a Deo, et a creaturis procedit totus, non tamquam *a duobus agentibus unius ordinis*, sed *a primo, et secundo agente* [4]. Nam « sicut non est inconveniens quod una actio producatur ex aliquo agente, et eius virtute; ita non est inconveniens quod producatur idem effectus ab inferiori agente, et a Deo, ab utroque immediate, licet alio, et alio modo [5]». Et alibi:« Vna actio non procedit a duobus agentibus unius ordinis, sed nihil prohibet, quin una et eadem actio procedat a prima, et secundo agente [6] ».

2° Circa unitatem actionis, quae a Deo, et a creatura elicitur, advertendum est actionem creaturae, prout actio est, esse quamdam participationem, et effectum actionis divinae; quocirca actio illa est effectus respectu actionis divinae; est autem actio, et non effectus respectu potentiae creatae. Hinc, subdit Ioannes a s. Thoma, actio creaturae « est eadem cum concursu Dei ad extra, qui est effectus, et participatio divina, licet distinguatur ab actione increata et aeterna Dei, cuius est participatio, et effectus ad extra [7]». Paucis, concursus divinus, si tamquam actio immanens Dei spectetur, est in ipso Deo tamquam volitio, et substantia Eius; si vero prout concursus *ad extra*, est effectus Dei, cum quo actio creata unum aliquid et

---

[1]) *Contr. Gent.*, *loc. cit.*

[2]) Apud Suarez, *Met.*, Disp. XXII, sect. I, n. 23.

[3]) Cf Ioann. a s. Thoma, *Op. cit.*, Pars II, q. XXV, art. 1, p. 525, 526, ed. cit.

[4]) I, q. IV, a. 5 ad 2.

[5]) *Contr. Gent.*, *ibid.* Cf *Ontol.*, c. V, a. 4, p. 175, 176. Idem adnotatur a s. Bonaventura: « Nec una causa derogat alteri; sed totus effectus est a causa creata, et totus a voluntate infinita increata »; In lib. I *Sent.*, Dist. XLV, a. II, q. 2 *ad arg.*

[6]) I, q. CV, a. 5 ad 2.—[7]) *Op. cit.*, *ibid.*, p. 525.

indivisum constituitur. Quod quidem non ita est intelligendum, ut concursus divinus cum causalitate creata coaequetur,tum quia Deus sine creato concursu potest rem producere,tum quia, cessante actione creata, concursus divinus, rem productam conservando, adhuc permanet.

3° Concursus immediatus a Philosophis diversa ratione explicatur. Alii enim illum dumtaxat *simultaneum*, alii autem etiam *praevium* esse contendunt. Illi nempe docent Deum agere cum creatura, ita ut eam adiuvando comitetur dumtaxat, non praeveniat. Isti autem arbitrantur Deum non solum adiuvare creaturam inter agendum, sed etiam ipsam ad actum efficienter praemovere [1]. Quare secundum hos Philosophos Deus non solum dedit, et conservat activas virtutes causarum secundarum, et *simultanee* cum illis concurrit ad producendos effectus, sed etiam eas ad agendum physice applicat, seu movet. Quaestionem huiusmodi hic pertractare nequaquam vacat. Illud tantum ostendendum nobis est, concursu divino, quacumque ratione explicetur, libertatem nostrarum actionum nequaquam adimi,sed potius confirmari.Sane, admisso concursu dumtaxat *simultaneo*, res manifesta est. Etenim, secundum huius concursus propugnatores, Deus causis liberis concursum indifferentem exhibet, quo nempe ipsae ad hunc, vel illum actum exerendum uti pro suo lubitu possint. Quare huiusmodi concursus ad neutram optionis partem causam liberam movet, sed eam tantummodo adiuvat, et ad agendum, prout libet, integram potestatem relinquit.

---

[1]) Hinc concursus *praevius* nomine *praemotionis physicae* etiam appellari solet. Eius notionem perspicuis his verbis tradidit Goudinus: « Physica praemotio, sive praedeterminatio est influxus Causae Primae, receptus non quidem immediate in effectibus, sed in causis secundis, quo Deus ipsis actualem efficacitatem inspirat, quo eas movet, et applicat non solum *obiective*, et *moraliter*, alliciendo, et suadendo, sed etiam *physice*, et *active*, interius inclinando, applicando, determinando ac ultimam illam activitatem, ad quam sequitur actio, influendo, et ideo dicitur motio *physica*. Sed quia motio, et applicatio virtutis activae ad agendum est prior natura, quam ipsa actio, sicut omnis via est prior suo termino, et omnis causa suo effectu, ideo motio illa dicitur praevia motio, seu praemotio »; *Op. cit.*, 3ª part., q.IV, art. 2, t. IV, p. 83, ed. cit. Et *ibid.*, art.4, p.98, 99. « Siculi Deus in ratione primi Entis influit continue rebus omnibus ipsum *esse*, quod est ultima actualitas in linea entis, idque per influxum praevium, et physicum . . . ; ita quoque in ratione primae Causae caeteris omnibus influit in ipsum *agere*, quod est ultima actualitas in linea operandi, active applicando virtutes operativas ad agendum iuxta cuiusque naturam, et conditionem. . . Hunc igitur influxum, hanc applicationem, qua Deus reddit causas secundas in actu secundo agentes,qua virtutes activas transfert ab otio ad exercitium, qua omnibus ultimam actualitatem influit, vocamus *praemotionem* ».

Philosophi autem, qui physicam praemotionem tuentur, ita ratiocinantur: Voluntas praemota agit, et determinat se ipsam tamquam proximum agens, et determinans. Atqui ad rationem libertatis non pertinet, ut voluntas agat ex seipsa, seque determinet, tamquam prima causa a superiori non dependens [1], sed tamquam causa proxima a primo motore applicata. Ergo physica praemotio libertatem voluntatis sartam, tectamque relinquit. Porro voluntatem a primo motore, nempe a Deo moveri, et simul liberam esse probant ex eo, quod Deus unumquodque, prout eius natura expostulat, movet; modus autem agendi voluntatis est, ut libera sit in electione bonorum particularium; voluntas ergo etiam sub praemotione libere operatur. Neque obstat, quod voluntas praemota sequi debeat illud, ad quod praemovetur; id enim ostendit quidem divinae praemotionis infallibilitatem, quia Dei intentio deficere non potest, nullam vero necessitatem infert.

4° Ex eo quod Deus actione sua in quamlibet operationem creaturae influit, auctor peccati habendus non est; nam, ut docet s. Thomas,«effectus caussae secundae deficientis reducitur in caussam primam non deficientem, quantum ad id, quod habet entitatis, et perfectionis, non autem quantum ad id, quod habet de defectu. Sicut quidquid est motus in claudicatione, caussatur a virtute motiva,sed quod est obliquitatis in ea, non est ex virtute motiva, sed ex curvitate cruris. Et similiter quidquid est entitatis, et actionis in actione mala reducitur in Deum,sicut in caussam, sed quod ibi est defectus, non caussatur a Deo, sed ex caussa secunda deficiente [2] ». Eadem

---

[1]) « Dominium, quod habet voluntas supra suos actus, per quod in eius est potestate velle, vel non velle, excludit determinationem virtutis ad unum, et violentiam causae exterius agentis, non autem influentiam superioris causae, a qua est ei esse et operari »; *Contr. Gent.*, lib. I, c. 68.

[2]) I, q. XLIX, a. 2 ad 2. « Illud, alibi inquit, dicitur ad malum cooperari, quod inclinat ad actionem, secundum quod actio deformitati substat, unde mala est. Hoc autem Deo non convenit; et ideo non oportet, ut ad malum cooperari dicatur, quamvis actionis illius causa sit, in qua malum consistit, secundum quod influit agenti esse, posse et agere, et quidquid perfectionis in agendo est »; In lib. II *Sent.*, Dist. XXXVII, q. II, a. 2 ad 2. Et *ibid.* ad 5: « Sicut actio, quae peccati deformitatem habet, dicitur bona, in quantum est actio, bonitate naturae, non propter hoc quod aliquando inveniatur separata a deformitate, sed quia bonitas illa naturae deformitati substat; ita Deus dicitur esse causa illius actionis, in quantum est actio, et non in quantum est deformis, hoc modo quod actionem non faciat a deformitate separatam, sed quia in actione deformitati coniuncta hoc, quod est actionis, facit, et quod deformitatis, non facit. Etsi enim in aliquo effectu plura inseparabiliter coniuncta sint, non oportet, ut quidquid est causa eius quantum ad unum, sit causa eius quantum ad alterum; sicut natura est causa

ratione loquitur s. Bonaventura: « Cum voluntas increata est bona, quae cooperatur voluntati creatae, voluntas creata potest esse deordinata, et ratione illius potest venire defectus circa operationem illam. Vnde sicut videmus, quod in aliqua operatione, quae est a Deo, et a virtute creata, ex defectu virtutis creatae totaliter deficit operatio illa, sic etiam ex deordinatione illa voluntatis creatae contingit depravari illam actionem [1] ».

388. Id ipsum ex sententia Philosophorum, qui physicam praemotionem admittunt, dicendum est; Deus enim, secundum ipsos, voluntatem praemovet ad actionem pravam, non quidem ut prava est, sed ut actio est. Quam rem his praesertim s. Thomae verbis explicant: « Motus primi moventis non recipitur uniformiter in omnibus mobilibus, sed in unoquoque secundum proprium modum. Cum itaque aliquid est in debita dispositione ad recipiendum motum primi moventis, sequitur actio perfecta secundum intentionem primi moventis. Sed si non sit in debita dispositione, et aptitudine ad recipiendum motum primi moventis, sequitur actio imperfecta . . . Sic ergo dicendum, quod cum Deus sit primum principium motionis omnium, quaedam sic moventur ab Ipso, quod etiam seipsa movent; sicut quae habent liberum arbitrium, quae, si fuerint in debita dispositione, et ordine debito ad recipiendam motionem, qua moventur a Deo, sequuntur bonae actiones, quae totaliter reducuntur in Deum, sicut in causam. Si autem deficiant a debito ordine, sequitur actio inordinata, quae est actio peccati. Et sic quod ibi est de actione, reducitur in Deum sicut in causam. Quod autem est ibi de inordinatione, vel deformitate, non habet Deum causam, sed solum liberum arbitrium [2] ».

389. Quod si quis, adnotante Seraphyco Doctore, argumentum *a pari* instituat hunc in modum: *Qui adiuvat aliquem furem scienter ad actionem furti, sive velit ipsum iuvare ad furtum, sive non, ni-*

oculi quantum ad substantiam eius, et non quantum ad defectum caecitatis, quae ex naturae defectu incidit ». Idipsum s. Augustinus significavit, ubi ait: « Peccatum quidem non per Ipsum (*Deum*) factum est, et manifestum est, quia peccatum nihil est, et nihil fiunt homines, cum peccant »; *In Ioann. Ev.* c. 1, tract. 1, n. 13. Vnde Deum ita alloquitur: « Hoc solum a Te non est quod non est, motusque voluntatis a Te, qui es, ad id, quod minus est, quia talis motus delictum, atque peccatum est »; *Conf.*, lib. XII, c. 11, n. 11.

[1]) In lib. II *Sent.*, Dist. XXXVII, a. 1, q. 1 *ad arg.* Atque *ibidem*: « Deus illi actioni non dat nisi bonitatem naturae; liberum autem arbitrium non privat eam bonitate naturae, sed bonitate moris. Et ista duo non habent oppositionem, videlicet quod aliquid habeat bonitatem naturae, et privatum sit bonitate moris ».

[2]) *Qq. dispp.*, *De malo*, q. III, a. 2 c.

hilominus dicitur currere cum fure, et culpa furis ei attribuitur; *si ergo Deus adiuvat hominem ad actionem substratam malitiae et iniustitiae, videtur quod talis deformitas tamquam auctori attribuenda sit Deo* ; responsio in promptu est; nempe, quod « hoc non est simile, quia decens et conveniens est, quod homo proximum non adiuvet in ea actione,in qua quis ambulat non recte; imo potius debet impedire, cum ipse nec sciat, nec possit inde bonum elicere, nec ad illud adiutorium aliqua lege adstringitur, sed potius prohibetur. Non sic autem est in proposito. Primo, quia decet divinam liberalitatem, ut solem suum oriri faciat super bonos et malos; nec debet influentiam virtutis suae subtrahere nec bonis,nec malis, maxime secundum illam influentiam, quae respicit primum esse. Secundo vero, quia decet divinam Providentiam sic res, quas condidit, administrare, ut eas agere proprios motus sinat. Tertio vero, quia Ipse novit, et scit inde bonum elicere; et ideo cum cooperatur peccatori in actione, laudabiliter facit; et ideo nullo modo malitia, quae reddit suum auctorem culpabilem, est Ei attribuenda [1] ». Sed de hac re fusius in mox sequenti capite.

CAPVT QVINTVM

De Vnitate Dei

390. Ex ipsa Dei natura,huc usque secundum intelligentiae nostrae captum explicata, Ipsius unitas manifestissime demonstratur, siquidem,aiente Tertulliano, « Deus, si non unus est, non est [2] ». Haec autem unitas non tantum in eo consistit, quod sit Deus indivisus in se,et a quolibet alio divisus;quod enim hac ratione unum est, aliis eiusdem ordinis,et naturae aditum non praecludit [3];sed maxime in eo, quod cuiuslibet alterius sibi aequalis consortium excludit, ita ut proprie *unicus* dicendus sit. « Deus, . . . apposite s. Bernardus,

---

[1]) *Ibid.*, a. II, q. I, *ad arg.*

[2]) *Adv. Marc.*, lib. I, c. 3; *Opp.* t. I, p. 198, Parisiis 1658.

[3]) Id significavit Origenes, ubi inquit: « Non tantum numero unus designatur, qui utique super omnem numerum esse credendus est » ; In *I lib. Reg.*, n. 4, *Opp.* t. II, p. 483, Parisiis 1733. Hoc sensu etiam s. Ambrosius inquit: « Deus unus est, non unus numero »; *In Exposit. Ev. Lucae*, c. XVIII, lib. VIII, *Opp.* t. III, p. 144, ed. cit. S. Basilius autem (*Epist.* CXLI, *Opp.* t. II, p. 925, 926, Parisiis 1618) Deum unum natura, non numero appellandum esse censet, quia « omnis numerus illa significat, quae materialem et circumscriptam naturam sortita sunt. Illa enim simplicissima solitudo, atque singularis unitas simplicem, et incircumscriptam significat essentiam ».

si dici possit, unissimus est. Vnus est sol, quod non sit alter, una luna, quod aeque altera non sit. Atque id quidem Deus, sed plus. Quid plus? Vnus est etiam sibi. . . Nihil in se nisi se habet. . . Hinc de Eo Boëtius: Hoc vere unum, in quo nullus est numerus, nullum in Eo aliud praeter id quod est[1]». De hac unitate Dei tractationem suscipimus; nemo enim ex iis, qui Metaphysicae studia excolunt, est, qui Roussovii negligentiam, atque segnitiem non reprehendat, nihil sibi curae esse, unum, an duo, an plura rerum principia constituenda sint, aperte confitentis[2].

ARTICVLVS PRIMVS

De erroribus adversus unitatem Dei

391. Turpissimus ille error, quo plures admittuntur dii, appellatur *Polytheismus*. In quem totum fere Ethnicorum vulgus incidit; quin immo tanta deorum ab iis excogitata fuit multitudo, ut Hesiodus eorum triginta millia numeraverit[3].

392. Etsi autem haec insana deorum multitudo ab Ethnicis non *in diis maioribus*, sed *minoribus*, quos Naso alicubi *de plebe Deos* appellat, agnita fuerit, tamen, secus ac Lamennaisius asseruit[4], plures Deos ab iis cultos fuisse vel ex hoc ostenditur, quod Ecclesiae PP., qui profecto paganam theologiam, ac religionem adprime callebant, perabsurdum hunc errorem omnes ad unum adversus illos explodendum susceperunt[5].

393. Polytheismus saepe cum idololatria confunditur, quamvis haec, si proprio sensu accipiatur, non omnes polytheismi species amplectatur. Cultus enim polytheistarum valde multiplex fuit, cuius hae praecipuae formae numerantur; *Feticismus*, seu cultus rerum quarumlibet, tum viventium, tum vita carentium, uti plantarum,

---

1) *De Consider.*, lib. V, c. VII, *Opp.* t. II, p. 144, Venetiis 1590.

2) *Émile*, t. III, p. 56.

3) « Triginta millia sunt Geniorum in alma terra immortalium
« Qui custodes sunt hominum articulate loquentium »;
Op. et Dier., v. 200.

4) *Essai sur l'indifference* etc., t. III, *passim*; Beausobrius (*Hist. critique de Manichée, et du Manichéisme*, lib. IX, c. 4, § 42, 2 vol. in 4° 1734-1739), aliique Protestantes hoc ipsum, nempe cultum, quo Ethnici plures Deos prosequebantur, huiusmodi fuisse, ut ad unum supremum Deum referretur, insinuare adnituntur, ea mente, ut Ecclesiae Catholicae, in eo, quod cultum in Sanctorum imagines adhibet, eiusdem paganae superstitionis notam inurant.

5) Vid. Perrone, *Prael. theol.*, t. III, tract. *de Deo*, part. I, c. II, p. 59 sqq., Neapoli 1840; et Bergier, *Dict. de theol.*, t. III, p. 11 sqq., Paris 1844.

ignis, fluviorum, etc., *Sabaeismus*, seu astrolatria; *Zoolatria*, seu cultus animalium; *Anthropolatria*, seu cultus hominum, uti heroum, et saepe tyrannorum; *Idololatria* proprie dicta, seu cultus statuarum, et imaginum, quae velut dii habebantur; *Daemonolatria*, seu cultus daemonum, et geniorum; denique fuerunt etiam, qui *bello*, *paci*, *febri*, *timori* etc. altaria erigerent, et cultum exhiberent[1].

394. At vero Polytheismus, ut iam alibi diximus, neque semper, neque ubique obtinuit[2]. Etenim quoad primum, antiquissima historia Mosis, quae, etsi tamquam sacra agnosci nolit, omnem meretur fidem[3], ab humani generis initio Deum unum ac verum hominibus se revelasse, et ideo monotheismum fuisse primaevam eorum fidem, tota quanta est, testificatur. Quae quidem cum certis veterum populorum historiis adprime cohaerent, ex quibus novimus apud antiquos Indos, Sinas, Aegyptios, Persas, antiquissimos Graecos, Romanos, nec non apud Germaniae, et Scandinaviae populos vestigia primitivae Revelationis circa unitatem Dei reperiri[4]. Hinc s. Thomas: « In prima aetate non fuit idololatria propter recentem memoriam creationis mundi, ex qua adhuc vigebat cognitio unius Dei in mente hominum[5] ». Polytheismus aut paulo ante diluvium, aut, quod probabilius est, post diluvii tempora primum apparuit[6], cum apud Noachidas, causa diluvii per orbem iam dispersos, doctrinae revelatae fuerint tractu temporis vitiatae. Quocirca per duo millia annorum circiter unius Dei cultus in terris viguit. « Tempore Abrahae coeperunt homines a fide unius Dei deviare, ad idololatriam declinando[7] ».

395. Quod si quaeras, unde ortum habuerit illa tam incredibilis paganorum superstitio, respondet s. Thomas duplicem fuisse causam[8]. « Vna quidem dispositiva, et haec fuit ex parte hominum, et hoc tripliciter. Primo quidem ex inordinatione affectus, prout scilicet homines aliquem hominem vel nimis amantes, vel nimis vene-

---

[1]) Vid. Lact., *Div. Inst.*, lib. I, c. 20, et s. Aug., *De Civ. Dei*, lib. IV, c. 8.

[2]) Cf *Dynam.*, c. X, art. 10, p. 600.

[3]) Vid. Cellerier, *De l'autorité des livres de Moïse* etc.

[4]) Vid. Auctores, quos hac de re protulimus in Ephem. *La Scienza e la Fede*, vol. IX, p. 90-93, Napoli 1845.

[5]) 2ª 2ae, q. XCIV, a. 4 ad 2.

[6]) Vid. Auctores laudatos in *Dynam.*, *loc. cit.*

[7]) 2ª 2ae, q. CLXXIV, a. 6 c.

[8]) *Ibid.*, q. XCV, a. 4 c. Ad quas causas eae facile revocantur, quas recensuit Clem. Alex., *Cohort. ad Gentes*, n. 111 sqq., *Opp* t. I, p. 36 sqq., Venetiis 1757.

rantes, honorem divinum ei impenderunt [1]. Secundo, propter hoc, quod homo naturaliter de repraesentatione delectatur. Et ideo homines rudes a principio videntes per diligentiam artificum imagines hominum expressive factas, divinitatis cultum eis impenderunt [2]. Tertio, propter ignorantiam veri Dei, cuius excellentiam homines non considerantes, quibusdam creaturis, propter pulcritudinem, seu virtutem, divinitatis cultum exhibuerunt [3]. Alia autem causa fuit consumativa ex parte daemonum, qui se colendos hominibus errantibus exhibuerunt, in idolis dando responsa, et aliqua, quae videbantur hominibus mirabilia, faciendo [4] ».

396. Quod spectat ad alterum, polytheismus tamquam error universalis habendus non est. Etenim 1° praeter gentem hebraeam, quae certe florentissima fuit [5], etiam, ut inquit s. Augustinus, *in*

---

[1]) « Privatim vero, scribit etiam Lactantius, singuli populi gentis, aut urbis suae conditores, seu viri fortitudine insignes erant, seu foeminae castitate mirabiles, summa veneratione coluerunt; ut Aegyptii Isidem, Mauri Iubam, Macedones Cabirum, Poeni Vranum, Latini Faunum, Sabini Sancum, Romani Quirinum. Eodem utique modo Athenae Minervam, Samos Iunonem, Paphos Venerem, Lemnos Vulcanum, Naxos Liberum, Apollinem Delphi. Sic per populos atque regiones, varia sacra suscepta sunt, dum grati homines esse in suos principes cupiunt, et quod alios honores, quos vita carentibus deferant, invenire non possunt »; *De falsa rel.*, lib. I, c. 15, *Opp.* t. I, p. 194, ed. cit.

[2]) Id primum apud Phoenices, et Aegyptios in more fuit positum, et ab iis ad alios populos translatum; Vid. Euseb., *Praep.Evang.*, lib. I, c. IX, p. 32,ed.cit.

[3]) Cum, e. g., a sole tot in se collata beneficia viderent, illum tamquam numen salutabant. Quam solis venerationem Heroum et Daemonum veneratione antiquiorem fuisse monet Eusebius, qui eam a Phoenicibus, et Aegyptiis ad Graecos translatam esse refert; *Op. cit.*, lib. I, p. 29. Nonnulla autem animalia propter utilitatem, quam hominibus afferebant, in Deorum numerum accepta esse auctor nobis est Cicero: « Ipsi, qui irridentur, Aegyptii nullam belluam, nisi ob aliquam utilitatem, quam ex ea caperent, consecraverunt; velut Ibes maximam vim serpentum conficiunt, cum sint aves excelsae, cruribus rigidis, corneo proceroque rostro: avertunt pestem ab Aegypto, cum volucres angues ex vastitate Lybiae vento Africo invectas interficiunt atque consumunt: ex quo fit, ut illae nec morsu vivae noceant, nec odore mortuae. Possum de ichneumonum utilitate, de crocodilorum, de felium dicere: sed nolo esse longus. Ita concludam belluas a barbaris propter beneficium consecratas »; *De nat. deor.*, lib. I, c. 36.

[4]) Ex his vides quam turpiter erraverint Augustus Comte, aliique Sansimoniani, qui cultum in primaeva aetate ab hominibus adhibitum feticismum fuisse contendunt. Sed de hac abnormi sententia vid. quae late disseruimus in nostro Op. *I principali sistemi sul Criterio*, c. II, § VI, p. 213-233, Napoli 1858; necnon in Eph. *La Scienza, e la Fede*, vol. cit., p.81-108. Ante illos autem Mirabodius (*System. de la Nature*, t. II) opinionem de uno Deo a stulta illa veterum opinione de anima mundi ortam esse, ac proinde posteriorum dumtaxat aetatum hominibus placuisse per summam stultitiam et impietatem ausus est scribere.

[5]) Wegscheider (*Op. cit.*, Pars II, c. 1, § 59, not. *d*, p. 246, ed. cit.) « In-

ceteris hac , atque illac gentibus alii fuerunt , qui veram coluerint Religionem [1], eorumque numerum haud valde exiguum fuisse monuit Richardus Victorinus,ubi Isaiae locum, *Ad me clamat ex Seir*, interpretatus est: « Non autem solummodo multi ex his, qui Seir erant , huiusmodi Dominum clamoribus interpellabant , sed etiam ex aliis nationibus innumeri in Christi adventum suspirabant, Christi adventum desiderabant,et cum omni desiderio expectabant. Hinc est illud Iacobi Patriarchae de Christo vaticinium: *Et Ipse erit expectatio gentium* [2]».2° Omnes illi, qui primis Christianae Religionis temporibus adversus Gentiles scripserunt,hoc sibi probandum susceperunt,maximi nominis Philosophos unum rerum omnium parentem, ac Deum professos esse [3]. 3° Neque apud plebem paganorum unius supremi Dei notio omnino obliterata fuit, rationis enim lumen,quod Tertullianus *testimonium animae naturaliter Christianae* appellat, haud omnino in eis extinctum fuit [4]. Atque « maior popularitas generis humani, ne nominis quidem Mosis compotes , nedum instrumenti, Deum Mosis tamen norunt : etiam tantam idololatria dominationem obumbrante, seorsum tamen illum quasi proprio nomine Deum perhibent , et Deum deorum , et, si Deus dederit , et, quod

---

daeorum vulgus numina ab aliis populis culta pro veris diis habuisse , potentia quidem Iehova minoribus » asserit. At cum in errore versari vel ex hoc uno coniici potest, quod tota, quanta est , Lex Mosaica unum Deum praedicat , Deorumque , quos Gentes colebant , fatuitatem singulis fere paginis aperit. Hinc si quando gens illa ab institutis suis deficiens falsa numina coluit , illico per Prophetarum admonitiones ab impio hoc cultu se revocavit.

[1]) *Liber ad Deogratias*, seu *Epist.* CII, q. II, n.15.Et alibi:«Nec ipsos Iudaeos existimo audere contendere,neminem pertinuisse ad Deum,praeter Israelitas,ex quo propago Israel esse coepit, reprobato eius fratre maiore.Populus enim revera, qui proprie Dei populus diceretur, nullus alius fuit: homines autem quosdam non terrena, sed coelesti societate ad veros Israelitas supernae cives patriae pertinentes etiam in aliis gentibus fuisse, negare non possunt, quia si negant, facillime convincuntur de sancto et mirabili viro Iob , qui nec indigena, nec proselytus fuit , sed ex gente Idumaea genus ducens, ibi ortus , ibidem mortuus est ; qui divino sic laudatur eloquio, ut quod ad iustitiam , pietatemque adtinet , nullus ei homo suorum temporum coaequetur. . . Divinitus autem provisum fuisse non dubito , ut ex hoc uno sciremus etiam per alias gentes esse potuisse, qui secundum Deum vixerunt, Eique placuerunt, pertinentes ad spiritualem Ierusalem »; *De Civ. Dei*, lib. XVIII , c. 47. Vid. Bergier, *Traité de la vrai religion* , 1e part. , c. 1 , art. 1, Paris 1780.

[2]) *De Incarn. Verbi*, c. 2, p. 282, Venetiis 1592.

[3]) Vid. Hoocke , *Religionis naturalis* , *et Revelatae principia*, t. I, sect. II, art. 2, p. 110 , ed. cit. Vid. etiam Brenna , *De generis humani consensu* etc., t. II, p. I, c. 3, p. 18 sqq., et c. XX, p. 129 sqq , ed. cit.

[4]) *Apolog* , c. XVII, *Opp.* t I. p. 64, ed. cit.

Deo placet, et, Deo commendo [1]». Quod si multi ex iis reipsa, ut antea diximus, plures coluerint Deos, id ex eo evenisse dicendum est, quod ad dictamen illud rationis animum attentum non tenebant, vel quod secum ipsis discrepabant.

397. Opinioni de pluribus diis *Ditheismus*, seu doctrina de duplici Deo, altero bonorum omnium causa, altero mali omnis et calamitatis fonte, proxime accedit.

398. Ditheismus vulgo Manichaeismus a Manete appellari consuevit, at longe antiquioris prae Manete fuit aetatis, siquidem inter Persas, Aegyptios, aliosque orientales populos sacra fuit istius doctrinae traditio [2]. Attamen non adeo pervagata, ut omnibus fere gentibus, ipsisque politioribus Philosophis eam insedisse opinionem cum Plutarcho [3] dicatur; siquidem dualitas principiorum, Deus nempe, et materia tamquam principium passivum, quae quidem valde communis fuit, alia est a dualismo, de quo hic sermo est [4]. Illud insuper adnotandum, quod non omnes ii, qui duo principia, alterum boni, alterum mali causam, effinxerunt, illa tamquam duos Deos aeternos, aequales, qui in mundi administratione aeternis pugnis sese fatigarent, opinati fuere [5]; quemadmodum enim ipse Plutarchus testatur [6], multis veterum, Persis, Aegyptiis, et aliis persuasum fuit Deum causam boni potestate et robore longe superiorem esse Deo, unde malum esse nascitur; immo hunc mortalem esse, sensimque deletum, atque extinctum iri [7].

---

[1]) *Adv. Marc.*, lib. I, c. X, p. 201, ed. cit. « Hanc ob rationem aiebat Minutius in *Octavio*, c. V: « Audio vulgus, cum ad coelum manus tendunt, nihil aliud, quam Deum dicunt, et, Deus magnus est, et, Deus verus, et, si Deus dederit ». Cf similia Lactantii verba in *Dynam., loc. cit.*

[2]) Vid. Chrystoph. Wolf. in *Manichaeismo ante Manichaeos*, Hamburgi 1707, ubi plerasque sectas, quae vel iure, vel iniuria opinionis huius arguuntur, enumerat.

[3]) *De Iside et Osiride*, p. 369, 370, *Opp.* t. II, Lutetiae Parisiorum 1624. Ei adstipulati sunt Spencer (*De Hirco emiss.*, c. 19, sect. 1), Windet, (*De vita functorum statu*, p. 15 sqq.), et Isaacus Beausobre, *Op. cit.*

[4]) Vid. *Mém. de l' Acad. des Inscript.*, t. 50, p. 355, et 377.

[5]) Zoroaster Persarum Propheta, et Legislator conditor dogmatis de duplici principio independente, altero boni omnis, altero mali auctore, a plurimis habetur. Verum id sine ulla dubitatione asserere non licet, nam Thomas Hydeus (*Veterum Persarum et magorum religionis historia*, Oxonii 1760) Zoroastrem eiusmodi quid docuisse diserte negat, atque non desunt, qui ex illa doctrina *Zend-Avestae* (t. 1, 2e part. p. 414, t. 2, p. 343, 344, trad. Anquetil Duperron, Paris 1771), scilicet duo universorum principia ab indefinita aeternitate profecta esse, monotheismum veterum Persarum arguendum opinantur. Vid. Bergier, *Dict. theol.*, art. *Manichèisme*, t. II, p. 729, ed. cit.—[6]) *Loc. cit.*

[7]) Vid. Moshem, *In not. ad Syst. intell. Cudw.*, c. IV, § 27, not. 34, t. I, p. 545, ed. cit.

399. A Paganis ad nonnullos Christianos error de duplici bonorum, et malorum principio pervasit; siquidem Apelles [1], Cerdo [2], Marcio [3], Gnosticos [4] secuti eam haeresim induxisse leguntur. Sed longe celebriorem illum reddidit Manes, seu Manichaeus, Persa, qui teste s. Augustino, « duo principia inter se diversa, et adversa, eademque aeterna, et coaeterna, hoc est, semper fuisse, composuit; duasque naturas, atque substantias, boni scilicet, et mali, sequens alios antiquos haereticos, opinatus est [5] ». Ab eo secta Manichaeorum denominationem sumsit, quae plerisque in regionibus propagata, variis induta formis, Catholicam Religionem pluribus saeculis divexavit.

400. In recenti aetate Manichaeorum patrocinium Petrus Bayleus suscpit, nullumque non movit lapidem, ut eam impietatem tot prostratam vicibus renovaret [6]. Statuit nempe Manichaeorum hypothesim rationibus *a priori* absurdam demonstrari, sed *a posteriori* consideratam approbatione esse dignam.

ARTICVLVS SECVNDVS

Refutatur Polytheismus

401. Nonnulli Scriptores, etsi Deum unum esse non negent, id

---

[1]) Vid. s. Epiph., *Contr. Haeres.*, lib. I, t. 3, n. 1, *Haeres.* XLIV, *Opp.* vol. I, p. 381, Coloniae 1682, et s. Aug., *De Haeresib.*, Haeres. XXIII.

[2]) Vid. s. Epiph., ibid., *Haeres.* XLI, p. 300, et s. Iren., *Adv. haeres.*, lib. I, c. 27, *Opp.* t. I, p. 105, 106, Venetiis 1731.

[3]) Vid. s. Epiph., *ibid.*, p. 306; s. Iren., loc. cit.; Euseb., *Histor.*, lib. IV, c. 10, inter *Historiae Ecclesiasticae Scriptores*, t. I, p. 132, Augustae Taurinorum 1746; Tertull., *De Praescr.*, c. 51, p. 418, et *Adv. Marc.*, lib. I, c. 6, p. 199, ed. cit.

[4]) S. Iren. *ibid.*, c. 29, p. 108; Cf Lewald, *Comment.* etc., *De Doctrina Gnostica*, Heildebergae 1818. Hinc Celsus, ut refert Origenes, Christianos omnes ut oneraret invidia, Gnosticorum ipsis somnia exprobrabat; *Contra Celsum*, lib. VI, n. 53 sqq., *Opp.* vol. I, p. 673 sqq., ed. cit.

[5]) *De Haeresib.*, Haeres. XLVI. Vid. eiusdem sancti Doctoris libros *contra Faustum Adimantum, et Fortunatum*. Auctor art. *Manichéisme* in *Dictionnaire des sciences, philosophiques*, t. IV, p. 97 sqq., Paris 1849, post Beausobre (*Op. cit.*, cuius audaciam repressit P. Aug. Georgius in *Alphabeto Tibetano*, p. 169), Manetis errata mitigare conatur. At in aere piscari videtur; siquidem fides habenda est s. Augustino, qui tum annis fere novem in castris Manichaeorum versatus fuit, tum cum praecipuis illius haeresis assertoribus et scriptis, et coram tam saepe congressus fuit, atque ex eorum et scriptis, et verbis errores eduxit.

[6]) *Dict. hist. crit.*, art. *Manichéens*, *Marcionites*, *Pauliciens*, *Origène*, *Xenophon*, et in *Dialogis*, et in *Rép. à un Provincial*.

tamen a Theologis, atque Philosophis potius sumi, quam probari conqueruntur [1]. Quod quantum inique asserant ostendimus exhibendo, et urgendo argumenta, quibus D. Thomas, PP. vestigiis insistens, in hac demonstranda veritate utitur.

402. Atque in primis Deum ita esse unum, ut plures esse Deos absolute repugnet, probatur ex summa Eius simplicitate: Sane « illud, unde aliquid singulare est hoc aliquid, nullo modo est multis communicabile ». E. gr., illud, unde Socrates est *homo*, multis communicari potest; sed id, unde est *hic* homo, non potest communicari, nisi uni tantum. « Atqui, cum Deus ex sui natura sit ipsum Esse subsistens », « ipse Deus est sua natura », ac proinde « secundum idem est Deus, et hic Deus ». Ergo, sicut si Socrates per id esset homo, per quod est *hic homo*, non possent esse plures homines, aeque ac non possunt esse plures Socrates; ita impossibile est plures esse deos [2].

403. Praestat circa hoc argumentum audire Richardum a s. Victore: « Diversa substantialitas facit substantiam diversam. Singularis autem et individua non potest facere nisi unam. Incommunicabilis itaque est *Danielitas*, quia sic est substantia substantiae unius, ut non possit esse alterius. Si igitur idcirco incommunicabilis dicitur esse, quia non potest esse alterius substantiae, quanto magis si Danielis substantia esset idipsum per omnia, quod substantialitas sua? Divinitas autem ipsa est idem ipsum per omnia, quod divina substantia, idem, inquam, quod singularis illa substantia, quae sola est et a semetipsa, et a qua sola sunt cetera omnia. Tam igitur non potest ipsa divinitas communicabilis esse, quam non possunt diversae substantiae esse una, et una diversae [3] ».

---

[1]) Apud Clarkium, *Op. cit.*, *Lettre à un Ecclèsiastique* etc., p. 391, 392. Sed iam ante ipsos Okamus (In I Dist. II, q. 10, a. 2) unitatem Dei ratione naturali evidenter demonstrari non posse existimavit.

[2]) I, q. XI, a. 3 c. Neque huic argumento obstat illud, quod Fides nos docet, naturam scilicet divinam tribus Personis communicari. Etenim natura divina non dividitur in tribus divinis Personis, sed una numero, et indivisa manens, communicatur Patri, Filio, et Spiritui Sancto; quocirca licet in tribus, manet una numero, et essentialiter singularis, seu, ut cum Damasceno loquamur, «*indivisa in divisis* divinitas est; ac velut in tribus solibus sibi invicem cohaerentibus, nulla loci intercapedine disiunctis, una eademque lucis temperatio atque coniunctio »; *De Fide orthodoxa*, lib. II, c. 8, *Opp.* t. I, p. 140, ed. cit. Id ipsum sanctus Nazianzenus adnotasse videtur, ubi inquit: « Quibus et simplex natura, et eadem essentia est, his quoque proprie unius vox convenit »; *Orat.* XXXII, *Opp.* t. I, p. 520, Parisiis 1630.

[3]) *De Trin.*, lib. II, c. XII, p. 233, ed. cit.

404. Ex quo argumento illud Tertulliani intelligitur, « Cur non plura, si duo? quando locupletiorem oporteret credi substantiam divinitatis, si competeret Ei numerus. Post unum numerus. . . . Quae (*ratio*) potuit duo admittere, eadem potuit et plura; post duo enim, multitudo; unione iam excessa [1] ». Videlicet, si Natura divina pluribus diis communicari posset, ipsa innumeris, imo infinitis diis foret communicabilis; siquidem natura, quae pluribus communicatur, ad certum numerum individuorum non determinatur, sed qua ratione potest esse in duobus, potest esse in centum, in mille, et sic usque in infinitum [2].

405. Secundo demonstratur ex infinita Dei perfectione, Ens enim summe perfectum non nisi unum esse potest. Siquidem si plura essent, certo quodam discrimine inter se distinguerentur; alioquin, si eadem prorsus natura singulis illis communis esset, non multiplex, sed unicum ens summe perfectum admitteretur. Iamvero illud, in quo differrent, imperfectio esse non potest, quippe repugnat in Ente summe perfecto imperfectionem aliquam esse. Differrent igitur aliqua perfectione, quae uni inesset, atque alteri non conveniret; ideo nullum ex entibus illis infinite perfectum erit. Itaque Ens summe perfectum non nisi unum esse potest. Deus ergo ita est summe unus, ut omnino repugnet plures esse deos [3]. « Deus,

---

[1]) *Adv. Marc.*, lib. I, c. V, p. 199, ed. cit.

[2]) Quod autem divina Natura, cum sit pluribus divinis Personis communicabilis, non quidem Personis numero infinitis, sed solum tribus communicabilis est, ex eo explicatur, quod « divinis Personis non communicatur Natura divina immediate per se ipsam, sed mediis actionibus immanentibus; quae cum tantum duae sint, nempe intellectus, et voluntatis, ideo non sunt nisi duae Personae procedentes, et una, a qua procedunt, quarum quaelibet cum sit in suo ordine infinita, non relinquit naturam divinam in eo ordine amplius communicabilem »; Vid. Gotti, *Op. cit.*, t. I, tract. II *De Deo*, q. II, dub. I, § III, p. 99, ed. cit.

[3]) « Deus comprehendit in se totam perfectionem essendi. Si ergo essent plures Dii, oporteret eos differre. Aliquid ergo conveniret uni, quod non alteri. Si autem hoc esset, perfectio alteri eorum deesset, et sic ille, in quo esset privatio, non esset simpliciter perfectus. Impossibile est ergo esse plures Deos »; *Ibid.* Quam ratiocinationem perspicuis hisce verbis iam s. Ioannes Damascenus insinuaverat: « Deus perfectus est, et absque defectu, sive bonitatem, sive potentiam spectes, principii, ac finis expers, sempiternus, incircumscriptus, ac denique, ut rem uno verbo complectar, omnibus modis est perfectus. Quocirca si plures Deos esse asseruerimus, inter plures discrimen animadvertere necesse erit; nam si nihil discriminis inter eos reperiatur, unus potius est, quam multi. Si autem discrimen aliquod inter eos existit, ubi tandem erit illa perfectio? Etenim si vel bonitatis, vel potentiae, vel sapientiae, vel postremo temporis ratione aliquid in eo ad perfectionem desideretur, Deus certe non erit. At vero identitas sibi per omnia constans, unum potius, quam multos ostendit »; *Op. cit.*, lib. I, c. 5, p. 123, ed. cit.

si perfectus est, ut esse debet, non potest esse, nisi unus, ut in Eo sint omnia[1] ».

406. Praeclara autem sunt verba, quibus idem Tertullianus unitatem Dei ex summa Eius perfectione derivandam esse docuit: « Deum autem ut scias unum esse debere, quaere quid sit Deus, et non aliter invenies. Quantum humana conditio de Deo definire potest, id definio, quod et omnium conscientia agnoscet; Deum summum esse, magnum, in aeternitate constitutum, innatum, infectum, sine initio, sine fine. Hunc enim statum aeternitati censendum, quae summum magnum Deum efficiat; dum hoc est in Deo ipsa, atque ita et cetera; ut sit Deus summum magnum, et forma et ratione et vi et potestate. Cum de isto conveniat apud omnes . . . quae erit iam conditio ipsius summi Magni? nempe ut nihil Illi adaequetur, id est ut non sit aliud summum Magnum; quia si fuerit, adaequabitur; et si adaequabitur, non erit iam summum Magnum, eversa conditione, et, ut ita dixerim, lege, quae summo Magno nihil sinit adaequari. Ergo unum sit necesse est, quod fuerit summum Magnum, par non habendo, ne non sit summum Magnum[2] ».

407. Quod autem Tertullianus ex omnium perfectionum complexu infert; etiam ex iis singulis inferri potest. Et sane, ut unum, et alterum exemplum proferamus, unitas Dei ex notione Entis necessarii luculenter evincitur. Ens enim necessarium hoc sibi vindicat, ut sui non existentia repugnet; ergo si plura existerent entia necessaria, eorum non existentia repugnaret. Rursum, cum ens necessarium ex sui natura a nullo pendeat, sibique ad existendum sufficiat, posset unumquodque eorum existere, quin alia existant, ex quo fit ut eorum non-existentia non repugnaret. Itaque, pluribus admissis entibus necessariis, eorum non-existentia repugnaret simul, et non repugnaret. Ergo vel unum tantum est Ens necessarium, vel nul-

---

[1]) Lactant., *Div. Inst.*, lib. I, c. 3, *Opp.* t. I, p. 123, ed. cit.

[2]) *Adv. Marc.*, lib. I, c. III, p. 197 ed. cit. Et *ibid.*, c. V: « Quae ratio duo summa Magna composuit ?. . . Duo summa Magna, duo paria, cui operae pretio, cui emolumento deputarentur? quid interfuit numeri, cum duo paria non differant uno ?» Potiori iure ex notione summi Magni inferendum est dari non posse aliquos Deos inferiores: « Dispiciamus aeque et hanc partem, an diversitas saltem duos capiat, si parilitas capere non potuit. Porro et hic eadem regula Summi Magni patrocinabatur nobis, utpote quae totum statum vindicet divinitatis. . . Cum ergo summum Magnum cogatur agnoscere (*Marcion*), quem Deum non negat, non potest admitti, ut Summo Magno aliquam adscribat diminutionem, quia subiiciatur alii Summo Magno. . . Nega Deum, quem dicis deteriorem; nega Summum Magnum, quem credis minorem. . . Agnoscens divinitatem, negasti diversitatem ». *Ibid.*, c. VI, p. 198, 199.

lum. Quod argumentum ex iis Richardi Victorini verbis confecimus: « Si quis dicat plures deos esse, convinci poterit ex hac consideratione, unumquemlibet ab altero quolibet esse, quorum singulis sit proprium non nisi a semetipsis existere[1] ».

408. Idem Richardus id ipsum ex immensitate Dei comprobat: « Immensum sane merito dicitur, quod nulla mensura comprehenditur. Immensum dicitur, quod nulli mensurae aequale, vel comparabile invenitur. Si ergo plures dicimus immensos, erit quilibet eorum cuilibet alteri incomprehensibilis, erit quilibet eorum alteri incommensurabilis. Nullius itaque mensura ab altera cuiuslibet alterius comprehenditur, et consequenter unaquaeque quamlibet alteram supergreditur: erit ergo unaquaeque quavis altera maior; erit et unaquaeque quavis altera minor. Quod si est impossibile, imo quia est impossibile, impossibile erit plures immensos esse. Quod si nullus est quolibet altero maior, vel quolibet altero minor, sicut unusquisque eorum est comprehensibilis, et commensurabilis sibi, sic erit comprehensibilis, et commensurabilis cuilibet alteri. His allegatis, indubitanter colligere possumus, quod omnino non est, nec esse potest immensus, nisi unus[2] ».

409. Denique tertium argumenti genus s. Thomas ex eo sumit, quod Deus supremus rerum omnium conditor est, atque moderator[3]; nempe « ipsa creatura, ut aiebat s. Irenaeus, in qua sumus, per ea, quae in aspectum veniunt, hoc ipsum testante, unum esse, qui eam fecerit, et regat[4] ». Si enim quidquid creatur, ab unico solum Deo creari potest, iam potuit mundus sine aliorum subsidio existere. Quis autem eum appellaverit Deum, sine quo mundus creari potuit? « Quale est enim, verba sunt Tertulliani, ut aliquid extraneum Deo sit, cui nihil extraneum esset, si quis esset? quia Dei

---

[1]) *Op. cit.*, *ibid.*, c. XIV, p. 235, ed. cit.

[2]) *Op. cit.*, *ibid.*, c. VI, p. 233, ed. cit. Et s. Irenaeus: « Quemadmodum poterit super hanc alia Plenitudo, aut initium, aut potestas, aut alius Deus esse, cum oporteat Deum horum omnium Pleroma in immenso omnia circumcontinere, et circumcontineri a nemine? Si autem extra illud est aliquid, iam non omnium est Pleroma, neque continet omnia: deerit enim Pleromati, aut ei qui sit super omnia Deo hoc quod extra eum dicunt. Quod autem deest, et delibatum est ab aliquo, hoc non est omnium pleroma. Et terminum autem, et medietatem, et finem habebit ad eos, qui sunt extra eum »; *Adv. Haeres.*, lib. II, c. 1, n. 2, *Opp.* t. I, p. 116, ed. cit.

[3]) Hoc tertium argumenti genus sanctus Doctor praeter loc. cit. persequitur etiam in q. CIII, a. 3.

[4]) *Op. cit.*, lib. II, c. XXVII, n. 2.

hoc est, omnia Illius esse, et omnia ad Illum pertinere [1] ». Sin vero quidquid a pluribus illis efficitur, ab unoquoque eorum praestari non potest, nullus eorum Deus esset; siquidem, observante s. Athanasio, « neque etiam inter homines perfectum artificem, sed imbecillem appellaverimus qui non solus, sed cum multis unum opus absolverit [2] ».

410. Item ordinata rerum omnium dispositio, et apta totius mundi per leges constantes gubernatio supremae Caussae intelligentis unitatem manifeste exhibet. Si enim plures hae causae essent, et tamen in unitatem ordinis, et dispositionis convenirent, una ab altera penderet, nec proinde essent dii. « Nemo est, ita Lactantius argumentabatur, qui quidem sapiat, rationemque secum putet, non unum esse intelligat, qui et condiderit omnia, et eadem qua condidit, virtute moderetur. Quid enim multis opus est ad mundi regimen sustinendum? nisi forte arbitremur, si plures sint, minus habere singulos nervorum atque virium. Quod quidem faciunt ii, qui multos esse volunt; quia necesse est imbecilles esse: siquidem singuli, sine auxilio reliquorum, tantae molis gubernaculum sustinere non possent. Deus autem, qui est aeterna mens, ex omni utique parte perfectae consummataeque virtutis est. Quod si verum est, unus sit necesse est. Potestas enim, vel virtus absoluta retinet suam propriam firmitatem. Id autem solidum existimandum est, cui nihil decedere; id perfectum, cui nihil possit accedere [3] ». Si vero non convenirent, non existeret ordo. « Non vident, subdit idem Auctor, qui deos multos esse credunt, fieri posse ut aliqui diversum velint; ex qua re disceptatio inter eos et certamen oriatur; sicut Homerus bellantes inter se deos finxit; cum alii Troiam capi vellent, alii repugnarent. Nisi enim singularum partium potestas ad unam providentiam referatur, non poterit summa ipsa constare; unoquoque nihil curante amplius, quam quod ad eum proprie pertinet: sicut ne res quidem militaris,

---

[1]) *Adv. Marc.*, lib. I, c. XI, p. 201.

[2]) *Orat. Contr. Gent.*, n. 39, *Opp.* t. I, pars prima, p. 38, Parisiis 1698. Hinc s. Cyprianus: « Neque enim illa sublimitas potest habere consortem, cum sola omnem teneat potestatem »; *De vanit. Idol.*, *Opp.* p. 14, Oxonii 1682. Quibus addas licet haec s. Ioannis Damasceni verba: « Quid insuper afferri potest, quin si mundus a multis gubernetur, non dilabatur, corrumpaturque, et intereat: quippe cum inter gubernatores pugna vulgo perspiciatur? discrimen siquidem pugnae et contentioni aditum facit. Sin autem quis dicat singulos parti praeesse; quaeram ex eo quis huius ordinis auctor fuerit, imperiumque inter ipsos partitus sit? Hic enim potius Deus unus erit »; *De Fide orthod*, lib. I, c. V, *Opp.*, t. I, p. 129, ed. cit. — [3]) *Div. Inst.*, lib. I, c. 3, p. 123-124, ed. cit.

nisi unum habeat ducem atque rectorem. Quod si in uno exercitu tot fuerint imperatores, quot legiones, quot cohortes, quot cunei, quot alae, primum nec instrui poterit acies, unoquoque periculum recusante; nec regi facile, aut temperari, quod suis propriis consiliis uterentur omnes, quorum diversitate plus noceant, quam prosint: sic in hoc rerum naturae imperio, nisi unus fuerit, ad quem totius summae cura referatur, universa solventur et corruent[1] ». Atque s. Athanasius : « Si plures mundo praeessent, ordo iste servari non posset, sed omnia confusione plena essent, dum unusquisque omnia ad suum arbitrium traheret, et adversus alium pugnaret[2] ». Hinc Origenes Celsum ita arguebat : « Quanto igitur evidentius, quanto his omnibus figmentis melius est argumentum, quo quis ex praeclaro rerum, quae in mundo conspiciuntur, ordine persuasus, illius mundi veneratur conditorem, unius secumque omni ex parte consentientis unum? [3] » Accedit quod, quemadmodum s. Irenaeus monuit, *si unusquisque Deus suis contentus non erit, et curiose agit de alienis*, « iniustus erit, et avarus, et cessans esse quod Deus est. Et unaquaeque conditio suum fabricatorem glorificabit, et ipsi sufficiens erit, et alterum non cognoscet: si quo minus apostata iustissime ab omnibus iudicata dignissimam concipiet poenam[4] ».

ARTICVLVS TERTIVS

Specialia argumenta adversus Manichaeismum afferuntur

411. Ad explodendum Manichaeismum rationes, quibus iam Dei unitatem probavimus, possent exhiberi. Cum enim ostensum sit unicum esse Deum, qui omnium aliarum rerum conditor extiterit, plane probatur nullum esse locum alteri Principio increato, quod malorum quorumlibet prima causa existat[5]. Sed praestat etiam ex aliis capitibus commentum illud refellere, scilicet 1° eo quod dua-

---

[1]) *Ibid.*, p. 124, 125.—[2]) *Ibid.*, n. 39.

[3]) *Contr. Cels.*, lib. I, n. 23, *Opp.* t. I, p. 340, ed. cit.

[4]) *Op. cit.*, *ibid.*, c. I, p. 116, ed. cit.

[5]) Hoc principium, secundum Priscillianistas, teste s. Leone, est *diabolus*; siquidem in *Epistola* XV *dogmatica ad Turribium Episcopum Asturicensem de erroribus Priscillianistarum*, in qua 16 capitula Turribii approbat, haec habet: « Sexta annotatio indicat, eos dicere quod diabolus numquam fuerit bonus, nec natura eius opificium Dei, sed eum ex Chao et tenebris emersisse: quia scilicet nullum sui habeat auctorem, sed omnis mali ipse sit principium atque substantia »; Cap. VI, *Opp.* t. I, p. 226, Lugduni 1700.

litas principiorum a Manichaeis admissa a ratione prorsus abhorret; 2° eo quod fini, ob quem excogitata fuit, adversatur, seu inepta est ad bonorum, et malorum, quae in mundo sunt, originem explicandam; 3° eo quod malum cuiuscumque generis sub unico Deo summe perfecto consistere potest.

412. Quod spectat ad primum: Per principium summe malum vel intelligitur ens infinite contrarium principio bono in omni re, ut tenebrae opponuntur luci; vel intelligitur principium consors earumdem perfectionum illius, excepta sola benevolentia, ita ut sit quaedam natura divinarum perfectionum particeps, sed ad malum maxime propensa. Atqui utroque sensu repugnat principium summe malum. Ergo.

413. Prima pars *minoris* ita demonstratur: 1° Cum malum opponatur bono [1], summum malum, si re ipsa daretur, omne bonum tolleret. Atqui bonum convertitur cum ente. Ergo si summum malum daretur, hoc tolleret omne ens, sive esset *non ens* absolute sumtum; et ideo summum malum non aliter concipi potest, quam veluti *Nihil absolutum*. Atqui notio *Nihili absoluti* se ipsam destruit, quia esset simul omne ens, et nullum ens. Ergo notio mali summi est notio, quae se ipsam destruit. In quod argumentum illud s. Dionysii adprime quadrat: « Quod autem bono prorsus privatum est, id nusquam ullo pacto vel fuit, vel est, vel erit, vel esse potest. . . Denique si bonum penitus sustuleris, neque essentia erit, neque vita, neque appetitus, neque motio, neque quidquam aliud [2]».

---

[1]) Vid. *Ontol.*, c. II, art. 9, p. 90.

[2]) *De Div. Nom.*, c. IV, § 20, *Opp.* t. I, p. 369, 370, Venetiis 1755. Et *ibid.*, § 20, et 21, p. 371: « Malum itaque non est res aliqua. Quin ne rebus quidem inest malum ». Exinde Areopagitam existentiam mali denegasse, et optimismo plotiniano adhaesisse Rationalistae conficiunt, atque ita cum Pantheistis stetisse, in quorum systemate concipi nequit quomodo ullum malum in mundo existat. At perperam: Etenim Doctor ille, uti iam adnotavit s. Bonaventura, « loquitur per se, quod scilicet non est in existentibus, secundum quod existentia, sed potius secundum quod deficientia, cum sit privatio et defectus »; In lib. II *Sent.*, dist. XXXIV, a. 11, q. 2 *ad arg.*). Et sane, ipse Orientalium errorem, de quo hic sermo est, confutaturus, non negavit ullum malum esse in mundo, sed docuit malum non esse ullum ens, neque ens per se, seu ens absolutum, neque ens per participationem, quia omne ens bonum est, sed esse privationem, seu defectum boni. « Etenim, ait, si bonum est id, quod est, et appetendum, et validum, et efficax, quomodo quidquam possit id, quod bono contrarium est, cum et essentia careat, et voluntate, et potentia, et actione? » (*Ibid.*, § 32, p. 377) Et paulo ante: « Reliquum est igitur malum esse debilitatem quamdam, defectionemque e bono (*Ibid.*, § 30, p. 376). Inde confecit 1° malum non esse in Deo, neque aliquid di-

2° Malum, ut alibi ostendimus, *in bono fundatur* [1], ac proinde non potest esse *omnino separatum a bono*. Atqui *summum malum oportet esse absque consortio omnis boni*. Ergo *nihil est summum malum* [2].

3° Nihil intelligi potest veluti summum malum, nisi quod per suam essentiam malum est, quemadmodum non aliud summum Bonum, nisi quod per suam essentiam est bonum. Atqui repugnat aliquid esse per essentiam suam malum, quia omne ens, prout est ens, est bonum [3]. Ergo summum malum esse repugnat [4].

---

vinum, quia Deus est Ens absolutum, seu ipsum esse. « Non igitur, ait, in Deo malum est, neque malum est quid divinum » (*Ibid.* § 21, p.371) ; 2° Malum in naturis creatis non esse,si pro malo aliquod *esse* naturae creatae intelligatur,sed esse in naturis creatis, si pro malo intelligatur defectus alicuius entis,quod natura rei expostulat.« Quare, inquit, nec in daemonibus,nec in nobis ita malum est, quasi malum sit res aliqua, sed ut defectus,et carentia perfectionis bonorum propriorum » (*Ibid.*, § 24, p.374).Itaque Areopagita in ea sententia versatus est, malum non esse in rebus per se, quia illud ex principiis propriis rerum non oritur, sed esse *per accidens*, quia in res irrepit, cum haec ab iis, quae perfectionem suam constituunt, aliqua ex parte excidunt. « Malo status tribuendus est per accidens, et propter aliud, et non ex proprio principio » (*Ibid.*, § 32, p. 376). Hac doctrina et dualistarum, qui principium supremum per se malum , et Pantheistarum , qui nullum malum revera in natura esse autumabant , errores confutavit. Cf *Phil. Christ.*, *Dynam.*, t. III, p. 1464, 1465.

[1]) *Ontol.*, *ibid.*, p. 91.—[2]) *Contr. Gent.*, lib. III, c. 15.

[3]) S. Leo post verba, quae paulo ante protulimus, subdit: « Cum Fides vera, quae est Catholica, omnium creaturarum sive spiritualium, sive corporalium bonam confiteatur substantiam , et mali nullam esse naturam » (*Ibid.*). Atque Concilium Florentinum , declarans *Fidem Sacrosanctae Romanae Ecclesiae* , quae « firmissime credit, profitetur, et praedicat unum verum Deum . . . esse omnium visibilium Creatorem: qui, quando voluit, bonitate sua universas tam spirituales , quam corporales condidit creaturas; bonas quidem,quia a summo Bono factae sunt, sed mutabiles quia de nihilo factae sunt », addit: « nullamque mali asserit esse naturam, in quantum natura est »; Vid. *Enchiridion Symbolorum et Definitionum quae de rebus Fidei et morum a Conciliis oecumenicis et Summis Pontificibus emanarunt. Document.* LXXII, *Concilii Florentini Decreta* , Bulla Eugenii IV, *Cantate Domino*, p. 208, Wirceburgi 1856.

[4]) Cf *Ontol.*, *loc. cit.* Quae ut magis perspicua fiant, illud monendum censemus, quod nullum est argumentum, quo infertur mala, quae in mundo sunt, ad aliquid, quod est per essentiam suam malum, reduci, aeque ac bona ad aliquid , quod est per essentiam suam bonum. Enimvero bona, quae in mundo sunt, ad aliquid , quod est per suam essentiam bonum, reducuntur , quia omnes res bonae sunt ex eo, quod participes sunt infinitae Bonitatis Dei. At « nullum ens , ut s. Thomas ait, dicitur malum per participationem, sed per privationem participationis. Vnde non oportet fieri reductionem ad aliquid, quod sit per essentiam malum »; I, q. XLIX, a. 8 ad 4. Cui concinit Doctor Seraphycus : « Ad illud, quod obiicitur, quod magis et minus accipitur secundum maiorem et minorem accessum ad terminum; dicendum, quod verum est in his, quae dicunt positionem; non autem

414. Hanc eamdem repugnantiam s. Bonaventura variis argumentis demonstrat, ex quibus haec seligimus: 1° « Omnis potentia, ut dicit Philosophus, est de genere bonorum; ergo si aliquid est summe malum, illud omnino nihil potest; sed summum in omni genere plus potest, quam illud, quod est citra summum; si ergo illud, quod non est summe malum, aliquid potest, illud, quod est summe malum, multa potest; ergo eo ipso, quod est summum, multa potest, et nihil potest; sed haec duo sunt incompossibilia; ergo ».

2° « Omnis scientia est de genere bonorum, non tantum scientia boni, verum etiam scientia mali; scire enim malum bonum est. Si ergo aliquid est summe malum, caret notitia boni, et mali; ergo nescit facere aliquod malum, nec laedere; sed hoc ipso, quod malum est, scit laedere bonum; ergo hoc ipso, quod summe malum est, scit, et nescit bona, et mala; sed ista sunt incompossibilia; ergo.

3° « Si est summe malum; ergo illud erit ita omnipotens in malo, sicut summe bonum in bono; ergo omne malum subiacet eius potentiae; sed cuiuscumque boni corruptio est malum; ergo cuiuscumque boni corruptio subiacet potentiae summi mali; ergo si summe malum est, potest corrumpere omne bonum; sed bonum, quod potest corrumpi, non est summum; ergo si est ponere summe malum, nihil est summe bonum, et si non est summe bonum; nihil est bonum; ergo a primo ad ultimum, si est ponere summe malum, nihil est bonum [1] ». Quapropter « dicendum, quod ponere malum aliquid esse, quod nihil habeat de bono, non solum est perversitatis haereticae, sed etiam manifestae caecitatis, et stultitiae »; siquidem illa argumenta « manifeste convincunt errorem istum esse fatuum, et coecum, et auctorem, sive inventorem suum ostendunt fuisse excaecatum et impium; numquam enim in tantam tenebrositatem intrusus esset impius Manichaeus, nisi fuisset longe ante servus Dei tenebrarum, qui excaecavit mentem eius, ut non fulgeret in eo illuminatio veritatis, quae super omnem irradiat intellectum [2] ».

415. Has ob rationes s. Augustinus Manichaeis merito obiicit magis absurda ab iis, quam a Paganis, circa divinitatem tradita esse. « Vos Paganis dicimus deteriores, eo tantum similes, quod multos

---

est in his, quae dicunt privationem; imo accipiuntur per recessum. Vnde magis malum dicitur, quod magis recedit a bono, et quia numquam tantum recedit, quin adhuc magis possit, hinc est, quod numquam est ibi ponere summum »; *Ibid.*, a. II, q. I, *ad arg.*

[1]) In *lib. II Sent.*, Dist. XXXIV, a. II, q. I *in opponendo.*

[2]) *Ibid.*, *resol.*

deos colitis, eo vero in peiorem partem dissimiles, quod illi pro diis ea colunt, quae sunt, sed dii non sunt: vos autem colitis ea, quae nec dii, nec aliquid sunt, quoniam prorsus nulla sunt [1]».

416. Altera *minoris* pars demonstratur hunc in modum: 1° Ens infinite perfectum nonnisi unum esse potest. Ergo fingi nequit aliqua natura divinarum perfectionum particeps.

2° Nulla natura attributis secum pugnantibus constare potest. Atqui haec duo, naturam aliquam esse divinarum perfectionum participem, et esse simul ad malum maxime propensam, sibi adversantur. Ergo [2].

3° Intelligi nequit, quomodo Ens infinite perfectum possit malum prosequi. Etenim ens intelligens capere mala consilia non potest, nisi ex ignoratione recti, vel utilitatis alicuius spe. Atqui ens, quod aeternum,et independens, atque infinite intelligens adstruitur, rectum ignorare nequit, et sibi sufficiens nullius utilitatis consideratione a recto avocari potest. Ergo malum prosequi nequit.

417. Itaque evidentibus rationibus *a priori* repugnantia *dualismi* evincitur. Quod cum ita sit, illud systema nullo modo potest demonstrari verum *a posteriori*; sic enim idem esset, et non esset repugnans. Fallitur igitur Bayleus, atque ratiocinandi leges ipsis tyronibus perspectas ignorat, cum dualismum falsum *a priori* fatetur, sed verum *a posteriori* demonstrari contendit.

418. Quod spectat ad alterum, in systemate Manichaeorum bonorum, et malorum, quae in mundo sunt, origo explicari non potest,sive principium illud malum tamquam mera privatio, sive tamquam aliquod ens adstruatur. Etenim si esset privatio, seu nihil, ipsum velut alicuius rei causa intelligi haud potest. Sin aliquod ens, ac proinde aliquid boni, hanc entitatem vel a seipso, vel a principio bono haberet. Si primum, duo essent principia summe bona, et ideo, secundum illud systema, nullum malum posset in mundo extare. Sin alterum, ratio, cur mala in mundo existant, principio summe bono, utpote principii mali causae, adscribenda foret; id quod a Manichaeorum sententia abhorret.

419. Praeterea, licet etiam hac alia ratione argumentari: Duo principia, quae Manichaei fingunt, vel aequalis sunt virtutis, vel inaequalis. Atqui si prius, tunc neque bonum, neque malum erit in mundo, quia vires aequales, et oppositae sese mutuo elidunt. Ad rem s. Athanasius: « Inter illos, qui paria possunt, neminem, qui excellat, et fortior sit, invenies. Etenim si, nolente altero, alter

---

[1]) *Contra Faustum*, lib. XX, c. 9.—[2]) Cf p. 148.

existit, aequalis certe amborum vis et imbecillitas est: aequalis quidem vis, quia alter alterius voluntatem, existendo, vincit: imbecillitas vero, quia, ipsis nolentibus, res praeter mentem eveniunt: siquidem bonus, invito malo, et vicissim malus, bono nolente, existit [1] ». Si vero posterius, tunc vel unice bonum, vel unice malum oblinebit, nempe, si praevaleat Principium boni, malum bacchari non sinet, nec sinere poterit; si principium malum viribus superius sit, nullum erit bonum. Ergo in Manichaeorum hypothesi ratio bonorum, et malorum, quae in mundo sunt, explicari haud potest.

420. Neque bonorum, et malorum origo melius explicatur, si fingas cum Baylio illa duo principia foedus quoddam iniisse, ne utrumque a suis effectibus producendis impediretur. Nam in primis, foedus huiusmodi naturae utriusque suppositi principii adversatur. Siquidem, asserebat Manes, quemadmodum s. Archelaus testatur, Deum bonum in firmamenti medio regnum suum locasse, ut suam, quam cum Deo malo oppositionem habet, designaret [2]. Quocirca in sententia Manichaeorum, natura utriusque principii talis est, ut unumquodque, quantum in ipso est, non nisi effectus propriae na-

---

[1]) *Orat. Adv. Gent.*, n. 6, *Opp.* t. I, Pars prima, p. 6, ed. cit.

[2]) *Acta disputationis Archelai Episcopi Mesopotamiae*, *et Manetis haeresiarchae.* Ea protulit Zaccagni in *Collect. monument. Eccl. graec. et latin.*, Romae 1698. Manetem Archelaus ita etiam alloquebatur: « Vsquequo dignitate nominis mentiris? Deum etenim solummodo nomine appellas, et deitatem ipsius humanis infirmitatibus comparas . . . Si . . . Deus murum construxit, timidum se hic, et nihil fortitudinis se habere designat ». Ibi etiam illud absurdum Maneti exprobrat, quod doceat Deum malum esse increatum, aeternum, et independentem, aeque ac Deum bonum; et illi nihilominus e diametro opponi. Denique, ceteris omissis, observat Manetem non fuisse suae doctrinae architectum, sed eam antea traditam fuisse a quodam viro suppari Apostolorum aetati, qui Scythianus vocabatur. (Vid. Bernard. Marechal, *Concordantia Sanctorum Patrum Ecclesiae Graecae atque Latinae*, t. II, *Doctrina s. Archelai*, p. 226, 227, Augustae Vindelicorum 1769). Haec *Acta* syriaco sermone conscripta, et ab Hegemonio in graecum conversa, Archelai Episcopi Caschorum in Mesopotamia cum Manete disputationem exhibent. Ea velut fabulosa exsufflat Beausobre (*Op. cit.*); dum nihil tota retro antiquitate iis vulgatius fuerat; siquidem ipsa testantur s. Cyrillus Hierosol., qui (*Catech.* VI, n. XXVII-XXX, *Opp.* p. 104-106, Parisiis 1720) ex Actis hisce iam graecis Manetis errata desumpsit; s. Epiphanius, qui (*Adv. haeres.*, Haeres. LXVI, lib. II, tom. II, n. X, *Opp.* vol. I, p. 627, ed. cit.) in haeresi Manetis partem Actorum inseruit; Socrates, qui (*Hist. Eccl.*, lib. I, c. 22, inter *Historiae Ecclesiasticae Scriptores*, t. II, p. 48, ed. cit.) Manetis historiam ex Actis iisdem contexuit; Photius, qui in *Bibliotheca* (n. LXXXV, p. 203, Rothomagi 1653) eadem Acta recensuit; s. Hieronymus, qui (*De Viris illustribus*, c. 72; apud Fabricium, *Bibliotheca Ecclesiastica*, p. 161, 162, Hamburgi 1718) scribit hos Syro sermone primitus compositos fuisse, deinde in graecum translatos; Heraclianus, qui, ut scribit Photius (*loc. cit.*), ait s. Archelaum evertisse id, quod Manichaei Evangelium appellant, et Giganteum librum, atque Thesauros.

*

turae consentaneos praestare conetur; cum hoc autem necessario conatu nequit simul consistere, ut per se patet, supposita hypothesis foederis initi. Quam in rem illud Lactantii etiam quadrat: « Necesse est, ut suos quisque limites aut transgredi nequeat, aut, si transgressus fuerit, suis alterum finibus pellat[1] ». Deinde, si principium summe bonum tolerare malum potest, quia ad id foedere sese adstrinxit, quin tamen bonum esse desinat, etiam absque consortio principii summe mali non desinit esse summe bonum, permittendo mala in mundo.

421. Quod denique ad tertium caput attinet, quaestioni de origine malorum magnam quidem lucem affert Revelatio, quae nos docet mala, quae in mundo occurrunt, vitamque humanam vexant, non esse ex primo Dei consilio, qui homines rectos, et sine ullo malo, et defectu animae vel corporis creavit, sed esse nostri protoparentis poenam peccati[2]. Quocirca malum, observante s. Augustino, « dupliciter appellatur, unum, quod homo facit, alterum, quod patitur; quod facit, peccatum est; quod patitur, poena . . .; ita homo male facit quod vult, ut male patiatur, quod non vult[3]. Sed neque naturali rationi argumenta omnino desunt, quibus malum cuiuscumque generis, ipsaque hominum peccata sub unico Deo summe perfecto consistere posse ostendat.

422. Et sane non alia malorum genera admitti possunt, quam *physicum*, et *morale*[4], atque istud quidem dicitur *malum culpae*, si in actione humana invenitur, cum haec ad morum regulas ordinem non habet; illud vero vel sequitur conditionem naturae, quae aliquo bono privatur, et dicitur *malum naturae*, uti est rerum corruptio, vel est in punitionem culpae, et dicitur *malum poenae*[5]. Atqui tum malum physicum, sive *naturae*, sive *poenae*,

---

1) Loc. cit., p. 124.

2) Hinc Rationalistae, cum doctrinam de peccato originali mythicam fingant, vel cum Voltairio (*Remarques sur les pensées de Pascal*) malum inficientur, uti Lerminier (*Étude d' hist. et de morale*) et La Reuve, *Volupté, Pertracts, et critiq. litèr.* etc.), vel, uti Damiron (*Essai sur l' hist. de la phil.*, passim); Jouffroy (*Cours de droit natur.*, Paris 1838, lib. V, t. I, p. 141; *Melanges philosoph.*, Paris 1840), illud veluti necessarium conditionis humanae effectum, qui proinde Deum ipsum auctorem habet, agnoscunt.

3) *Contr. Adim. Man.*, c. 26.

4) Nec dari, nec dari posse malum, quod vulgo metaphysicum dicitur, ostendimus in *Ontol.*, c. II, art. 9, p. 93.

5) De iis, quae noxia, et inutilia in rebus esse dicuntur, et quae inter mala *physica* recensentur, vid. p. 42-44. Addimus haec s. Ambrosii: « Sed forte dicent aliqui: Quid quod cum utilibus etiam lethalia et perniciosa generantur?

tum *malum morale* sub unico Deo summe perfecto consistere potest. Ergo.

423. Veritas *minoris* ita evincitur: Quod ad mala physica spectat, illa ad Deum, tamquam ad causam, non *directe*, seu *per se*, sed *indirecte*, seu *per accidens* referuntur. Siquidem quoad mala *naturae*, quae praecipue in corruptione, vel in tendentia ad corruptionem consistunt, eorum causa est Deus, non quatenus mala efficit; sed quatenus fertur in bonum, quocum contraria quaedam privatio coniungitur. « Agens, ait s. Thomas, in quantum sua virtute producit aliquam formam, ad quam sequitur corruptio, et defectus, caussat sua virtute illam corruptionem, et defectum. Manifestum est autem, quod forma, quam principaliter Deus intendit in rebus creatis, est bonum ordinis Vniversi. Ordo autem Vniversi requirit, quod quaedam sint, quae deficere possint, et interdum deficiant [1]. Et sic Deus in rebus causando bonum ordinis Vniversi, ex consequenti, et quasi per accidens causat corruptionem earum [2]».

Cum tritico conium, quod inter alimenta vitae noxium reperitur, et nisi praevisum fuerit, consuevit saluti nocere. Inter alia quoque nutrimenta vitae helleborum deprehenditur. Aconita quoque fallunt frequenter, et decipiunt colligentem. Sed hoc ita est, ac si reprehendas terram, quia non omnes homines boni. Sed quod plus est accipe, quia non omnes boni angeli in coelo. Sol nimio calore spicas torret, adurit gignentium prima exordia. Luna quoque viantibus iter demonstrat, latronum prodit insidias. Num igitur dignum est, his (quae utilia sunt posthabentes) Conditoris gratiam non confiteri, et ut propter aliqua alimentorum noxia, Creatoris prospicientiae derogemus? quasi vero omnia gulae causa debuerint procreari, aut exigua sint quae ventri nostro divina indulgentia ministraverit. Definitae nobis escae sunt, et notae omnibus, quae et voluptatem generent, et corporis salubritatem. Singula autem eorum, quae generantur e terris, specialem quamdam rationem habent, quae pro virili portione complent universae plenitudinem creaturae. Alia ergo esui, alia potui, alia alii nascuntur usui. Nihil vacat, nihil inane germinat terra. Quod tibi putas inutile, aliis utile est, immo ipsum tibi frequenter alio est usu utile. Quod escam non adiuvat, medicinam suggerit, et saepe eadem, quae tibi noxia sunt, avibus, aut feris innoxium ministrant pabulum. Sturni vescuntur conio, nec fraudi est eis, quoniam qualitate sui corporis venenum succi lethalis evadunt. . . . . Helleborum autem periti loquuntur escam esse, et alimoniam coturnicum, eo quod naturali quodam temperamento sui corporis vim pabuli nocentis evitent . . . . Non solum igitur nulla in his reprehensio Creatoris, sed etiam incrementum est gratiarum. Siquidem quod ad periculum putabas esse generatum, ad remedia tibi salutis operatur. Nam et id quod periculi est, per providentiam declinatur: et id quod salutis, per industriam non amittitur »; *Hexaemeron*, lib. III, c. IX, *Opp.*, t. I, p. 26, 27, ed. cit.

[1]) Id ex eo facilius perspicitur, quod, ut in *Cosmol.*, c. I, art. 5, p. 259 diximus, non esset generatio unius, nisi esset corruptio alterius.

[2]) I, q. XLIX, a. 2 c. Quomodo ordo Vniversi inaequalitatem rerum, aliarum nempe, quae incorruptibiles, aliarumque, quae corruptibiles sint, expostulet, sanctus

424. Idem dicatur de malis poenae, quae nempe consequuntur culpam: « Ad ordinem Vniversi pertinet ordo iustitiae, qui requirit, ut peccatoribus poena inferatur. Et secundum hoc Deus est auctor mali, quod est poena [1]». Et sane, ut subdit s. Bonaventura, « defectus poenalis inseparabiliter consequitur defectum culpabilem; impossibile est enim, ut dicit Augustinus, esse dedecus peccati sine decore vindictae [2] ».

Doctor explicat *ibid.*, q. XLVIII, a. 2 c.; *Contr. Gent.*, lib. III, c. 71, et in lib. II *Sent.*, Dist. XXXIV, q. I, a. 1. Atque hic notatu dignum est ordinem societatis inaequalitatem conditionis hominum, quemadmodum ordo universi inaequalitatem rerum naturalium, expostulare. E. g., si omnes divites forent, « nullus erit artifex, non architectus, non faber, non calcearius, non pistor, non sutor, non faber aerarius, non funium contector, non aliud quidquam huiusmodi: quis enim divitum umquam haec tractare voluerit, quando ii etiam, qui haec tractant, cum opulenti fuerint, non ultra sustinent horum operum miseriam? » S. Ioann. Chrysost., *Hom.* XXXIV *In* I *Cor.*, n. 5, *Opp.* t. X, p. 316, Parisiis 1732.

[1]) *Ibid.* « Malum, ait etiam, naturalis defectus vel malum poenae vult, volendo aliquod bonum, cui coniungitur tale malum. Sicut volendo iustitiam, vult poenam, et volendo ordinem naturae servari, vult quaedam naturaliter corrumpi »; *Ibid.*, q. XIX, a. 9 c.

[2]) In *lib. II Sent.*, Dist. XXXIV, a. 1, q. 2, *resol.* Atque hic utramque paginam facit captiosum illud praevertere argumentum, quo quis, cum peccatum sit nihilum, Deum hominem peccantem pro nihilo punire contenderet. En quomodo idem Seraphycus Doctor, explicans quanam ratione peccatum dicendum sit nihilum, illud sophisma exsolvit: « Dicendum quod malum, sive peccatum dupliciter potest accipi. Vno modo abstractive, alio modo concretive. Secundum autem quod malum dicitur concretive, sic concernit illud, quod deformat, vel aliquam substantiam; et sic dicitur peccatum res mala, utpote actio mala, vel anima mala. Et hoc modo malum aliquid est, et habet esse naturae. Si autem aliquando dicatur ipsa res mala, sive peccator nihil esse, hoc dicitur quantum ad bene esse, quod quidem est esse ordinatum. Vnde cum dicuntur homines nihil fieri, cum peccant, hoc non dicitur, quia omni esse priventur, sed quia privantur esse ordinato, quod quidem est esse completum, et de quo dicit Boetius, quod esse est quod ordinem retinet, servatque naturam. Contingit iterum loqui de eo malo, sive de peccato abstractive, et hoc modo malum, sive peccatum in recto, sive praedicatione formali non est aliquid, sed nihil, quia non est ens, nec bonum, sed privatio boni. Quamvis autem malitia, vel peccatum nihil sit in recto, in obliquo tamen alicuius est, et alicuius ut oppositi, et alicuius ut subiecti. Alicuius ut oppositi utpote boni; malum enim est privatio boni; et quia sic est privatio boni, ut tamen non sit omnimoda boni adnihilatio, sic privat bonum, quod relinquit bonum; unde sic privat bonum gratiae, quod relinquit bonum naturae; sic privat actum, ut relinquat aptitudinem; sic privat bonum quantum ad effectum, ut tamen in subiecto relinquat debitum . . . Est etiam alicuius entis ut subiecti, quia est in aliquo ente; non enim est omnimoda privatio, sive adnihilatio . . . Dico igitur, quod peccatum est meritum poenae, non solum ratione privationis, sed etiam ratione debiti relicti, et boni privati; unde non est homo dignus puniri solum quia bono caret, sed quia caret,

425. Insuper *corruptio, et malum in rebus sequitur* ex eo quod *res creatae agunt secundum modum propriae naturae*; nam *propter contrarietatem, et repugnantiam, quae est in rebus, una res est alterius corruptiva* [1].

426. Quae cum ita se habeant, ita argumentamur: Si infinita Dei perfectio expostularet, ut mala physica a rebus subtrahantur, dicendum foret Deum debere auferre ab Vniverso ordinem, qui est ipsius Vniversi bonum, atque impedire quominus res creatae agant secundum modum propriae naturae. Atqui huiusmodi consequentis falsitatem nemo est, qui non videat. Ergo mala physica sub Deo summe perfecto consistere possunt.

427. Ex eo autem, quod Deus Vniversi ordinem sine ullius mali admixtione obtinere potuisset, inferre haud licet Ipsum ratione suae Bonitatis ad hoc teneri. Nam in primis nostrum non est definire, utrum melius sit illum ordinem obtineri per physica mala, an sine illis. Deinde, etsi hoc alterum melius aestimetur, tamen dici non potest Deum, ratione suae Bonitatis, ad id, quod est melius, teneri [2].

428. Adde his, quod mala physica, observante s. Basilio [3], *ad nostram utilitatem inducuntur*; si quidem plurimum conferunt, ut finem nostrum, nempe felicitatem, et certius, et facilius consequamur, exercendis enim virtutibus occasionem praebent, culpas contractas abstergunt, animum ad praesentium voluptatum contemptum, atque ad aeternorum bonorum amorem adducunt. E. g., « divitias, subdit laudatus Doctor, quidem aufert (*Deus*) iis, qui male illis utebantur, instrumentumque illis iniustitiae fuerant. Morbum inducit iis, quibus magis expedit membra habere impedita, et impetus ad peccandum tardiores. Mors venit, ubi finis adest vitae iam expletae, quem cuilibet ab initio fixit iustum Dei iudicium longe nostram utilitatem prospicientis. Fames, et siccitates et inundationes, communes quae-

---

et debet habere. Et licet carentia illa nihil sit, debitum tamen habendi aliquid est; et ideo ex hoc non sequitur, quod Deus puniat hominem pro nihilo, quasi peccatum nihil sit. Hoc autem apertum est, si quis consideret in sensibili exemplo, scilicet, cum rex incarcerat servum, quia non reddidit tributum; vel cum aliquis creditor incarcerat aliquem, quia non solvit sibi pecuniam mutuatam; privatio enim non per se, sed cum debito est in causa »; *Ibid.*, a. II, q. 3.

[1]) *Contr. Gent.*, *ibid.*

[2]) Cf *Cosmol.*, c. VIII, art. 2, p. 503 sqq. Nullum ex huiusmodi naturae defectibus duci posse argumentum contra Dei bonitatem confessus est ipse Spinoza (*Tract. theol. polit.*, c. VI, p. 241, *Opp.* t. I, ed. cit.), atque etiam Baylius, art. *Manichéens*, D.

[3]) Hom. *Quod Deus non est auctor mali*, *Opp.* t. I, p. 423, Parisiis 1618.

dam sunt civitatum ac gentium plagae, hominum peccata immodica punientes. Vt enim benefacit medicus etiam ubi corpori molestiam et dolorem infert, cum morbo namque bellum gerit, non cum aegroto; sic et bonus Deus salutem omnibus per castigationem ac poenam distribuit [1] ». Quare huiusmodi mala, bene iis utentibus bona sunt, atque, ut Theodoretus ait, non nisi improprie et vulgo mala appellantur: « Mala proprie appellamus, non ea, quae vulgo existimantur, paupertatem, aegritudinem, et alia his similia, quae calamitates appellare nonnullis mos est, sed malitiam, libidinem, caeterasque iniquitates [2] ».

429. Denique illud iterum observatum volumus, quod mala, quae nostram vitam comitantur, atque ipsa mors locum non habuissent, nisi a primaevo innocentiae statu natura humana deturbata fuisset. Quare illorum malorum, quae tamen plus, quam decet, exaggerantur [3], origo ex peccato originali repetenda est. Deum vero hunc generis humani lapsum permittere potuisse ex dicendis constabit.

430. Ad malum morale quod attinet, ipsum inest in actione, quae a morum regula deficit. Causa igitur huius mali, uti iam s. Basilius adnotavit, in voluntate tantum creaturae rationalis sita est. « Principium ac radix est peccati ea, quae in nobis potestas est, et arbitrii libertas [4] ». Etenim, cum creatura rationalis libera sit, et limitibus circumscripta, deficiendi capacitatem habet, atque libertate uti ad bonum, vel abuti ad malum potest. « Bonum ex hoc, quod est creatum, aliquo modo potest deficere illo defectu, ex quo malum voluntarium procedit; quia ex hoc ipso, quod est creatum, sequitur quod ipsum sit subiectum alteri sicut regulae, et mensurae [5] ». Quocirca oritur hoc malum, ut s. Nyssenus inquit, « in libero animi arbitrio et electione; tunc sistens, quando fuerit aliquis animae recessus ab eo, quod bonum est et honestum [6] ». Deus autem « malum culpae, quod privat ordinem ad bonum divinum, nullo modo vult [7] ». Et sane, « malum, quod in defectu actionis consistit, semper causatur ex defectu agentis. In Deo autem nullus defectus est, sed summa perfectio. Vnde malum, quod in defectu actio-

[1]) *Loc. cit.*

[2]) *Graecarum affectionum curatio*, *Serm.* V, *De natura hominis*, *Opp.* t. IV, p. 550, Lutetiae Parisiorum 1642.

[3]) Vid. Fred. Benedict., *Theodicea*, Annabergae 1822.

[4]) *Op. cit.*, p. 422.

[5]) *Qq. dispp.*, *De Malo*, a. 3 ad 9.

[6]) *Catechetica Oratio*, c. V, *Opp.* t. 3, p. 53, Parisiis 1638.

[7]) I, q. XIX, a. 9 c.

nis consistit, vel ex defectu actionis causatur, non reducitur in Deum, sicut in causam[1] ». Quin immo malum morale prorsus a Deo reprobari ostenditur ex eo, quod severissime illud prohibet, et insuper notiones iusti, et iniusti hominum cordibus inscripsit, et valida media, quibus ad bonum incitamur, et a malo abducimur, nobis largitur. « Nec idem, ad rem aiebat Tertullianus, habendus est delicti auctor, qui invenitur interdictor, imo et condemnatur[2] ». Et Theodoretus post verba paulo ante prolata subdit: « Nos autem ipsi haec facere audemus: causa profecto istorum sumus, non Deus qui contraria legibus sanxit[3] ».Quare neutiquam Deum velle malum morale[4], sed illud permittere tantum dici debet, quatenus nempe illud non impedit, sed sinit, ut agentia ratione, ac proinde libertate praedita pro lubitu operentur. « Per privationem cohibitionis. . . peccata dicuntur permitti a Deo, in quantum non impedit, cum impedire posset[5] ». Quae privatio cohibitionis, ut subdit s. Bonaventura, non est *consensio*. Nam « permittere malum est dupliciter; aut non cohibendo manum, vel animum nec in facto, nec in retributione, et sic consentire est: vel non cohibendo manum, sed tamen puniendo transgressorem, et arguendo continue, et sic non consentit, et hoc modo Deus permittit, et non consentit[6] ».

---

[1]) I, q. XLIX, a. 2 c. Cf p. 224.

[2]) *Adv. Marc.*, lib. II, c. 9. Hinc s.Anselmus hoc praeclaro utitur argumento, ut ostendat peccatum nullo modo Deo, velut causae, adscribi posse: Iusta voluntas hominis est ea, qua vult id, quod Deus vult eam velle, iniusta vero e contrario est ea, qua vult id, quod non vult Deus eam velle. Vnde sequitur, quod si Deus vellet hominem peccare, homo peccando non peccaret, simulque voluntas eius iusta, et iniusta foret; iusta, quatenus conformis esset divinae Voluntati, qua Deus vellet illam peccare; iniusta, quatenus eidem Voluntati repugnaret, quae prohibet peccare; *De lib. arb.*, c. 8. Quod idem argumentum confecerat sanctus Nyssenus iis verbis: « Nulli reprehensioni affine esset vitium, ut quod sui effectorem et patrem Deum sibi adscriberet »; Loc. cit.

[3]) *Loc. cit.* Atque alibi ita Deum alloquentem inducit: « Cum iudex sim, punire nolo, sed supplicia praedico, ut comminatione peccatores prudentiores efficiam: et admoneo, et consulo, ut omnem speciem iniquitatis odio habeant, et iustae, et moderatae mentis curam gerant »; *Interpretatio in Psalmos*, Ps. LXXIV, *Opp.* t. I, p. 696 ed.cit. Lubet addere haec Novatiani verba: « Non enim potest fieri ut sit initiator, aut artifex ullius mali operis, qui nomen sibi perfecti vindicat et parentis et iudicis: maxime cum omnis mali operis vindex sit, et iudex; quoniam et non aliunde occurrit homini malum, nisi a bono Deo recessisset »; *De Trin.*, c. IV, Inter *Iacobi Pamelii Annott. in Tertull.*, p. 739, 740, Parisiis 1635.

[4]) Hanc veritatem ipsi ethnici agnovere; Vid. Sall., *De Diis et Mundo*, c. 12.

[5]) In *lib. IV Sent.*, Dist. XXXIII, q II, a. II *sol.* 2 c. Eadem ratione locutus fuerat Clem. Alex. « Restat ut breviter dicamus ea, quae sunt huiusmodi, evenire, Deo non prohibente »; *Strom.*, lib. IV, n. 12, p. 602, *Opp.* t. I, Oxonii 1715.

[6]) In lib. I *Sent.*, Dist. XLVII, a. 1, q. 3 *ad arg.*

431. Iamvero haec mali moralis permissio divinae perfectioni haud repugnat. Etenim 1° ita Deus permittit peccatum, ut hoc ex iis, quae Deus intendit, necessario non consequatur. Deus enim hoc unum intendit, ut creatura rationalis libertate sua recte utatur, atque ita felicitatem, ad quam illam destinavit, assequatur. Ita Tertullianus Marcionem redarguebat: « Tota ergo libertas arbitrii in utramque partem concessa est illi, ut sui dominus constanter occurreret, et bono sponte servando, et malo sponte vitando; quoniam et alias positum hominem sub iudicio Dei, oportebat iustum illud efficere de arbitrii sui meritis, liberi scilicet. Ceterum nec boni, nec mali merces iure pensaretur ei, qui aut bonus, aut malus necessitate fuisset inventus, non voluntate. In hoc et lex constituta est, non excludens, sed probans libertatem, de obsequio sponte praestando, vel transgressione sponte committenda: ita in utrumque exitum libertas patuit arbitrii[1]». Quocirca « si semel homini permiserat arbitrii libertatem et potestatem, et digne permiserat, sicut ostendimus, utique fruendas eas ex ipsa institutionis auctoritate permiserat; fruendas autem quantum in ipso, secundum ipsum; id est secundum Deum, idest in bonum[2] ».

2° « Administratio universitatis, uti post s. Augustinum[3] inquit s. Bonaventura, est ut Deus sic res conditas administret, ut eas agere proprio motu sinat[4] ». Deus autem permittendo malum morale naturam rationalem modo, qui illi consentaneus est, gubernat, eam enim validis auxiliis instruit, ut peccatum cavere possit, sed si ipsa ad peccandum libere se determinet, non impedit, quominus pro suo lubitu se determinet. Audiatur iterum Tertullianus: « Igitur consequens erat, ut Deus secederet a libertate semel concessa homini, id est, contineret in semetipso et praescientiam et praepotentiam suam, per quas intercessisse potuisset, quominus homo male libertate sua frui aggressus, in periculum laberetur. Si enim intercessisset, rescidisset arbitrii libertatem, quam ratione, et bonitate permiserat[5] ».

3° Deus neque ex sua sanctitate, neque ex sua benignitate, neque ex sua sapientia peccatum impedire tenetur. Non quidem ex sua sanctitate; siquidem sanctitas Dei exigit, ut Deus peccatum odio interne infinito improbet, non vero ut teneatur omne peccatum depellere, quemadmodum ex eo, quod Deus virtutem necessario a-

---

[1]) *Adv. Marc.*, lib. II, c. VI, p. 218. — [2]) *Ibid.*, c. VII, p. 218.
[3]) *De Civ. Dei*, lib. VII, c. 30.
[4]) In *lib. I Sent.*, Dist. XLVII, a. 1, q. 3 *resol.*
[5]) *Op. cit.*, lib. II, c. VII, p. 218.

mat, non licet concludere Eum teneri efficere, ut omnia virtutis, et pietatis opera existant [1]. Neque ex sua benignitate; Deus enim non tenetur omnibus donis possibilibus hominem cumulare, nec proinde privilegium non peccandi ei concedere. Neque ex sua sapientia; si quidem Sapientia Dei haud postulat, ut Deus illa mala permittere nequeat, quae ab Ipso ad maximum bonum, et ad finem sibi praestitutum ordinari possunt. « Quamvis malum, secundum quod exit ab agente proprio, sit inordinatum, et ex hoc per privationem ordinis definiatur; tamen nihil prohibet, quin a superiori agente ordinetur [2] »; scilicet mala moralia a Deo ad bonum, et ad fines suos ordinantur, non quidem quatenus Deus velit illa mala, ut bonum consequatur, sed quatenus vertit malum in bonum, et ex ipso malo elicit bonum. « Vult bonum consequens, ex quo malum ordinatur; ex quo sequitur, quod velit mala facta ordinare, non autem, quod velit ea fieri [3] »; nimirum, si homo sua pravitate bonum in malum convertit, Deus, e contrario, sua Sapientia efficit, ut bonum ex malo nascatur. « Sicut, inquit s. Augustinus, mali homines male utuntur creatoris bonis, sic Creator bonus bene utitur hominibus malis. Novit quid inde agat, qui totum creavit humanum genus. Aurifex portat, aurifex appendit, aurifex librat. Pictor novit ubi ponat nigrum colorem, ut sit decora pictura; et Deus nescit, ubi ponat peccatorem, ut sit ordinata creatura? [4]» Hinc idem sanctus Doctor: « Neque Deus omnipotens, quod etiam infideles fatentur, rerum cui summa potestas, ullo modo sineret mali aliquid esse in operibus suis, nisi usque adeo esset omnipotens, et bonus, ut bene faceret et de malo [5]». E. g., « nisi Deus anterioribus saeculis servaret sua patientia peccatores, unde nascerentur hodie tot fideles? . . Quid diabolo nequius? Et de illius nequitia quanta bona fecit Deus? Non funderetur pro salute nostra Sanguis Redemptoris, nisi per nequitiam desertoris [6]». Hinc, ut advertit s. Thomas, « non esset patientia Martyrum, si non esset persecutio tyrannorum [7] »; atque ex scelere omnium atrocissimo in Christum Filium

---

[1]) « Dicendum, inquit idem Seraphycus Doctor, quod, *zelus obviat peccato*, verum est salvo iure iustitiae; et iustitia, prout est ordo Vniversi, hoc exigit, ut Deus permittat hominem secundum imperium suae voluntatis »; *Ibid. ad arg.*

[2]) *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. V, a. 4 ad 3.

[3]) In *lib. I Sent.*, Dist. XLVI, q. I, a. 4 *sol.*

[4]) *Sermones de diversis*, Serm. CCCI, c. 5, n. 4.

[5]) *Enchir.*, c. XI, n. 3. Vnde Deus « non eis (*creaturis liberis*) ademit hanc potestatem (*peccandi*), potentius, et melius esse iudicans etiam de malis bene facere, quam mala esse non sinere »; *De Civ. Dei*, lib. XXII, c. 1.

[6]) *Serm.*, loc. cit.—[7]) I, q. XXII, a. 2 ad 2.

Dei patratum Deus bonum omnium maximum, nempe opus nostrae redemptionis eduxit; et, ne plura consectemur, divinae iustitiae, clementiae, aliorumque attributorum manifestatio,quae mundi ordinem maximopere commendat, absque mali moralis permissione nullum haberet locum. Quod ita a s. Bonaventura enunciatum fuit: « Occasione mali summe manifestatur divina misericordia in electis; in Filii Vnigeniti donatione, pro inimicis secundum tempus. Summe etiam manifestatur Dei iustitia in aeterna punitione reproborum. Vnde Augustinus 11 *De Civ. Dei*: Si omnes remanerent in poena, in nullo appareret misericordis gratia redimentis. Rursus: Si omnes transferrentur ad lucem, in nullo appareret severitas ultionis [1] ».

432. Itaque Deus non vult, sed dumtaxat permittit malum morale. Atqui haec permissio divinis Perfectionibus nihil obest. Ergo mala moralia sub unico Ente infinite perfecto locum habere possunt.

433. Rem totam ita perstringimus:Ex malis cuiuscumque generis nihil divinae Perfectioni detrahitur.Ergo frustra, praeter principium summe bonum, aliud principium summe malum Manichaei comminiscuntur [2]. Itaque, ut s. Augustini verbis utamur, « istos verbosos et miseros (quid enim aliud mitius dixerim)penitus desere, qui dum nimis quaerunt, unde sit malum, nihil reperiunt, nisi malum [3] ».

434. Obiic. 1° Effectuum oppositorum oppositae sunt causae. Atqui bonum, et malum sunt effectus sibi invicem oppositi. Ergo sicut summum Bonum est causa boni, ita summum malum admittendum est, quod sit causa mali.

435. Resp., *dist. mai.*, si sermo habeatur de causis proximis, et particularibus, *conc. mai.*, si de causa remota, et universali, *neg. mai. Dist.* etiam *min.*, ita tamen,ut ad eumdem finem ordinari possint, *conc. min.*, secus, *neg. min.*; *neg. cons.* Vtramque distinctio-

---

[1]) In lib. I *Sent.* Dist. XLVII, a. 1, q. 3 *resol.* Vid. *ibid.*, *Dist.* XLVI, a. 1, q. 6 *resol.*, ubi etiam advertit maiorem exurgere in mundo decorem ex malorum permissione, « quia vis divina, eliciens bonum ex malo, praepotens est malo, et ideo bonum, quod inde elicit,praevalet bono, quod malum corrumpit; et ideo plus valet Vniversum nunc, quam valuisset tunc, in quod nunc modo commendatur Sapientia Creatoris. Vnde Gregorius in benedictione caerei paschalis, *O felix culpa, quae talem meruit habere Redemptorem.* Et exemplum est de scypho sano, qui frangitur, et religatur filo argenteo, vel aureo, quia melior est post, quam ante, non ratione fractionis, sed ratione religationis ».

[2]) Ex iis, quae adhuc demonstravimus, « excluditur etiam, ut s. Thomas advertit, quorumdam error, qui propter hoc, quod mala in mundo evenire videbant, dicebant Deum non esse. . . Esset autem e contrario arguendum: Si malum est, Deus est. Non enim esset malum, sublato ordine boni, cuius privatio est malum; hic autem ordo non esset, si Deus non esset »; *Contr. Gent.*, lib. III, c. 71.

[3]) *De utilit. credendi*, c. 18, n. 36.

nem ex D. Thoma accepimus. Quod ad primam attinet, « contraria, inquit sanctus Doctor, conveniunt in genere uno, et etiam conveniunt in ratione essendi. Et ideo licet habeant causas particulares contrarias, tamen oportet devenire ad unam primam causam communem[1] ». Atque id generatim circa effectus contrarios intelligendum est, nam cum de malo, quod oppositum bono est, sermo est, illud etiam observandum est, *malum proprie effectum dici non posse*[2], siquidem *malum* est « *incidens effectibus*, *sed non est factum per se loquendo*[3]». Quod etiam s. Basilius insinuavit iis verbis: « Non enim subsistit, velut animal, iniquitas, neque ipsius essentiam subsistentem statuere possumus. Nam malum boni privatio est. Oculus creatus est, caecitas ex oculorum perditione provenit. Ex quo nisi oculus corruptibilis fuisset naturae, numquam caecitas successum habuisset. Sic et malum in propria subsistentia non est, sed in animae laesionibus gignitur[4]».

436. Alteram distinctionem ex his eiusdem Aquinatis verbis confecimus: «Res habent contrarietatem ad invicem, quantum ad proximos effectus; sed tamen concordant etiam contraria in ultimo fine, ad quem ordinantur secundum harmoniam, quam constituunt, sicut etiam patet in mixto, quod componitur etiam ex contrariis; et ex hoc sequitur quod agentia proxima sunt contraria, licet agens primum sit unum; quia iudicium de agente, et fine est idem, cum hae duae causae in idem incidant[5] ».

437. Eidem obiectioni, quod ad malum morale attinet, s. Bonaventura respondit hunc in modum: « Ad illud, quod obiicitur, quod contrariorum contrariae sunt causae; dicendum quod ista propositio habet veritatem, secundum quod intelligitur de contrariis, quorum utrumque est aliqua natura, et in causis agentibus naturaliter, et quae sunt ad unum effectum determinatae; aliter manifestum est esse falsam. Nam idem Deus, etiam secundum Manichaeos, fecit calidum et frigidum; et eadem rationalis potentia, secundum Philosophum, est causa oppositorum; et ideo non habet locum in malis, quia malum non dicit naturam aliquam, secundum quod malum; et quia est a voluntate secundum quod libera, quae non est determinata ad alterum contrariorum[6] ».

438. Obiic. 2° Deus aut vult tollere mala, et non potest; aut potest, et non vult; aut neque vult, neque potest; aut et vult, et

[1]) I, q. XLIX, a. 2 ad 1.—[2]) *Qq. dispp.*, *De Pot.*, q. III, a. 6 ad 2.
[3]) *Ibid.* ad 3.—[4]) *Op. cit.*, p. 427.
[5]) In *lib. II Sent.*, Dist. I, q. I, a. I ad 4.
[6]) In *lib. II Sent.*, Dist. XXXIV, a. 1, q. 1 *ad arg.*

potest. Si vult, et non potest, imbecillis est, quod in Deum non cadit. Si potest, et non vult, invidus, quod aeque est alienum a Deo. Si neque vult, neque potest, et invidus, et imbecillis est. Si vult, et potest, unde ergo sunt mala?

439. Responsio ex dictis constat. Deus enim potest utique omnia mala tollere, non vult tamen, ne impediatur bonum Vniversi. Neque propterea est imbecillis, aut minus bonus, quia omnipotentiam, et bonitatem suam patefacit, cum ex ipsis malis bona eliciat. Facere malum propter bonum nullo modo bonis competit; unde facere malum propter bonum in homine reprehensibile est, nec Deo potest attribui; sed ordinare malum in bonum, hoc non contrariatur bonitati; et ideo permittere malum propter aliquod bonum inde eliciendum Deo attribuitur [1].

440. Obiic. 3° Secundum illud effatum, *Quidquid est causa causae, est causa effectus*, peccatum, cuius causa est liberum arbitrium, reducitur, tamquam in causam, ad Deum, qui est causa liberi arbitrii. Atqui id sanctitati Dei repugnat. Ergo.

441. Resp., *neg. mai.*; *conc. min.*; *neg. cons.* Et sane illud effatum ad rem non facit; nam « effectus causae mediae procedens ab ea, secundum quod subditur ordini causae primae, reducitur etiam in causam primam; sed si procedat a causa media, secundum quod exit ordinem causae primae, non reducitur in causam primam; sicut si minister faciat aliquid contra mandatum domini, hoc non reducitur in dominum, sicut in causam. Et similiter peccatum, quod liberum arbitrium committit contra praeceptum Dei, non reducitur in Deum, sicut in causam [2] ». Addatur etiam responsio s. Bo-

---

[1]) *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. V, a. 4 ad 10. « Potest, ita Epicuri argumento responderat Lactantius, mala tollere, sed non vult; nec ideo tamen invidus est. Idcirco enim non tollit, quia et sapientiam simul tribuit, et plus boni ac iucunditatis in sapientia, quam in malis molestiae. Sapientia enim facit, ut etiam Deum cognoscamus, et per eam cognitionem immortalitatem assequamur, quod est summum bonum »; *De ira Dei*, c. 13, *Opp.* t. II, p. 121, ed. cit. Ob quam responsionem Baylius (art. *Pauliciens*, litt. *E*) Lactantio graviter succenset, eo quod in statu innocentiae sapientia, et virtus, quin ullum esset malum, eminebant. At insipienter agit, nam ad illum, de quo Epicurus loquebatur, Lactantius spectavit statum, nempe in quo multis homo obnoxius est malis, docuitque haec utilia esse, quippe per ea sapientiam, et virtutem possumus nobis comparare.

[2]) 1ª 2ae, q. LXXIX, a. 1 ad 3. « Peccatum, alibi ait, refertur in voluntatem, sicut in causam; et quamvis voluntas sit creata a Deo, in quantum est quoddam ens, non tamen quantum ad hoc, quod defectus ex ipsa incidere potest. Est enim possibilis ad defectum ex hoc, quod ex nihilo est. Quamvis autem Deus sit causa voluntatis, faciens eam ex nihilo, hoc tamen, quod est ex nihilo esse, non habet ab alio, sed a se; unde secundum hoc non habet causam aliam;

naventurae : « Ad illud, quod obiicitur, quod quicquid est causa causae, est etiam causa causati ; dicendum quod contra istam propositionem peccat locus sophisticus secundum accidens,sicut et contra illam, qua dicitur, quando alterum de altero praedicatur , de quocumque praedicatur subiectum, et praedicatum ; utraque enim propositio habet intelligi de praedicato, et effectu, quod ita convenit uni, quod non est extraneum alteri. Non autem sic est in proposito. Nam etsi bonum est causa mali , hoc non est secundum quod habet a summo bono; sed ratione defectibilitatis, quam habet de nihilo [1]». Itaque « libertas arbitrii, ut cum Tertulliano loquamur, non ei culpam suam respuet, a quo data est, sed a quo non ut debuit administrata est [2] ». Quod Origenes etiam explicavit his verbis : « Libertas unumquemque voluntatis suae vel ad profectum per imitationem Dei provocavit, vel ad defectum per negligentiam traxit. Et haec existit causa diversitatis inter rationales creaturas , non ex Conditoris voluntate, vel iudicio originem trahens, sed propriae libertatis arbitrio [3]».

442. Obiic. 4° Praevidit Deus hominem male usurum libero arbitrio. Ergo, cum sit infinite bonus, debuisset et impedire. Quod si bonitas finita patrisfamilias necessario exigit, ut impediat,quominus sui filii bonis, quae accepturi sunt, abutantur, multo magis bonitas infinita id praestare debuit.

443.Resp., *neg.cons.* Haec difficultas,ut Origenes monuit, « simplices fortasse et tardos permovere possit , non item eum qui in rerum natura introspicit. Novit enim virtutem natura esse usque adeo liberam, ut, sublata libertate, ipsa e medio tollatur [4] ». Quin immo cum homo essentialiter sit rationis particeps , atque libertas sit essentialis rationis proprietas, idem fuisset condere hominem libertate carentem, ac non hominem, quod intrinsecus repugnat.Nec libertas est de se malorum scaturigo, sed solum illius abusus, cum mala non fataliter, ac necessario, sed contingenter ab illa deriventur. « Defectus culpabilis , apposite advertit Doctor Seraphycus , non sequitur necessario nec inseparabiliter ad naturalem defectum. Vnde non necessario sequitur, si alicubi sit defectus naturalis, quod ibi sit culpa [5]».Neque ullum tam fatuum hominem esse putamus ,

---

et ideo defectus, qui sequitur ex ea, secundum quod ex nihilo est, non oportet , quod in ulteriorem causam reducatur »; In *lib. II Sent.*, Dist. XXXVII, q. II, a. 1 ad 2.

[1]) *Loc. cit.*—[2]) *Adv. Marc.*, lib. II, c. IX, p. 220.

[3]) *De principiis*, lib. III, n. 6; *Opp.* t. I, p. 99, Parisiis 1733.

[4]) *Contr. Cels.*, lib. IV, n. 3, *Opp.* t. I, p. 504, ed. cit.

[5]) In *lib. II Sent.*, Dist. XXXIV, a. 1, q. 2 *resol.*

quem libertatis a Deo sibi concessae poenitere possit, cum illa sit etiam innumerabilium bonorum fons. Potuisset utique Deus absolute impedire, ne homo peccaret, retenta nihilominus libertate [1], ast, cum id noluit, tantum abest, ut malorum permissio Eius infinitae bonitati obsit, quin potius illam mirifice manifestet, uti iam demonstratum est.

444. En quomodo allatae obiectioni responderant s. Basilius, et s. Cyrillus Alex. « Sed cur, ait ille, in structura, inquis, non habuimus, ut peccare non possemus, ita ut ne nolentibus quidem contingeret ut peccaremus? Quoniam, inquam, et tu servos non quando vinctos in custodia retines, benevolos tibi esse existimas, sed cum sponte omnia, quae erga te oportet, videris agere. Sic item Deo eum puta fore amicum, non qui coactus, sed qui sponte sua virtuteque illi obtemperat. Virtus vero ex voluntate perficitur, non ex necessitate. Voluntas autem ab illis pendet, quae in nobis sunt sita. Quod vero in nobis situm est, voluntarium et spontaneum est. Qui ergo factorem reprehendit, quod non tales nos natura fecit, qui peccare nequeamus, nihil aliud opinari videtur, quam naturam ratione carentem ea, quae rationis est particeps, esse potiorem, et illa, quae non moventur, nec mente ducuntur, iis, quae eligunt, iudicant, conferunt, omnino praestare. . . Desinamus ergo Eum, qui sapiens est, velle corrigere. Desinamus, inquam, meliora, quam Deus fecerit, indagare [2] ». Iste autem: « Quod dicet forsan aliquis eorum qui ita sentiunt: Cur primum hominem formasti de terra, qui omnia nosti? Nec enim ignorabas casurum illum, spreto, quod acceperat, mandato. Quid porro hinc sequitur? illud videlicet, ut praecognitionis causa aut nihil omnino creare debuerit, aut certe creaturam nullam rationis compotem omnino producere, ut irrationali tantum et sensus experti naturae Deus imperet, nec ipse omnino natura sua Deus cognoscatur. Illud autem maxime considerandum arbitror, universi opificem intellectualibus creaturis voluntatis suae habenas commisisse, et spontaneo motu eo ferri permisisse quo quisque velit? Qui ergo melioribus recte se applicuerunt, gloriam suam servant, et bonorum sibi commissorum participes manent, et felicitate, qua excidere nequeunt, perfruuntur. Qui vero propriis affectibus corrumpuntur, cupiditatem actu, quo nefas erat,

---

[1]) Hinc cum iis non consentimus, qui Baylium confutantes, sanxerunt Deum, concessa semel homini libertate, non amplius mala impedire potuisse. Sane, uti iam s. Augustinus monuit, *desipiunt* qui negant « Deum malas hominum voluntates, quas voluerit, quando voluerit, ubi voluerit in bonum non posse convertere »; *Enchir.*, c. 98, n. 25. — [2]) *Op. cit.*, *ibid.*, p. 429, 430.

abducit, dignas sceleribus suis poenas dabunt, et ob ingrati animi noxam iure damnati grave et aeternum supplicium luent [1] ».

445. Exemplum autem patrisfamilias, qui bonus non esset, nisi prospiceret, ne filius abuteretur bonis ei traditis, nullam vim habet; nam pater est provisor particularis; Deus vero est provisor universalis. « Aliter autem, docente s. Thoma, de eo est, qui curam habet alicuius particularis, et de provisore universali; quia provisor particularis excludit defectum ab eo, quod eius curae subditur, quantum potest; sed provisor universalis permittit aliquem defectum in aliquo particulari accidere, ne impediatur bonum totius [2] ». Accedit quod pater naturali officio impedire tenetur quaecumque filii mala impedire potest; Deus autem, uti demonstravimus, non tenetur omnia impedire mala, quae potest. Quocirca « Deus peccati causa etiam indirecta dici non potest, nec debet; quia tametsi non praebeat auxilium, quod si praeberet, homines non peccarent, hoc totum facit secundum ordinem suae sapientiae, et iustitiae, cum Ipse sit sapientia, et iustitia; unde non imputatur Ei, quod alius peccet, sicut causae peccati; sicut gubernator non dicitur causa submersionis navis, nisi quando subtrahit gubernationem, potens, et debens gubernare [3] ».

ARTICVLVS QVARTVS

Exploditur sententia, quae polytheismum potius quam monotheismum societatis incolumitati favere tenet

446. Antequam ab hac circa Dei unitatem tractatione manum amoveamus, illud, quod veteres nonnulli, teste s. Augustino [4], asseruerunt, quodque Raynal [5], aliique Increduli, ut maximam Revelationis utilitatem, ac necessitatem imminuant, rursus in medium

---

[1]) *In Ev. Ioann.*, lib. IX, *Opp.* t. IV, p. 730, ed. cit.

[2]) I, q. XXII, a. 2 ad 2. Vbi notanda est vox illa *aliquem*, ut excludatur Baylii sophisma, quo Deum mala permittentem assimilat regi, qui *sineret crescere seditiones, et perturbationes in toto regno, ut gloriam acquireret procurati remedii*. Nam hac agendi ratione non *aliqua* regni mala particularia rex permitteret, sed ageret contra bonum commune regni, quod ipse curare debet. Quocirca ineptissimum est Baylii exemplum. Vid. locum s. Bonaventurae, quem exscripsimus p. 225 226.

[3]) 1ª 2ae, q. cit., a. 1 c. Cf *ibid.*, q. VI, a. 3 c.

[4]) *Epist.* CXXXVIII *ad Marcellinum*, c. IV, n. 18, ubi etiam illam insaniam *risu dignam* esse inquit.

[5]) Vid. Feller, *Biographie universelle*, t. III, p. 294, Nevers 1845.

proferre audent, explodamus oportet, polytheismum scilicet societati conservandae, perficiendaeque magis idoneum esse; id quod praecipue tum ex eo, quod cultus deorum in Romanorum dictionem ac leges orbem redegit, tum ex eo, quod monotheismus bellorum ac discordiarum fons extitit, ostendere conantur.

447. Iam illud in primis advertimus, quod, cum monotheismus rationi sit consentaneus, polytheismus vero monstruosum sit erroris portentum, vel *a priori* colligitur societatis incolumitati et felicitati illum prodesse, hunc immane quantum obesse; siquidem non nisi quod rationi consonum est, societati prodesse potest [1]. Sed lubet argumentationem *a posteriori* concinnare hunc in modum: Paganorum religio et absurda in *Theologia*, et quoad *ritus* impura, et quoad bonos fructus sterilis fuit [2]. Atqui huiusmodi religio nedum bonis hominum moribus effingendis, eorum vitiis fovendis idonea est, ac proinde quin de societatis felicitate bene mereatur, funditus illam evertit [3]. Ergo.

448. Re sane vera, 1° praetermissis vana et ridicula deorum multitudine, atque illorum officiis, quae scurrilitati mimicae magis, quam divinae consonabant dignitati, satis sit eorum commemorare perversos mores; siquidem templa, sacrificia, sacerdotes, oracula habuerunt ebriosus Bacchus, mulierosus Hercules, impius in fratrem Romulus, in patrem Iupiter, aliique, quorum nota turpissima vita; diisque omnia ea attribuebantur, quae non nisi in contemptissimum hominem cadere possunt.

2° Huiusmodi theologiae accommodati erant Paganorum *religiosi ritus*. Sane deorum festa erant sacrificia humana oraculis indicta, et ubique ferme olim observata [4]; Gladiatorum spectacula, et ludorum celebrationes, in quibus *malorum morum licentia*, ut inquit Tertullianus, *pietas erat, et occasio luxuriae religio deputabatur* [5]; vel, ut narrat s. Augustinus, « non aves, non quadrupedes, non denique sanguis humanus, sed multo scelestius pudor humanus immolatus intereat [6] ».

3° Quocirca virtutis fructus emittere non potuit paganorum reli-

---

[1]) « Infandorum idolorum cultura omnis mali causa est, et initium et finis»; *Sap.* c. XIV, v. 27.

[2]) Vid. Hooke, *Op. cit.*, t. II, Appendix, *Confutatio Religionum a Christiana discrepantium*, c. II, § IV, p. 352 sqq., ed. cit.

[3]) Cf s. Aug., *De Civ. Dei*, lib. IV et VI, et Arnob., *Disput. adv. Gent.*, lib. IV. p. 130 sqq., Lugduni Batavorum 1651.

[4]) Vid. Hooke, *ibid.*, p. 353-355.

[5]) *Apolog.*, c. 35, p. 294, Lugduni Batavorum 1718. — [6]) *Epist.* XCI, n. 5.

gio; siquidem nulla fuit, neque esse potuit in deos, quales vulgo colebant, abominandis vitiis inquinatos, pietas; nulla honestas morum apud eos, quorum flagitiis exempla deorum incitamento erant. « Nec est, apposita Lactantii sunt verba, difficile docere, cur deorum cultores boni et iusti esse non possint. Quomodo enim sanguine abstinebunt, qui cruentos colunt deos, Martem atque Bellonam? quomodo aut parentibus parcent, qui expulsorem patris sui Iovem; aut natis ex se infantibus, qui Saturnum? quomodo pudicitiam tuebuntur, qui colunt deam nudam et adulteram, et quasi apud deos prostitutam? Quomodo se a rapinis et fraudibus abstinebunt, qui Mercurii furta noverunt, docentis non fraudis esse decipere, sed astutiae? Quomodo libidines coercebunt, qui Iovem, Herculem, Liberum, Apollinem, ceterosque venerantur, quorum adulteria et stupra in mares et foeminas non tantum doctis nota sunt, sed exprimuntur etiam in theatris, atque cantantur, ut sint omnibus notiora? Possunt ne inter haec iusti esse homines, qui, etiamsi natura sunt boni, ab ipsis tamen diis erudiantur ad iniustitiam? Ad placandum enim Deum quem colas, iis rebus opus est, quibus illum gaudere ac delectari scias. Sic fit ut vitam colentium Deus pro qualitate nominis sui formet, quoniam religiosissimus est cultus [1] ». Quinimmo de ipsis, qui clarissimi habebantur, viris, sic aiebat Tullius: « Quotus quisque philosophorum invenitur, qui sit ita animo, ac vita constitutus, ut ratio postulat? qui disciplinam suam non ostentationem scientiae, sed legem vitae putet? qui obtemperet ipse sibi, et decretis suis pareat? Videre licet alios tanta levitate, et iactatione, ut iis fuerit non didicisse melius: alios pecuniae cupidos, gloriae nonnullos, multos libidinum servos; ut cum eorum vita mirabiliter pugnet oratio [2] ».

449. E contrario, s. Cyprianus Philosophos Christianos paganis obiiciens, inquit: « Nos autem, Fratres dilectissimi, qui philosophi non verbis, sed factis sumus, nec vestitu sapientiam, sed veritate praeferimus: qui virtutum conscientiam magis, quam iactantiam novi-

---

[1]) *Div. Inst.*, lib. V, c. 10, p. 583, 584, ed. cit. Idipsum fatetur ipse Bayleus, *Contin. des pensées divines*, § 53, 54, 126, 129.

[2]) *Qq. Tuscull.*, lib. II, c. 4. Atque Iuvenalis:

« Egregium, sanctumque virum si cerno, bimembri
Hoc monstrum puero, vel miranti sub aratro
Piscibus inventis, aut foetae comparo mulae »;

Sat. 13. Cf Courad. Rungius, *De Romanorum luxuria et corruptissimis moribus, quibus rempublicam, libertatem, et amplissimum imperium corruperunt, et pessumdederunt*, Harderwik 1718, et I. Leland, *Nouvell. Demonst. Evangel.*, 2 part., t. 3, c. 7 sqq.

*

mus, qui non loquimur magna, sed vivimus quasi servi et cultores Dei [1]». Atque in universum Paganorum religioni Christianam, quae monotheismum profitetur, Lactantius obducit his verbis: « Quae est enim superstitio illorum deorum, quae vis, quae disciplina, quae origo, quae ratio, quod fundamentum, quae substantia, quo tendit, aut quid pollicetur, ut ab homine possit fideliter servari, fortiterque defendi? in qua nihil aliud video, quam ritum ad solos digitos pertinentem. Nostra vero Religio eo firma est, et solida, et immutabilis; quia iustitiam docet, quia nobiscum semper est, quia tota in animo colentis est, quia mentem ipsam pro sacrificio habet. Illic nihil exigitur aliud, quam sanguis pecudum, et fumus, et inepta libatio: hic, bona mens, purum pectus, innocens vita. Illuc veniunt sine delectu adulterae impudicae, lenae procaces, obscaenae meretrices; veniunt gladiatores, latrones, fures, venefici, et precantur nihil aliud, quam ut scelera impune committant. . . Hic vero etiam levi communique peccato locus est nullus. Et si quis ad sacrificia non integra conscientia venerit, audit quae illi Deus comminetur; Ille, qui latebras cordis videt, qui peccatis semper infestus est, qui exigit iustitiam, qui fidem poscit. Quis hic malae menti, aut malae preci locus est? [2] »

450. Quae cum ita se habeant, propositam thesim hisce s. Augustini verbis concludere lubet: « Proinde qui doctrinam Christi adversam dicunt esse reipublicae, dent exercitum talem quales doctrina Christi esse milites iussit, dent tales provinciales, tales maritos, tales coniuges, tales parentes, tales filios, tales dominos, tales servos, tales reges, tales iudices, tales denique debitorum ipsius fisci redditores et exactores, quales esse praecipit doctrina Christiana, et audeant eam dicere adversam esse reipublicae, immo vero non dubitent eam confiteri magnam, si obtemperetur, salutem esse reipublicae [3] ».

451. Qua fronte vero pseudopolitici asserere audent, monotheismum bellorum fontem extitisse? Nesciunt ne quot bella Aegyptii, Persae, Graeci, Romani, aliaeque gentes polytheismo addictae, religionis causa atque colore gesserunt? Sed illud eorum errorem plane obtruncat, quod monotheismus religionem vi et armis propagare, nedum praecipit, vetat, dum polytheismus eiusmodi nefas per-

[1]) *De bono patientiae*, *Opp.* p. 211, Oxonii 1682.

[2]) *Ibid.*, c. 20, p. 617, 618, ed. cit.

[3]) *Epist.* cit., c. 2, n. 15. De his, quae leviter attigimus, vid. Feller. *Catechismo filosofico*, (trad.), lib. IV, c. 3, a 6, p. 355 sqq., Napoli 1857; Bergier, *Dictionn. de Théol.*, t. II, p. 244 sqq., ed. cit. aliosque nostrae Religionis Apologetas.

mittit, et praecipit. Quocirca, etiamsi detur monotheismum interdum bellorum et discordiam causam fuisse, hoc per accidens, atque ex hominum, non ipsius doctrinae vitio evenisse nemo sanus negare potest.

452. Nemini autem negotium facessat Romani imperii propagatio; siquidem, ut iam s. Augustinus monuit: « non illorum deorum cultu Romanum imperium propagatum, atque servatum fuit », sed quia « veteres, primique Romani . . . laudibus avidi, pecuniae liberales erant, gloriam ingentem, divitias honestas volebant: hanc ardentissime dilexerunt, propter hanc vivere voluerunt, pro hac et mori non dubitaverunt: ceteras cupiditates huius unius ingenii cupiditate presserunt: ipsam denique patriam suam, quoniam servire videbatur inglorium, dominari vero atque imperare gloriosum, prius omni studio liberam, deinde dominam esse concupierunt[1] ».

453. Sed iam Tertullianus « praesumptionem dicentium Romanos pro merito religiositatis diligentissimae in tantum sublimitatis elatos, ut orbem occuparint, et adeo deos esse, ut praeter ceteros floreant, qui illis officium praeter ceteros faciant, scilicet ista merces a Romanis diis pro gratia expensa est », iam in suo *Apologetico*[2] data opera impugnaverat. Ex iis, quae ibi praeclare scripsit, haec proferimus: « Sed quam] vanum est fastigium Romani nominis religiositatis meritis deputare, cum post imperium, sive adhuc regnum auctis iam rebus religio profecerit. Nam etsi a Numa concepta est curiositas superstitiosa, nondum tamen aut simulacris, aut templis res divina apud Romanos constabat: frugi religio, et pauperes ritus, et nulla Capitolia certantia coelo, sed temeraria de cespite altaria, et vasa adhuc Samia, et nidor ex illis, et Deus ipse nusquam. Nondum enim tunc ingenia Graecorum atque Tuscorum fingendis simulacris urbem inundaverant. Ergo non ante religiosi Romani, quam magni: ideoque non ob hoc magni, quia religiosi. Atqui quomodo ob religionem magni, quibus magnitudo de irreligiositate provenit? Ni fallor enim, omne regnum vel imperium bellis quaeritur, et victoriis propagatur. Porro bella et victoriae captis et eversis plurimum urbibus constant. Id negotium sine deorum iniuria non est. Eaedem strages moenium et templorum, pares coedes civium et sacerdotum, nec dissimiles rapinae sacrarum divitiarum et profanarum. Tot igitur sacrilegia Romanorum, quot

[1]) *De Civ. Dei*, lib. V, c. 12.
[2]) Cap. XXV.

trophaea : tot de diis , quot de gentibus triumphi: tot manubiae , quot manent adhuc simulacra captivorum deorum. Et ab hostibus ergo suis sustinent adorari , et illis imperium sine fine decernunt , quorum magis iniurias , quam adulationes remunerasse debuerant. Sed qui nihil sentiunt , tam impune laeduntur, quam frustra coluntur. Certe non potest fidei convenire , ut religionis meritis excrevisse videantur , qui, ut suggessimus, religionem aut laedendo creverunt, aut crescendo laeserunt. Etiam illi, quorum regna conflata sunt in imperii Romani summam, cum ea amitterent, sine religionibus non fuerunt [1] . Itaque cum s. Cypriano concludimus : « Non ergo de religionibus sanctis , nec de auspiciis , aut auguriis Romana regna creverunt , sed acceptum tempus certo fine custodiunt [2] ».

454. Ceterum illius Imperii propagatio tamquam divinae Providentiae proprius effectus habenda est. Audiatur s. Leo M. « Vt autem huius inenarrabilis gratiae (*Redemptionis*) per totum mundum diffunderetur effectus , Romanum regnum divina Providentia praeparavit ; cuius ad eos limites incrementa perducta sunt , quibus cunctarum undique gentium vicina, et contigua esset universitas. Dispositio namque divino operi maxime congruebat, ut multa regna uno confoederarentur imperio, et cito pervios haberet populos praedicatio generalis, quos unius teneret regimen civitatis [3]».

CAPVT SEXTVM

De Pantheismo

455. Ex iis, quae superius de infinita Perfectione Dei dicta sunt, non solum eorum error , qui nonnisi unam esse posse divinam naturam inficiantur, sed etiam commentum illorum, qui Deum cum hac rerum universitate confundunt , refellitur. Qui profecto error adeo hac nostra aetate pervagatus est , tamque latas quaqueversus egit radices, ut non solum scientias metaphysicas, sed etiam morales, physicas , physiologicas, imo et historiam, litteras et artes immane quantum deturparet. Quapropter paucis quidem propter temporis angustias , sed fortiter teterrimum hoc erroris monstrum impugnandum nobis est.

---

[1]) Pag. 253-256, ed. cit. — [2]) *De idolorum vanitate*; *Opp.* p. 13, ed. cit.
[3]) *Serm.* LXXX *in Nat. Apost. Petri et Pauli* , c. 2; *Opp.* t. I , p. 164 , Lugduni 1700.

ARTICVLVS PRIMVS

Pantheistarum placita recensentur

456. Principio, *pantheismi* nomine designatur illud philosophiae systema, in quo omnia, quae sunt, et esse possunt, sive omnis rerum universitas unam eamdemque substantiam efficere putantur, quae Vnum, sive Deus est, et nullo modo extra vel praeter hanc rerum universitatem invenitur.

457. Inter antiquos Philosophos non pauci pantheismum propugnarunt. Vt ceteras gentes omittamus, omnes ferme Indorum philosophorum Scholae pantheismum magis, minusve redolent, sed eum, omni remota ambage, docuit philosophia Vedanta, quae cum libris sacris, *Vedas* appellatis, consentanea sit, *orthodoxa* putabatur [1]. Vedantici philosophi contendunt unicum extare ens infinitum nomine *Brahma*, resque multiplices, et compositas, quae praeter illud existere dicuntur, esse calentis phantasiae ludibria. Nam si multiplex quidquam extaret, hoc nonnisi a Brahama originem haberet; quare dicendum foret, Brahama habere in se principium multiplicitatis, et imperfectionis, quod cum rei infinitae notione manifeste pugnat. Inde ortum duxit effatum illud scholae Vedanticae: *Brahma solus* existit, *et quidquid non est Brahma*, est *humanae mentis ludibrium*. Quo mentem suam Vedantici clarius explicarent, his imaginibus usi sunt. Brahma est velut aranea aeterna, quae telam creationis e sinu suo continuo educit, et vicissim in se reducit; aut moles argillacea, cuius formae sunt cunctae res singulares; aut oceanus, cuius res creatae sunt fluctus, spumae, guttae, quae licet aliae ab aliis distinctae videantur, tamen revera ab oceano non distinguuntur. Immo cunctae res vix dignae sunt, quae totidem diversa Brahmae nomina, ipsa quidem omni significatione vacua, existimentur [2].

458. Schola Vedantica, ab antiquis temporibus incepta, ad nostram hanc aetatem usque perduravit; siquidem constat illius placi-

---

[1]) Qui Vedarum aliquam notitiam assequi voluerit, legere debet Colebrooke, *Essais sur la Phil. des Indous*, trad. et adn. par Pauthier, Paris 1834. Ipsi autem sunt numero quatuor, eorumque tres priores ipsum Brahama Vyase, nempe collectori dictasse ferunt. De illorum aetate nihil liquet, cum variae de ea eruditorum sententiae sint; Cf Ritter, *Histoire de la philos. ancien.*, liv. II, c. 2, vol. I, p. 61 sqq., Paris 1835.

[2]) Vid. Aug. Windischmanni, *De Theologumenis Vedanticorum*, Bonnae 1833.

tis addictum fuisse celebrem Ram-Mohun-Roy, qui anno 1833 in Anglia vita defunctus est.

459. Inter Graecos Schola Eleatica, quae a Xenophane orta Parmenidem, Zenonem Eleatem, Melissum Samium magistros habuit [1], illud effatum, *Omnia esse unum*, et *Vnum esse omnia*, omnium prima in formam disciplinae enuntiasse videtur [2]. Ceteris, brevitatis ergo, praetermissis, Parmenides in libro *de Natura* (Περὶ φύσεως), cuius fragmenta tantum extant, docuit sensibus non esse fidendum, sed rationi [3], ratione autem nos edoceri, quod est, neque incipere, neque desinere, sed esse unum, integrum, immutabile, infinitum; quidquid esse dicitur, aut semper esse, aut numquam, siquidem ex nihilo nihil oriri potest [4]. Notatu dignum est illud Parmenidis, quod tamquam proprium inventum hodierni Pantheistae sibi vindicant; hoc est, *quod cogitat, et quod cogitatur, unum idemque est* [5].

460. Quin autem omnes eos graecarum Scholarum institutores, qui in pantheismum offendisse arguuntur, persequamur, notissimum est huius erroris labe illos infectos fuisse, qui ipsum Deum pro anima mundi reputarunt, ita ut eum non tantum pro forma *assistente*, sed etiam pro forma *informante* habuerint. Quocirca pantheismi convincuntur Stoici, ex quorum mente est Deus mundi forma informans, cum materia insolubili nodo connexus [6].

461. Postquam ab Evangelii praeconibus creationis dogma, quo pantheismus omnino destruitur, promulgatum fuit, Neoplatonicorum schola, quae primum Romae et Alexandriae, deinde Athenis viguit, pantheismum tueri pro viribus adnisa est. Horum praecipui habiti sunt Plotinus, et Porphyrius, qui Romae; Iamblichus et Hierocles, qui Alexandriae; et Plutarchus, Syrianus et Proclus, qui Athenis scholas habuerunt [7].

462. Plotinus, omnium aetate et praestantia primus, doctri-

---

[1]) Vid. Roschmannus, *Dissert. historico-philosophica de Xenophane*, c. I, § VI, p. 19, 20, Altorfii 1729.

[2]) Cf Riaux, *Essai sur Parmén. d' Elée*, Paris 1840, et Peyron, *Empedoclis et Parmenidis fragmenta*, Lipsiae 1810.

[3]) Parmenides rationem a sensu non specie, sed tantum gradu quodam discrevit; rationem enim docuit a membrorum temperatione pendere, et effici, immo in hac reipsa consistere, ideoque variare in singulis hominibus, prout temperatio membrorum in illis variat; cf Arist., *Met.*, lib. I, c. V.

[4]) Vid. Arist., *Physic.*, lib. I, c. II.

[5]) περὶ φύσεως, v. 88, edidit Fulleborn.

[6]) Iacobus Thomasius peculiari dissertatione ex instituto evincit *Stoicum Deum esse formam mundi informantem*; *De exust. mundi Stoica*, p. 177. Lipsiae 1672.

[7]) Vid. *Anthropol.*, c. VII, art. I, p. 241, n. 5.

nam suam ita adstruxit. Omnium principium est Absolutum, quod prorsus unum, et simplex sit, nec obiectum, nec ratio sit, neque moveatur, neque quiescat, neque sit in tempore, neque in spatio, quantitate, qualitate, omni omnino praedicato careat, non substantia, non cogitans aliquid, sed ipsum absolutum *esse* et *cogitare*[1]. Illud autem, quod est, aut esse potest, non aliquando ortum est, sed ab omni aeternitate fuit in Vno, et Absoluto[2], a quo per diversos effluxus emanat[3]. Scilicet ab Vno, quod omnium rerum essentia est[4], fluit, tamquam e sole lux, *Intelligentia absoluta*, νοῦς. Haec, quatenus *Vnitatem* tamquam obiectum suum contemplatur, fit subiectum, atque ab obiecto distinguitur, et quatenus possibile in *Vnitate* considerat, possibile determinatur, ac reale (ὄν) fit. Ex quo consequitur, ut *Intelligentia* sit et ipsa prima realitas, et omnium realitatum fundamentum et principium, et simul *cogitatio*, *res cogitata*, et *subiectum cogitans*. Tandem eo ipso, quod semper, et semper eodem modo, et semper quidquid novi cogitat, omnia, quot sunt, producit, cunctasque res existentes complectitur[5].

463. Ab Intelligentia *Anima universalis* producitur; quae etiam cognitione pollet, sed longe inferiori, quippe quod res non in seipsa, sed in *Intelligentia* contemplatur. Anima, dum res in *Intelligentia* contemplatur, illas ex vi contemplationis producit, proindeque ex ea oriuntur omnes ordines animarum particularium, inter quas anima humana gradum suum occupat.

464. Anima humana, ope contemplationis, sive, quod idem est, productionis continuae mundum sensilem creat, qui proinde non realitas est, sed realitatis speculum, sive imago mundi intelligibilis[6], tenebris animam, *formam*, sive *vim*, sive *naturam* imperti-

---

1) *Ennead.* VI. lib. IX, c. I sqq., ed. Creuzer, Oxonii 1835. Decreta Plotini Enneades multis implexisque verborum involucris obrutae exhibent. At Porphyrius, eius discipulus, brevibus, luculentisque sententiis illa amplexus est, cum in aliis libris, tum praesertim in eo, quem *Sententiae ad intelligibilia ducentes* inscripsit; ed. Lucas Helstenius, cum dissertatione de vita et scriptis Porphyrii, Romae 1630.

2) *Enn.* V, lib. I, c. 6.

3) Cf *Anthropol.*, c. VII, art. I, p. 241.—4) *Ennead.* VI, lib. IX, c. I sqq.

5) *Ennead.* IV, lib. III, c. 17, *Enn.* VI, lib. VII, c. 12-13; lib. VIII, c. 16.

6) *Enn.* I, lib. III, c. 1. Damascius, neoplatonicae scholae postremus Doctor, antecessorum suorum paradoxa decreta adhuc exaggeravit (Vid. unicum eius, quod superest, opus: *Ἀπορίαι καὶ λύσεις περὶ τῶν πρώτων ἀρχῶν*, *Quaestiones, et solutiones de Principiis*, cuius primam partem edidit Ios. Kopp, Francof. ad Moen. 1826; quod spectat ad reliquas partes, cf, si vacat, Ruelle, *De Philosophe Damascius Etude* etc., Paris 1867). Contendit enim, primum Principium non ita

tur, quippe sinere non potest, ut quidquam cogitationis expers circa se existat, atque hoc pacto ex tenebris corpus sibi conficit, et materiam sensilem producit.

465. Iuxta hanc doctrinam Plotinus generationem idearum cum rerum generatione confundit, atque aliam ab alia minime distinguit; si quidem non aliud entium genus, quam spiritus admittit, et spiritum cum ideis unum idemque habet; ex quo subiectum cogitans neque a cogitatione, neque a re cogitata distingui deducit.

466. Pantheistica doctrina Neoplatonicorum *mysticismi philosophici* nota distinguitur, qui nempe sumit perfectam rerum cognitionem menti humanae ex *mystica*, sive arcana quadam eius cum Deo unione obvenire. En quomodo rem istam Plotinus explicat. Animae humanae, eo quod materiam sensilem immediate attingunt, desiderio abripiuntur in corpore aliquo sibi vitam conficere, ob idque ab anima universali discerpuntur, atque a gradu suo descendunt, et in malum prolabuntur [1]. Verum quantavis vi anima humana corpori adhaereat, semper aliqua ex parte in animae universalis coniunctione perseverat, et per eam cum Intelligentia communicans, vitam contemplationis vivit. Hoc in statu anima comparans malum, in quod lapsa est, cum bono, quo fruebatur, ad gradum, a quo *descenderat*, ascendere cupit, atque per animam universalem, et in ea per Intelligentiam ad *Vnum* pervenire, in eiusque intuitione conquiescere adlaborat. Quo id assequatur, opus ei est seipsam non solum a vinculis sensuum solvere, sive passiones animi deserere, sed etiam ab omni actione intellectuali cessare, atque a dualitate subiecti et obiecti ad absolutam simplicitatem ἁπλωσιν pervenire, in qua Dei simplicitatis et unitatis particeps fit [2]. Illud etiam adnotandum est,

esse ab antecessoribus suis definitum, ut omnis prorsus distinctionis et determinationis expers sit; neque facilius intelligi posse, quomodo ab Vno, quodcumque sit processionis genus, possit multitudo oriri, quin Vnum etiam post multitudinis processionem destruatur; qui enim fieri potest, ut natura absolute simplex evadat? Ipse autem in ea sententia fuit, primum omnium Principium neque esse *participabile*, neque *imparticipabile*, sed quidquam utroque existendi modo superius; quod omnia producit, conservat, et perficit; iuxta Vnum, sive Primum Principium existere principium quoddam corporeum, quod est omnis distinctionis, et multiplicitatis elementum, atque ex hoc, postquam ab Vno separatum est, omnem multitudinem oriri. Quo autem modo hoc secundum principium ab Vno separetur, et cum eo ab aeterno extiterit, Damascius minime explicavit. Principium ipsum autem modo *Nihil*, modo *Vacuum*, modo *Noctem*, modo *Abyssum*, cuius non solum nulla cognitio, sed ne ulla quidem suspicio nobis esse potest, appellavit, illudque idcirco non nisi *silentio* colendum esse autumavit.

[1] Cf *Anthropol.*, c. I, art. I, p. 3.

[2] *Enn.* VI, lib IX, c. 11. Vid. *Anthrop.*, c. VIII, art. 2, p. 279.

quod quia Vnum, secundum Neoplatonicos, non anima, non intelligentia, non ens, non aliud quidpiam, sed est supra intelligentiam, et supra ens, uno verbo, supra omne, quod sensu, aut intellectu cognoscitur, traditum ab eis est animum nostrum, cum ab Vno absorbetur, nec in se, nec extra se aliquid videre, atque ideo conscientiam suam amittere [1].

467. Sed tandem, salutari luce Evangelii paganae philosophiae tenebris dispulsis, teterrimum pantheismi monstrum penitus interemptum fuit. Re sane vera, non nisi penes Arabes, ad quos philosophia aristotelica iam ex Sufismi [2], et Neoplatonismi dogmatis adul-

---

[1]) *Enn.* VI, lib. VII, c. 34, et 35. Mystycismus iam in India excultus fuit potissimum a Vedantibus, siquidem quamdam animarum sanctarum cum Deo in hac vita coniunctionem admittebant, per quam omnia sive praeterita, sive praesentia, sive futura cognoscerent. De sectis mysticis Indiae legesis Dubois (*Moeurs, institutions, et cérémonies des peuples de l' Inde*, Paris 1825); Colebrooke (*Essai sur la philos. des Indous*. ed. cit.); Bochinger (*De la vie contemplative, ascétique, et mystique chez les Indous*, Paris 1831); Charma, *Essai sur la phil. orientale*, p. 21-107, Paris 1842); Eugen. Burnouf (*Introd. à l' histoire du Bouddisme indien*, Paris 1844). Ex libris Indorum ad mysticismum intelligendum valde confert Bhagavad-Gita, id est *almi Chrisnae et Ardjunae colloquium de rebus divinis*, quod est episodium poematis Baratheae ab A. G. Schlegel latinitate donatum, Bonnae 1823. Vbi autem mysticismus primum exortus sit, et quem cursum confecerit, antequam ad graecos perveniret, inter eruditos non convenit. Plerique in ea sententia versantur, illum ab Indis ad Persas, atque ab his ad Iudaeos Alexandriae degentes promanasse, et Graecos a Iudaeis, vel ab ipsis Indis, aut Persis excepisse (Cf Bouterwek, *Philosophorum Alexandr. et Neoplaton. recensio accuratior*, inter Comm. Societ. recentiores, t. V, p. 231 sqq., Gottingae 1823, et Ritter, *Hist. de la phil. ancien.*, lib. XII, sect. 2, c. 5, t. IV, p. 338, et 339, ed. cit.). At nihil revera in promptu est, quod mysticismum ab India reliquas gentes, et non e converso Indiam a Persia, aut ab alia gente excepisse commonstrat. Probabile etiam est ipsum cuiusque gentis proprium fuisse, atque ex communi illa populorum persuasione inolevisse, quod homini, peccatis vitae anteactae corrupto, nonnisi per plures purgationes ad pristinae et aeternae vitae beatitatem pervenire licet. Certe, traditio, utut corrupta, de quodam peccato originali apud cunctas vetustas gentes viguit; cf Chassay, *Lettres sur la chûte primitive*, in Ephem. *L' Université cathol.*, ser. 2, vol. V et VI, Paris 1848. Vid. etiam *La Scienza e la Fede*, vol. IX, p. 94-96, Napoli 1845.

[2]) *Sufismi*, sectae mahumedanae, doctrina huc redit: animum humanum tum denique integra veritate potitum iri, cum non solum cunctis affectibus, sed etiam omni cogitatione expoliatus ita Deo adhaeret, ut inter utrumque, nempe cognoscens, et cognitum omnis distinctio tollatur, eumque ad hanc Dei contemplationem, sive unionem sui cum Deo, per diversos gradus ascendere, in quorum postremo a Deo absorptus conscientiam sui amittit, seque ipsum annihilat. Hunc animi statum *disparitionem disparitionis*, sive *annihilationem* vocant, et nonnulli etiam *realitatem*, quia animus in annihilatione sui res in essentiis suis deprehendit; cf auctores, quos protulimus in *Phil. Christ., Dynam.*, vol. III, c. VII, p. 1168-1169.

terata pervenit [1], et Iudaeos Kabalae studiosos [2], pantheistica philosophia exculta fuit.

468. Commemorandi etiam sunt Scotus Erigena [3], et Almaricus Carnotensis [4], a cuius placitis parum abludit Dinantius [5], qui realismum usque ad pantheismum protruderunt. Atque hic adnotare par est, Realium sententiam in doctrinam de unitate substantiae ruere [6]. Hoc vitium Realibus obiectum est non solum a Baylio [7], cui Buddeus [8], Bruckerus [9], Reimannus [10], atque inter nuperos Remusatus [11], Schmidtus [12], Haureauvius [13], aliique pollicem pres-

---

[1]) Cf quae scripsimus *ibid.*, p. 1167-1168.

[2]) Nomine kabalae Hebraeorum sequioris aetatis philosophia designatur, qui veram et genuinam doctrinam revelatam per philosophematum a gentilibus acceptorum admixtionem absurdis commentis depravarunt. De eius origine vid. Buhle, *Histoire de la philosophie moderne* (trad. par Jourdain), t. III, p. 2e, c. V, p. 317 sqq., Paris 1816, et Amand-Saintes, *Histoire de la vie et des ouvrages de B. de Spinosa*, c. IV, p. 32 sqq., Paris 1842. De affinitate autem doctrinae cabbalisticae cum pantheismo, quam inficiari adnititur Freystadt (*Philosophia cabbalistica et Pantheismus*, Regimontii Prussorum 1832), vid. praeter Buhle (*Op. cit.*, t. II. p 2, c. V, p. 316 sqq.), Ad. Franck, *La Kabbale ou la Philosophie religieuse des Hebreux*, p. 2, c. IV, Paris 1843.

[3]) En pauca eius verba: « Causa si quidem omnium propterea dicitur creare, quoniam ab ea universitas eorum, quae post eam ab ea creata sunt, in genera, et species et numeros, differentias quoque, ceteraque,quae in natura condita considerantur, mirabili quadam divinaque multiplicatione procedit »; *De divis. nat.*, lib. II, c. 8, p. 86, ed. Schluterus, Monasterii Guestphalorum 1838. Et lib. I, *passim:* « Est (*Divina natura*) omnium essentia ».

[4]) « Omnia, Almaricus aiebat, sunt Deus: Deus est omnia,Creator, et creatura idem. Ideae creant, et creantur. . . Et sicut alterius naturae non est Abraham, alterius Isaac, sed unius, atque eiusdem; sic dixit omnia sunt unum, et omnia sunt Deus »; Cf Martini Poloni *Chron.*, lib. IV, p 393, Antuerpiae 1574; Nicol. Trivetti apud Dacherium, *Spicil.*, t. III, p. 184, Parisiis 1722; Olonem ep. Tusculanum apud Gersonum, *De concordia metaphysicae cum logica*, *Opp.*, t. IV, pars II, p.298, atque eiusdem Gersoni *Lectiones super Marcum*, t. I, p.484, et *Serm. de Spiritu Sancto*, t. II, p. 784, Parisiis 1606.

[5]) Legesis B. Alb. M., *Sum. theol.*, par. I, tract. IV, q. 20, et s. Thom., In *lib. II Sent.*, Dist. XVII. q. I, a. I *sol.*

[6]) Lege, si plura cupis, quae de hac re scripsimus in *Instit. Log.* et *Met.*, c. XVIII, § 227-232, p. 262-265, Neapoli 1851.

[7]) *Diction.*, art. *Abailard*, not. C; art. *Cesalp.*, not. C; art. *Stilpon*, not. H.

[8]) *De spinosismo ante Spinosam*, § 17, inter *Analecta philos.*, p. 399 sqq., Halae Saxonum 1724: *De Atheismo et superstit.*, c. I, § 23, p. 65, Lugd. Batav. 1676 — [9]) *Hist. crit. phil.*, t. III, p. 912, Lipsiae 1766.

[10]) *Hist. atheismi*, sect. 3. c. 4. § 7. p. 340, 341. Hildesiae 1725.

[11]) *Abélard*, lib. II, c. 8. t. II. p. 10; c. 10, p. 99, 159 not. I. Paris 1845.

[12]) *Études sur le mysticisme allem. au XIV siècle*, c. 5. § 2, 3, Paris 1847.

[13]) *Histoire de la phil. Scol.*, c. X, t. I, p. 231 sqq.; *ibid.*, c. XXX, t. II, p. 501 sqq.

serunt, sed etiam a Conceptualibus, et Nominalibus mediae aetatis. E. g., Abaelardus Realibus obiecit, quod in sophisma, *magni asini sententiam* in scholis appellatum, incurrerent; quo nimirum asinus ad humanae naturae praestantiam extollitur. Si enim animal est idem in homine, ac in bestia, asinus et homo unum sunt [1]. Quod isti ab Aristotele didicerunt, qui observavit, si universale est substantia, nempe quidquam reale, omnia fore unam illam substantiam. En eius verba: « Videtur impossibile substantiam esse quodcumque eorum, quae universaliter dicuntur. Primum enim substantia uniuscuiusque, quae propria cuiusque est, quae alii non est; universale vero commune. Hoc enim dicitur universale quod pluribus natura aptum est inesse. Cuius igitur hoc erit substantia? aut omnium, aut nullius. Omnium vero non est possibile; *unius autem si erit, cetera quoque hoc erunt*. Quorum enim substantia una, et quod quid erat esse (hoc est *essentia*) unum, ipsa quoque unum sunt [2] ». Hanc cognationem sententiae Realium cum pantheismo historia mirifice confirmat. Si enim illos exceperis, quos Catholicae Fidei studium a tanto erroris portento absterruit, reliqui, uti Neoplatonici, Scotus Erigena, Almaricus Carnotensis et David Dinantius, de quibus iam diximus, aliique, quos mox proferemus, pantheismum magis, minusve professi sunt [3].

469. Saeculo autem XIV Frat. Eckartus mysticismum, qui, ut ex iam dictis constat, cum pantheismo colligatur [4], excoluit [5], cuius errores Ioannes XXII [6] damnavit Bulla *In Agro Dominico* an. 1330 [7]. Porro ipse post Neoplatonicos Heghelii, eiusque gregalium verus

---

1) *De generibus et speciebus* apud Cousinum, *Oeuvr. inedit. d'Abèlard*, Paris 1836; necnon *Glossulae* etc., apud Rémusat, *Op. cit.*, lib. II, c. X, t. II, p. 98, 99.

2) *Met.*, lib. VI, c. 13.

3) Exinde colligitur Rosellium (*Summ. Phil.* etc., *Log*. q. VI, a. 2, not. 3, p. 268, 269, Romae 1782), aliosque incassum laborare, cum ad Scotistarum, et reliquorum Realium defensionem alia illorum dogmata in medium proferunt, quae cum Pantheismo adversa fronte pugnant. Nam nos lubenter fatemur, scholarum Doctores, qui Realium placita amplexati sunt, a pantheismi errore profitendo abhorruisse; sed ea placita eiuscemodi esse contendimus, ut ad pantheismum necessario ducant.

4) Vid. Franckius, *De la certitude*, *Rapport à l' Acad.* etc., Paris 1847. De Almarico, et Dinantio vid. *Cosmol.*, c. VII, a. 2, p. 462, ubi etiam (p. 463, n. 2) Almarici errores ab Innocentio III damnatos fuisse adnotavimus.

5) Vid. Gross, *De Eckarto Philos.*, Bonnae 1858.

6) Vid. *Enchiridion* etc., *Docum.* LXVI, p. 179-181, ed. cit.

7) Multa fragmenta ad Eckarti doctrinam intelligendam videre est apud Carol. Scmidt, *Du mysticisme allemand au XIV siècle*, inter *Comment. Acad. Paris.* v. II *Savants étrang.*, Paris 1847.

magister habendus est [1]. Cuius rei, praeterquam quod absolutam, luculentamque demonstrationem ex comparatione placitorum Eckarti, et Heghelii Schmidteus confecit [2], illud indubium argumentum est, quod Heghelius, eiusque discipuli Eckartum extulerunt. Revera Heghelius Eckartum [3], et reliquos mysticos saec. XIV, tamquam veros philosophiae custodes [4], laudavit, et, ut de reliquis eius assectis taceamus, Martensen scripsit Eckartum « illud pantheismi genus professum fuisse, quod omnis verae philosophiae, omnisque verae religionis fundamentum est [5] ». Cave autem, ne cum eodem Schmidteo, aliisque comites Eckarto adiungas Taulerum, Susonem, et Rusbrochium. Nam si quae in eorum operibus aliquantum dura, et ambigua occurrunt, ea secundum Catholicae Fidei, et sanae philosophiae dogmata commode explicari posse Bossuetus [6] demonstravit [7].

---

[1]) Vid. quae scripsimus in *Phil. Christ.*, *ibid.*, art. 40, p. 1506.

[2]) *Op. cit.*, passim. praesertim n. V, § 4, p. 419 sqq.

[3]) *Hist. phil.* (germ.) t. III, p. 148.

[4]) Ibid. p. 194.

[5]) In suo opere *De Magistro Eckarto* (germ.) apud Schmidt, *Op. cit.*, § 4, p. 482, ed. cit.

[6]) *Instructions sur les ètats d' oraison*, traitè I, liv. I, § I-S, *Oeuv.* vol. VIII, p. 25, 29, ed. cit.

[7]) Ad hanc rem valde opportunum est adnotare, huiusmodi mysticismum, de quo locuti sumus, confundendum non esse cum mysticismo catholico, qui secundum Sacrae Scripturae, et Traditionis doctrinam, a ss. Patribus expositus, et inculcatus, saeculo XI per duos Victorinos Hugonem, et Richardum scientiae formam accepit, et secundum Areopagitam *Theologia mystica* dictus fuit. Iamvero theologia mystica docet unionem arcanam cum Deo, quam animae sanctae quandoque in hac vita assequuntur, esse donum supernaturale et extraordinarium, quod Deus ipsis largitur, ad eamque animus per actus supernaturales Fidei, Spei, et Charitatis pervenire. Ex quibus conficitur « Theologiam mysticam, ut ait P. Corderius, tam in substantia sua, quam in modo procedendi, esse supernaturalem, si quidem et principia eius, et media, et finis, et in hunc tendendi modus naturae vires, atque ordinem penitus transcendunt » (*Isagoge ad Mysticam Theologiam*, Praef. ad *Opp. s. Dionysii Areopagitae*, vol. I, Parisiis 1644 ; cum mysticismus philosophicus haec omnia pro naturalibus habeat. Mysticismus catholicus secundum methodum psychologicam procedit ; si quidem Mystici docent, animas ad eum supernaturalem statum per considerationes affectivas diversorum generum rerum, tamquam per gradus, ascendere, atque in primo gradu genus sensilium ponunt. (Vid. s. Bonavent., *Itinerarium mentis ad Deum*, c. 1 et 2.) Tacendum autem non est quosdam theologos et mediae, et recentis aetatis mysticismum catholicum foedis, aut saltem falsis dogmatibus corrupisse; ex quo *pseudo-mysticismus*, sive mysticismus *heterodoxus* extitit. Haec monitos iuvenes voluimus, quia plerique hodierni Rationalistae nullum, quod rei substantiam attinet, discrimen inter mysticismum *philosophicum*, inter christianum *orthodoxum*, et inter christianum *heterodoxum* agnoscunt.

470. In philosophia autem recenti Benedictus Spinoza, qui Amstelodami Batavorum natus saeculo XVII, Iudaicam primo, deinde Christianam, nullam tandem religionem professus est, eo omnes sui ingenii nervos intendit, ut integrum pantheismi systema concinnaret [1]; unde veteri Pantheistarum sectae novum *Spinozismi* nomen accessit. Ipse in *Ethica* [2] per longam definitionum, axiomatum, et propositionum seriem artificiose contextam pantheismum mathematica methodo demonstrasse sibi adblanditus est. Multa eius argumenta sic in pauca contrahi posse nobis videntur: Quidquid est, aut *substantia*, aut *attributum*, aut *affectio* est. « Per substantiam, ait, intelligo id quod in se est, et per se concipitur; hoc est, cuius conceptus non indiget conceptu alterius rei, a quo formari debeat [3]». «Per attributum intelligo id, quod intellectus de substantia percipit, tamquam eiusdem essentiam constituens [4] ». « Per modum intelligo substantiae affectiones, sive id, quod in alio est, per quod etiam concipitur [5] ». Ex his definitionibus colligitur non posse extare duas, aut plures substantias eiusdem attributi [6], quia si extarent, distingui non possent neque ex diversitate attributorum iuxta hypothesin, neque ex diversitate affectionum, quippe substantia prior est natura suis affectionibus. Si duae substantiae eiusdem attributi extare nequeunt, consentaneum est, si sint plures substantiae, eas nihil inter sese commune habere [7], neque proinde aliam ex alia intelligi posse [8]. Quod cum ita se habeat, liquet substantiam ab alia substantia non posse produci, alteramque alterius causam esse non posse [9], quia causa, et effectus quidquam commune habere debent, et notio effectus sine causae notione concipi nequit. Quod autem est causa sui, huiusmodi est, ut

---

[1]) Spinozae praelusit Iordanus Brunus Nolanus, qui veterum Pantheistarum scrinia compilans novum pantheismi systema condidit, nuperisque Pantheistis Germaniae praelusit. Longum indicem librorum, quos vulgavit, H. Buchitté exhibuit in *Lexico phil.* art. *Bruno*, t. I, p. 394, et 395, Paris 1844. Missis multis aliis, qui de Bruno data opera scripserunt (Vid. Tennemann, *Manual della storia della Filosofia*, trad., terzo periodo, § 297, t. II, p. 146, Napoli 1833), legendus est Bartholmèss, *Jordano Bruno*, Paris 1846.

[2]) *Opp.*, t. II, ed. Paulus, Ienae 1803.

[3]) *Op. cit.*, pars prima, Def. III, p. 35, ed. cit. Spinosa hanc notionem substantiae, ex qua totam suam philosophiam derivavit, a Cartesio mutuatus est. Nam Cartesius (*Les principes de la phil.*, part. I. § 51. *Opp.*, t. I, p. 254. ed. Garnier, Paris 1835) docuit « nos, cum substantiam concipimus, non aliud concipere, nisi rem, quae ita existit, ut non nisi se ipsa ad existendum indigeat ». Hinc Spinosam e Cartesii philosophia suum pantheismum elicuisse concors historicorum opinio est. Cf quae de hac re scripsimus in *Phil. Christ.*, *Introd.*, p.129, n. I.

[4]) *Def.* IV, *ibid.*—[5]) *Def.* V, ibid.—[6]) Prop. V, p. 37.—[7]) *Prop.* II, p. 37.

[8]) *Axiom.* V, p. 36.—[9]) *Prop.* VI, p. 38.

eius essentia existentiam involvat [1]. Id, cuius essentia existentiam constituit, necessario existit. Ad naturam substantiae igitur pertinet existere [2]. Praeterea « omnis substantia est necessario infinita [3] », nam si finita sit, *debet terminari ab alia eiusdem naturae*, hoc est eiusdem attributi; at repugnat extare duas substantias eiusdem attributi.

471. His positis, facile ostendit Spinosa unicam existere substantiam, eamque esse Deum. « Per Deum, ait, intelligo ens absolute infinitum, hoc est, substantiam constantem infinitis attributis, quorum unumquodque aeternam et infinitam essentiam exprimit [4]. Iamvero 1° Deus necessario existit [5], quia, cum sit substantia, ad naturam substantiae pertinet existere: 2° « Praeter Deum nulla dari, neque concipi potest substantia [6] ». Non dari; namque, cum Deus infinitis attributis constet, nulla substantia esse potest, quae aliquod non habeat attributum cum substantia Dei commune, quod ex propositione V absurdum est. Neque concipi; si quidem concipi non potest, nisi concipiatur ut existens, cum substantia ex prop. VII natura sua existat. Ergo praeter Deum nulla dari, neque concipi potest substantia. Cum porro praeter substantiam non sint nisi attributa et affectiones, liquet omnia, quae sunt, aut attributa esse, aut affectiones Dei. At non attributa, si quidem attributa ab ipsa substantia non distinguuntur [7]; restat, ut sint Dei attributorum affectiones: « Res particulares nihil sunt, nisi Dei attributorum affectiones, sive modi, quibus Dei attributa certo et determinato modo exprimuntur [8] ». Iam omnes res, quae extant, aut corpora sunt, aut cogitandi modi [9]. Inter Dei infinita attributa sunt *extensio*, et *cogitatio* [10] ». Patet igitur res extensas infinitae extensionis, et res cogitantes infinitae cogitationis esse modos: « Per corpus intelligo modum, qui Dei essentiam, quatenus ut res extensa consideratur, certo, et determinato modo exprimit [11] ». « Singulares cogitationes, sive haec et illa cogitatio, modi sunt, qui Dei naturam certo et determinato modo exprimunt [12] ».

---

1) *Def.*, VI, p. 35 — 2) *Prop.* VII, p. 38. — 3) *Prop.* VIII, ibid.
4) *Def* I, p. 35. — 5) *Prop.* XI, p. 42. — 6) *Prop.* XIV, p. 46.
7) Revera *Axiom.* I ait: « Omnia, quae sunt, vel in se, vel in alio sunt », quod in *Demonstr.* IV, p. 37, ita explicat, « hoc est extra intellectum nihil datur praeter substantiam, eiusque affectiones ». In *Epist.* XXVIII (t. I, p. 524) declarat attributum esse ipsam substantiam, consideratam *respectu intellectus, substantiae certam talem naturam tribuentis.*
8) *Prop.* XXV, Coroll., p. 59. — 9) Pars II, *De mente*, *Axiom.* V, p. 78.
10) *Ibid.*, *prop.* I, et II, p. 78-79. — 11) *Ibid.*, *Def.* I, p. 77.
12) *Prop.* I, p. 78-79.

472. Hinc in rerum natura nullum datur contingens, sed omnia ex necessitate divinae naturae determinata sunt ad certo modo existendum, et operandum [1], et propterea « quidquid est, in Deo est, et nihil sine Deo esse, neque concipi potest [2] ». Ex his omnibus colligit Spinosa « Deum esse unicum, hoc est, in rerum natura non nisi unam substantiam dari, eamque absolute infinitam esse [3] », et « omnes res singulares et cogitantes, et corporeas esse naturales illius affectiones [4] ».

473. Spinosa vix unum, aut alterum suffragatores habuit; e contrario innumeros, eosque doctissimos, tum inter Catholicos, tum inter ipsos Protestantes adversarios nactus est [5]. Verum, saeculo proxime elapso vertente, postquam Emmanuel Kantius criticam philosophandi methodum invenit, pantheismus a germanis philosophis [6] maxima animorum contentione instauratus fuit, multosque etiam nunc propugnatores habet.

474. Kantius, etsi a pantheismi placitis abhorreret, ea tamen docuit, quae pantheismo viam straverunt. Ipse enim, ut alibi diximus [7], demonstrare aggressus est nostras notiones *Dei*, *mundi*, et τοῦ *ego* esse intellectus nostri formas mere *subiectivas*, ideoque nos ratione *theoretica* non posse cognoscere utrum quidquam reapse extra nostram mentem existat, necne; attamen ratione *practica* trium

---

[1]) Pars I *de Deo*, *prop*. XXIX, p. 61.—[2]) *Prop*. XV, p. 46.

[3]) *Prop*. XIV, Coroll. I, p. 46.

[4]) *Ibid.*, Coroll. II. Spinosae mentem explicat, et defendit Abraham Cuffelerus exemplo circuli, in quo aequalitas quadrati, duplicisque in eo rectanguli continetur; « quemadmodum enim, ait, illa aequalitas semper in circulo contenta fuit, et erit, licet rectae memoratae lineae numquam ductae fuissent; eodem fere modo essentia mundi ab omni aeternitate in Dei Essentia fuit contenta, et ex ea emanavit, atque in aeternum in ea continebitur: illa autem nullo modo est ex nihilo iuxta innatam nobis veritatem, quae nobis ab ipso Deo dictatur, quod ex nihilo nihil fit »; *Specimen artis ratiocinandi naturalis et artificialis, ad pantosophiae principia manuducens*, Hamburgi 1684. Ex his vides aliena dicere Car. Libelt Posnaniensem, cum Spinosam extra pantheismi culpam ponere adnititur in *Dissert. de Pantheismo in philosophia*, p. 29 sqq., Berolini 1830.

[5]) Vid. Buddeus, *Theses theolog. de superst. et atheism.*, c. I, § 26, p. 99 sqq., et c. VI, § VI, n. 267, p. 363, ed. cit. Inter *ipsos Protestantes* inquimus, siquidem quamdam inter *protestantismum* et *pantheismum* necessitudinem existere ostendit Moehler, *La Simbolica* (trad.), lib. I, c. 3, § 27, p. 251-254, Napoli 1850.

[6]) Germanorum pantheismum mysticismo neo-platonico haud absimilem esse ostendit Arnol. Wilmans, *De simil. inter myst. purum et kantianam relig. doctr.*, Halis Sax. 1848. Vid. etiam Borger, *De mysticismo*, Hagae Comitum 1820. Cf quae diximus p. 269, 270.

[7]) Cf *Dynam.*, c. VII, art. 3, p. 440 sqq; et c. VIII, art. 8, p. 585 sqq

illarum notionum *obiectivam realitatem* nobis patefieri, quippe sine illis scientia morum non posset existere. . . *Fide* igitur, non *scientia*, nobis de *Dei*, *mundi*, et του *ego* existentia constare potest.

475. At neque dubitandi, neque credendi methodus Kantii successoribus probata est; quapropter ipsi, scholarum eleaticae, et neoplatonicae principia amplexi, ideas nostras a rebus ipsis non distingui, idque, quod cogitat, et cogitatur, esse unum, idemque professi sunt. Ex hoc principio alterutrum inferre poterant, nempe aut illud unum, quo simul id, quod cogitat, et id, quod cogitatur, continetur, esse ipsum το *ego*, ceterasque res non aliud esse, nisi phaenomena, ab ipso illo *ego cogitante* producta, quae non aliter, quam vi nostrae cogitationis subsistunt; aut esse non quidquam subiectivum, et relativum, quemadmodum το *ego* est, sed quidquam obiectivum, et absolutum, nempe huiusmodi, ut subiecti, et obiecti principium sit. Prior sententia Fichteo, altera Schellingio arrisit.

476. Sane Fichte eo usque deliravit, ut a τω *ego puro*, seu sine conscientia, infinito, indivisibili, ipsum το *ego* non purum, seu cum conscientia sui ipsius, divisibile, et finitum, atque το *non ego*, seu mundum *poni*, necnon Deum creari sibi persuaderet [1]. Eius systema vocari solet *autotheismus*, quia homo seipsum Deum efficit, aut *panegoismus*, quia omnia τω *ego* contineri statuit. Schelling *vero* Deum docuit esse *Absolutum*, seu *principium identitatis absolutae*, id nempe, in quo res, et ideae, subiectum, et obiectum, το *ego*, et το *non ego*, omni differentia ablata, unum idemque sunt; Absolutum tantum existere, ceteraque esse formas, sub quibus illud seipsum manifestat [2]. Scilicet Identitas absoluta, quae Deus est, per continuam sui ipsius evolutionem se sub formis *materiae*, et *spiritus*, *obiectivi*, et *subiectivi*, *realis*, et *idealis* manifestat, atque hae formae extra *Absolutam Identitatem phaenomenice*, sive *apparenter* ab se distinguuntur, sed in *Identitate absoluta*, in qua vere existunt, unum, idemque sunt [3]. Quam ob rationem Ab-

---

[1]) Vid. *Dynam.*, loc. cit., p. 443. Istae positiones *thesis*, *antithesis*, et *synthesis* appellantur; quomodo ipsae, secundum Fichteum fiant, exposuimus *loc. cit.*

[2]) Vid. *ibid.*, p. 444.

[3]) Absolutum, secundum Schellingium, non eodem gradu in singulis positionibus se manifestat. Si realitas excedit, *materia*; sin idealitas, *spiritus* vocatur: qua de re *spiritus* et *materia* sunt duae praecipuae formae, sub quibus Identitas absoluta se manifestat: utrumque totam et individuam identitatem absolutam complectitur, sed in natura sub forma του *esse*, sive realitatis, in *spiritu* sub forma του *cognoscere*, sive idealitatis. Ex his conficitur, ideas cum rebus mirifice consentire, imo ideas a rebus, et res ab ideis non distingui, Deumque infinito suo intellectu res simul cogitare, et creare, resque ipsas esse exemplaria idearum [4]

solutum *Indifferentiam* omnium *differentium* Schellingius appellavit, quia ea omnia, quae extra ipsum ab se *differre* videntur, in eo non differunt.

477. Hegelius autem hic non subsistit; namque non solum rem cogitantem, et rem cogitatam confundit, sed utramque rem cum cogitatione unum idemque esse contendit, illud pronuntiatum statuens: *Quidquid est reale, est ideale, et quidquid est ideale, est reale*[1]. Quare, ex eius sententia, illud, quod cetera omnia complectitur, non est neque subiectum, neque obiectum, verum cogitatio, seu Idea, vel *Idea-Ens*, quae quidem in se est absoluta, et indeterminata, sed cum seipsam secundum quasdam leges, quae ab Hegelio *momenta* appellantur, evolvit, *ego*, *mundum*, et *Deum* producit[2].

---

imo ipsas ideas. Intellectus humanus non ratiocinatione, sed *intuitione* identitatem absolutam, sive Deum apprehendit, et ope huius *intuitionis intellectualis* intellectui divino se parem efficit, atque adeo cum ipso unus idemque evadit. Quoniam vero res et ideae in Deo unum et idem sunt, consentaneum est, ideas nostras esse rerum perfectam et absolutam mensuram, leges spiritus esse typos legum naturae, et *το ego* esse simul contemplatorem et creatorem rerum; ex quo fit, ut mundus idealis adamussim conveniat cum mundo reali, et scientia spiritus scientiae naturae respondeat. Hinc apparet, Schellingii doctrinam dictam esse *idealismum obiectivum*, quod, cum in ideis scientiam collocasset, illas ab obiectis non distingui existimavit. Schellingius in Vniversitate Berolinensi anno 1831 criticam philosophandi rationem repudiavit, aliamque proposuit, in qua ratio non principiis *a priori*, sed experientia innixa incederet. Verum systema suum nondum lucis usura donavit. Vid. Lèbre in ephem. *Revue des deux mondes*, Ian. 1845.

[1]) Exinde intelligitur, cur Hegelius unam esse rerum, et scientiae rerum originem, et in scientia formam, et id, quod forma continetur, unum, idemque esse decrevit. Quamobrem ipse totam philosophiam intra logicae cancellos coegit; ex quo sequebatur rationem philosophandi esse ipsam philosophiam, siquidem logica, ut ab initio diximus, non est aliud, quam communis ratio philosophandi, sive communis modus sciendi. Cf Carol. Kuhn, *De Dialectica Platonis*, Berolini 1843.

[2]) Idea Hegeliana, uti iam innuimus in *Dynam.*, *loc. cit.* p.444 et 445, primum ponit seipsam capacem evolutionis; deinde se sibi opponit; demum opponens se sibi, sui conscia fit, atque ita in se revertitur. Idea igitur per tria *momenta* se evolvit, in quorum primo est *idea pura*, sive idea in se; in altero *natura*, sive idea extra se; in postremo *spiritus*, sive idea pro se. Primum momentum est *positio*, secundum *negatio*, tertium *negatio negationis*, sive *affirmatio*. Iam, cum spiritus sit postremum momentum evolutionis Ideae, illud nempe, per quod Idea sui conscia evadit, liquet spiritum Ideam, sive Ens in se complecti, ideoque rationem humanam eamdem esse cum ratione divina; itemque spiritum scientiam sibi comparare, quatenus processum Ideae repetit, et recogitat. Ex his patet Hegelium systematis sui materiam a Schellingio, formam vero a Fichteo mutuatum esse, eo quod *Idea* revera nihil aliud est, quam *Identitas absoluta*; et *positio*,

478. Neque a pantheismo distat alter Germanus Krausius, qui non modo in Germania, sed etiam extra eius fines assectatores habuit, eosque praesertim in Vniversitate Bruxellensi [1]. Docet ipse *Spiritum* et *Naturam* diversis modis exprimere essentiam Entis infiniti et absoluti; totum mundum quocumque modo spectatum esse in Deo, quia essentia mundi in essentia Dei continetur; Deum esse unitatem et identitatem Spiritus et Naturae, aliaque permulta, quae pantheismum haud latenter exprimunt [2].

479. Pantheismus opera Victoris Cousinii e Germania in Galliam transmigravit. Hic eclecticorum Galliae dux se pantheistam esse praefracte inficiatur; sed quod verbo negat, re fatetur [3]. Revera ipse docet Deum esse unicum, et multiplicem, aeternitatem, et tempus, spatium, et numerum, summum, et infimum gradum entis, finitum, et infinitum, simul Deum, naturam, et humanitatem [4]; Deum, cum mundum creat, non quidem e nihilo, sed e seipso illum educere, ideoque creationem aliud non esse, quam evolutionem, et apparitionem Dei in mundo; creationem esse necessariam, quippe quod, cum Deus sit causa absoluta, non potest non creare, hoc est, seipsum manifestare, et cum sit caussa infinita, huiusmodi manifestatio erit constans, et infinita; Deum idcirco necessario, et semper creare [5].

---

negatio, et *affirmatio* triologiae dialecticae Fichtei, nempe *thesi*, *antithesi*, et *synthesi* adprime respondent. *Idealismi absoluti* nomen obtinuit, quippe Ideam esse ipsum Absolutum statuit. De similitudine autem inter *Ideam* Hegelii, et *Substantiam* Spinosae vid. quae scripsimus in *Phil. Christ.*, *Dynam.*, vol. II, c. VIII, art. 21, p. 854, n. 3. Adnotandum etiam est Giobertium modo *autotheismum* Fichtei, modo pantheismum Hegelii sine ulla ambage professum esse. De qua re vid. p.173, 174, nec non aliud opus nostrum, *I principali sistemi* etc., c. III, § VIII, p. 444 sqq., Napoli 1858.

[1]) Prae ceteris Krausii asseclis eminent Lheonardi in suis *Praef. ad philosophiam historiae et philosophiam religiosam Krausii* (germ.); Tiberghien, *Essais théorique et historique sur la generation des connaissances humaines* etc., Bruxelles 1844; et, aliis praetermissis, Arhens, tum in opere *Cours de philosophie fait à Paris sous les auspices du gouvernement de* 1838, tum in opere *Cours du droit naturel*, Bruxelles 1844, qui etiam Spinosae defensorem se praestat; vid. Léon de Montbeillard, *L' Ethique de Spinosa*, p. 51, 52, Paris 1851.

[2]) *Lectiones circa vera quae sunt scientiae fundamentum* (germ.) 1829.

[3]) *Fragments*, Préf. de la prem. édit.

[4]) *Introd. à l' histoire de la philosophie*, Cours de 1828, 5e leçon.

[5]) Ex quibus, atque ex aliis, quas de eodem Cousinio retulimus, sententiis (p 157 et p.171), colligitur ipsum ineptis strepere verbis, ubi pantheismi notam a se amoliri contendit. De qua re vid. Ephem. *La Scienza e la Fede*, vol. III, p. 392, n. 2, necnon ea, quae erudite, accurateque disseruit Bonav. Attanasio iam Episc. Lipar.

480. Pantheismum etiam apertissime professa est in Gallia Sansimonianorum secta, auctore Henrico a Sancto-Simone, a quo nomen accepit. Ipsa enim venditavit, Deum tantum esse; Deum esse quidquid est, et quidquid est, in Deo et per Deum esse; Deum vero seipsum duplici ratione manifestare, tamquam *materiam*, et tamquam *spiritum*. Imo Sinsimoniani mundum pro Deo habuisse videntur, siquidem Deum non aliud esse, quam unitatem, ordinem, et harmoniam mundi aliquando docuerunt [1].

481. Etsi haec teterrima secta iam paucis abhinc annis, ob eius gregalium dissidium, evanuerit, tamen non desunt ex eis, qui pantheismum insinuare pergunt. His omnibus palmam praeripit Petrus Leroux, infensissimus Catholicae Religionis hostis. Qui quidem, dum fatetur se a pantheismo abhorrere, ea docet, quae nonnisi cum pantheismi placitis stare possunt. Revera ipse in ea versatur opinione, Deum esse vitam, quae in singulis rerum generibus invenitur, ideoque Deum non esse extra mundum, quippe mundus non est extra Deum, et naturam cum aeternitate et infinitate confundi [2]. In hunc censum veniunt quoque Carolus Fourier, eiusque asseclae *Fouricristae*, sive *Phalensteriani* appellati [3]. Compertum etiam est in Pantheistarum castra commigrasse ab. Lamennaisium, qui unicam admittit substantiam simul finitam, et infinitam, docetque omnes res singulares esse totidem Dei fluxiones, quae tres praecipuas eius proprietates, *Potentiam*, *Intelligentiam*, et *Amorem*, limitibus circumscriptas, diversa exhibent ratione [4].

482. Denique putidum pantheismum materialisticum hodie profitentur in Gallia *Positivistae*, qui Deum non nisi *Naturam sensibilem* agnoscunt, atque in Germania omnes ii, qui Hegelianismum

---

in eisdem Ephem., vol. IV, p. 161 sqq. Accedit cousinianum dogma de *ratione impersonali* omnino pantheisticum esse (vid. *Dynam.*, c. III, art. 3, p. 270), atque, ut scite Sthalius (*Storia della Fil. del diritto*, lib. X, sez. I, c. 1, p. 417 et 418, et sez. 2, c. 1, p. 457-459, Torino 1855) advertit, cum *Identitate absoluta* Schellingii, et cum *Idea* Hegelii mirifice consentire. Vid. etiam quae circa notionem substantiae a Cousinio traditam scripsimus in *Ontol.*, c. III, art. 1, p. 105.

[1]) Vid. *Exposition de la doctrine de Saint-Simon* par Bazar, Paris 1810. Cf etiam Thouissen, *Le Socialisme depuis l' antiquité jusqu' à la Constitution française du 14 janvier* 1832, Louvain 1852. De Sansimonianis vid. quae scripsimus in op. nostro, *I principali sistemi* etc, c. II, § 3, p. 177-179.

[2]) *De l' humanité, de son principe et de son avenir*, Paris 1840.

[3]) Vid. *Théorie des quatre mouvements*, p. 50.

[4]) *Esquisse d' une philosophie*, Paris 1841-1846. De Sansimonianis, Leroux, Fourier, et Lamennaisio vid. etiam Maret, *Saggio sul Panteismo* (trad.), c. 2, p. 45 sqq., Napoli 1843.

in *materialismum dynamicum* traducentes, Deum ipsam materiam essentialiter activam esse, ex cuius internis viribus omnia, quotquot sunt, efficiuntur, impio ore proferunt [1]. Quod quidem pantheismi genus a Transcendentalismo ortum duxit; si enim Absolutum propria destituitur personalitate, atque nonnisi aliquid indeterminatum est, cuius vita in continua mutatione posita est, admodum facile fuit inferre unicum illud ens a Transcendentalibus confictum non esse aliquam absolutam, et immutabilem realitatem, sed in natura sensibili, quae in perpetuo fluxu versatur, consistere.

ARTICVLVS SECVNDVS

Pantheismus generatim impetitur

483. Ex hactenus dictis evidenter colligitur omnes circa pantheismum opiniones in eo consentire, quod omnia, quae sunt, etsi multa, et contraria videantur, unum tamen, idemque esse statuant, quod *unum* appellant Deum; sed tamen differre alias ab aliis 1° ex natura huius unius rei, sive unicae substantiae, e. g., secundum aliquos, ipsa est *Absolutum* actu existens, quod omnia, quaecumque existunt, in se complectitur; secundum alios, est aliquid *impersonale*, et quasi *in potentia*, quod per successivos, et indefinitos motus seipsum constituit, et perficit. 2° Ex natura rerum, quas unicae substantiae modos vocant; alii enim eas tamquam reales, etsi a divina substantia non distinctas; alii tamquam *phaenomena*, seu formas apparentes, sub quibus Absolutum seipsum manifestat, admittunt. 3° Ex ratione, qua res singulares ex unica substantia emanant; e. g., ex sententia aliquorum, productio mundi est quaedam necessaria *emanatio transiens* e divina substantia; alii vero eam in perpetua, et necessaria *evolutione immanente* illius unicae substantiae consistere autumant.

484. Iam portentosum pantheismi errorem gravibus hisce verbis enunciavit Pius PP. IX in Alloc. *Maxima quidem*, 9 Iun. 1862: « Insigni improbitate ac pari stultitia haud timent asserere, nullum supremum sapientissimum providentissimumque Numen divinum existere ab hac rerum universitate distinctum, ac Deum idem esse, ac rerum naturam, et iccirco immutationibus obnoxium, Deumque reapse fieri in homine et mundo, atque omnia Deum esse, et

[1]) Vid. de his *Cosmol.*, c. V, art. 3, p. 404; c. VI, art. 3, p. 431, n. 4; c. VII, art. 1, p. 452; *Anthropol.*, c. V, art. 1, p. 161-163.

ipsissimam Dei habere substantiam, ac unam eamdemque rem esse Deum cum mundo, ac proinde spiritum cum materia, necessitatem cum libertate, verum cum falso, bonum cum malo, et iustum cum iniusto. Quo certe nihil dementius, nihil magis impium, nihil contra ipsam rationem magis repugnans fingi et excogitari unquam potest [1] ». Quocirca inter potissimos tristissimae nostrae aetatis, quos in *Syllabo* proscripsit, errores pantheismum recensuit [2]; nec non in Constitutione dogmatica *de Fide Catholica*, edita in Sessione III Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani, hoc sanxit dogma: «Sancta Catholica Apostolica Romana Ecclesia credit et confitetur, unum esse Deum verum et vivum, Creatorem ac Dominum coeli et terrae, omnipotentem, aeternum, immensum, incomprehensibilem, intellectu ac voluntate, omnique perfectione infinitum; qui cum sit una singularis, simplex omnino et incommutabilis substantia spiritualis, praedicandus est re et essentia a mundo distinctus, in se et ex se beatissimus, et super omnia, quae praeter ipsum sunt, et concipi possunt, ineffabiliter excelsus [3] ». Atque etiam contra diversas pantheismi formas hos auctoritate sua firmavit canones: « Si quis dixerit, unam eamdemque esse Dei et rerum omnium substantiam vel essentiam; anathema sit ». « Si quis dixerit, res finitas, tum corporeas, tum spirituales, aut saltem spirituales e divina substantia emanasse; aut divinam essentiam sui manifestatione vel evolutione fieri omnia; aut denique Deum esse ens universale seu indefinitum, quod sese determinando constituat rerum universitatem in genera, species et individua distinctam; anathema sit [4] ».

485. Itaque nos primo pantheismi generatim inspecti abnormitatem evincemus, deinde quaedam contra diversas eius formas adnotabimus, quin tamen ea recoquamus, quae circa idearum originem adversus Transcendentales [5] diximus, nec non ea, ex quibus contra atheos materialistas [6] Deum a mundo distinctum esse probatum est.

486. Principio, substantiae unitas, qua pantheismus superstruitur, cum experientia pugnat. Et sane, 1° ex interna experientia nihil certius est, quam esse in nobis subiectum cogitans, quod personalitate et conscientia adeo sibi propria pollet, ut alteri communi-

---

[1]) Vid. *Atti Pontificii* etc., p. 377, Napoli 1865.

[2]) Vid. *ibid.*, p. 13.

[3]) Cap. I, *De Deo rerum omnium Creatore.*

[4]) Canones *De Deo rerum omnium Creatore*, Can. 3 et 4.

[5]) Vid. *Dynam.*, c. VII, art. 3, p. 445-451.

[6]) Vid. p. 25, et p. 45 49, atque loca citt. p. 278, n. 1.

cari nequeat, quin destruatur; si quidem si meae cogitationes, et affectiones, quasi facta conscientiae aliorum, admittantur, mea conscientia evanescit. Vnde s. Augustinus: « Cum (mens) se novit, substantiam *suam* novit, et cum de se certa est, de substantia *sua* certa est [1] ». Atqui in pantheismo quaecumque unius subiecti ab alio distinctio perimitur. Ergo. 2° Experimur in nobis amoris, grati animi, aversionis, aliasque huiusmodi affectiones, quae ad subiectum a nobis distinctum referuntur. Atqui haec omnia nihil in systemate pantheistico significant. Ergo. 3° Experimur aliquid existere, quod nobis non inhaeret, et in nos agit, nonnumquam sine nobis, et contra nos [2]. Ergo alia existunt a nobis, et a nostris affectionibus distincta, eaque substantiae sunt, siquidem illud, quod in alio est, sive non est substantia, nonnisi per illud, in quo est, nempe per substantiam, quidpiam agere potest.

487. Deinde, pugnat pantheismus cum ratione. Etenim 1° secundum pantheismi theoriam, omnes homines sunt unum intelligens, et quoniam voluntas intellectum consequitur, omnes homines sunt unum volens; hinc unum dumtaxat est ens intellectu, et voluntate praeditum, omnesque intellectiones, et volitiones humanae ad hoc unum pertinent. Atqui intellectiones, et volitiones hominum sunt diversae; siquidem alter intelligit, quae non ego; ego intelligo, quae non ipse; alter vult, quae non ego, ego volo, quae alter non vult; quae mihi grata, ipsi ingrata sunt; absurdum autem est nullam esse *inter homines differentiam* in iis, secundum quae homines *diversificantur ad invicem* [3]. Ergo.

2° In rebus, ex quibus mundus conflatur, oppositae differentiae conspiciuntur, non solum accidentales, sed etiam essentiales, puta extensio, et cogitatio; quapropter, Pantheistarum sententia admissa, eadem substantia ex oppositis proprietatibus constitueretur, atque in unico eodem subiecto oppositi modi, vel oppositae manifestationes simul stare deberent. Atqui nil hoc absurdius. « Nulli rei, aiebat s. Augustinus, duo simul insunt contraria. Nullus enim aer simul est et tenebrosus et lucidus: nullus cibus aut potus simul

---

[1]) *De Trin.*, lib. X, c. 10, n. 16.

[2]) Cf *Dynam.*, c. X, art. 2 passim, vol. I.

[3]) « Si sit . . . unus intelligens . . . , per consequens unus volens, et unus utens pro suae voluntatis arbitrio omnibus illis secundum quae homines diversificantur ad invicem. Et ex hoc ulterius sequitur, quod nulla sit differentia inter homines, quantum ad liberam voluntatis electionem, sed eadem sit omnium »; *De unitate intellectus*; cf I, q. LXXVI, a. 2 c.

dulcis et amarus: nullum corpus simul ubi album, ibi et nigrum, nullum simul ubi deforme, ibi et formosum [1] ». Ergo.

488. Nos non latet Pantheistas Transcendentales unitatem *Entis* cum varietate rerum, nobis in hoc mundo occurrentium, componere volentes, autumasse illud unicum Ens esse indeterminatum, et illimitatum, atque se ipsum determinare, cum in qualibet formarum, sub quibus apparet, se ipsum quodammodo negat, limitesque sibi ponit.

489. At contra, unicum Ens Pantheistarum vel tamquam maxime abstractum, sive *ideale*, vel tamquam maxime concretum, nempe *realissimum* intelligitur. Si primo modo accipiatur, ad eius conceptum, ut in *Ontologia* diximus [2], omnes alii conceptus reducuntur; ex quo consequitur, ut in unaquaque formarum, per quas unicum ens se ipsum determinare Pantheistae autumant, ratio entis esse intelligatur. Atqui, si in illis formis ratio entis continetur, repugnat unumquamque ipsarum esse negationem entis. Ergo. Accedit his, quod in ente, prout ens est, nulla negatio, aut privatio esse, et cogitari potest, quia negatio, et privatio sunt *non ens*, seu nihil [3]; et ideo ens per negationem determinari absurdum est [4]. Sin unicum ens Pantheistarum altero modo accipiatur, certe intelligi nequit, quomodo illud, quod omne *esse* actu habet, in diversis formis, sub quibus se evolvit, sibi ipsi limites ponat, seque ipsum quodammodo neget. Nam, si in diversis formis, sub quibus apparet, sibi limites poneret, esset illimitatum, quia in se est omne *esse*, simulque limitatum, quia formae, sub quibus se evolvit, ipsum limitant. Atqui illimitatum, et limitatum in eodem subiecto se invicem perimunt, quia illud, quod unum eorum ponit, alterum tollit. Ergo si unicum Ens in diversis formis, sub quibus se manifestat, vel evolvit, se ipsum negaret, in singulis ipsis se perimeret.

490. Sed quam inepte Pantheistae ad illud figmentum confugiant, amplius explicatur hoc, quod s. Anselmus suppeditat, argumento: «Quoniam, inquit sanctus Doctor, summa natura suo quo-

---

[1]) *Enchirid. de Fide, Spe et Charitate*, c. 14 n. 4. Hinc sanctus Damascenus: « Secunda proprietas (contrariorum) est, quod fieri non possit, ut contraria simul sint in individuis secundum idem. Neque enim Socrates simul et valere, et aegrotare potest, aut membro eodem calefieri pariter ac frigefieri »; *Dialect.*, c. 57, *Opp.* t. I, p. 60, ed. cit.

[2]) Cap. II, art. 2, p. 23.

[3]) «Privatio, s. Thomas ait, non est de essentia alicuius entis in genere collocati, cum nihil entis sit non ens »; In *lib. II Sent.*, Dist. XL, q. I, a. 1 ad 3. Quomodo Deus determinatus dici possit, explicavimus p. 69.

[4]) Cf p. 70, n. 2.

dam modo singulari non solum est, sed et vivit, et sentit, et rationalis est: liquet quoniam omnium, quae sunt, id, quod aliquo modo vivit, magis est illi simile, quam id, quod nullatenus vivit: et quod modo quolibet vel corporeo sensu cognoscit aliquid, magis quam quod nihil omnino sentit; et quod rationale est, magis quam quod rationis capax non est. Quoniam vero simili ratione quaedam naturae magis minusve sunt, quam aliae, perspicuum est. Quemadmodum enim natura illud praestantius est, quod per naturalem essentiam propinquius est praestantissimo: ita utique illa natura magis est, cuius essentia similior est summae essentiae. Quod sic quoque animadverti facile posse existimo. Nempe si cuilibet substantiae, quae et vivit, et sensibilis, et rationalis est, cogitatione auferatur quod rationalis est, deinde quod sensibilis, et postea quod vitalis; postremo ipsum nudum esse quod remanet; quis non intelligat quod illa substantia, quae sic paulatim destruitur, ad minus, et ad minus esse gradatim perducitur? Quae autem singulatim assumpta quamlibet essentiam ad minus et ad minus esse deducunt, eadem ordinatim assumpta illam ad magis, et magis esse perducunt. Patet igitur quia magis est vivens substantia, quam non vivens; et sensibilis, quam non sensibilis; et rationalis, quam non rationalis. Non est itaque dubium, quod omnis essentia eo ipso magis est, praestantiorque est, quo similior est illi essentiae, quae summe est, et summe praestat [1] ». Atqui his omnino contrarium in sententia Transcendentalium adstruitur; nam, cum Absolutum in quavis forma, sub qua se manifestat, limites sibi ponat, et seipsum negel, consequitur naturam cuiuslibet rei eo imperfectiorem esse, quo plures sunt formae, quibus Absolutum in illa se manifestat; e. g., non viventia viventibus praestare. Ergo sententia Transcendentalium refragatur ei, quod « omnis intellectus iudicat, naturas quolibet modo viventes praestare non viventibus, sentientes non sentientibus, rationales irrationalibus [2] ».

491. Adhaec, vel primo obtutu repugnantia pantheismi occurrit, eo quod illud unicum ens Deus asseritur, ita ut Deus tamquam *esse* omnium rerum constituatur. Re quidem vera, 1° « principium naturaliter prius est eo, cuius est principium: esse autem in quibusdam rebus habet aliquid quasi principium, forma enim dicitur esse principium essendi, et similiter agens quod facit aliqua esse

---

[1]) *Monol.*, c. XXI, *Opp.* p. 16, ed. cit. Brevius Areopagita: « Estque, hoc verum, illa, quae Deum magis participant, Ipsi quoque existere viciniora »; *De Div. Nom.*, c. V, § 3; *Opp.* t. I, p. 443, 444, Venetiis 1755.—[2]) Ibid.

actu. Si igitur esse divinum sit esse uniuscuiusque rei, sequitur quod Deus, qui est suum esse, habeat aliquam causam, et sic non erit necesse esse per se, cuius contrarium supra ostensum est [1]». 2° «Ipsum esse commune non est aliquid praeter omnes res existentes, nisi in intellectu solum. Si igitur Deus sit commune esse, Deus non erit aliqua res existens, nisi quae sit in intellectu tantum. Ostensum est autem supra, Deum esse aliquid non solum in intellectu, sed in rerum natura. Non est igitur Deus ipsum esse commune omnium [2]». 3° *Esse* rerum, quae in mundo aspectabili sunt, ex *materia*, et *forma* constituitur. Atqui Deum nec causam *materialem*, nec causam *formalem* rerum esse posse iam alibi demonstravimus [3]; id quod etiam hoc alio argumento comprobatur. « Nulla pars compositi potest esse simpliciter prima in entibus, neque etiam materia, et forma, quae sunt primae partes compositorum; nam materia est in potentia, potentia autem est posterior actu simpliciter; forma autem, quae est pars compositi, est forma participata; sicut autem participans est posterius eo, quod est per essentiam, ita et ipsum participatum; sicut ignis in ignitis est posterior eo, quod est per essentiam. Ostensum est autem quod Deus est primum ens simpliciter [4]».

492. Quae cum ita se habeant, ea Dei notio pantheisticum systema consequitur, qua nulla absurdior fingi potest, quamque qui adstruat, *proiectae*, ut Eusebius ait, *ac profligatae impietatis reus est pronuntiandus* [5]. Etenim 1° « si Deus est *esse* omnium rerum, non magis dicetur vere, *Lapis est ens*, quam *Lapis est Deus* [6] ». Adnotavit id Lactantius ubi ait: « Si Deus est mundus . . ., ergo et homo Deus est, quia pars est, ut dicitis, mundi. Si homo; ergo et iumenta, et pecudes, et caetera genera bestiarum, et avium, et piscium [7] ». Quod ipsum etiam Origenes Celso obiecit: « Sequitur ex illius sententia, si mundus est Deus, omnia, quae in illo sunt,

---

[1]) *Contr. Gent.*, lib. I, c. 26.—[2]) *Ibid.*

[3]) Vid. *Cosmol.*, c. VII, art. 2, p. 462, 463, vol. 2.

[4]) I, q. III, art. 8 c. Haec sancti Doctoris argumentatio cum illa, quam Origenes contra Celsum adhibuit, quamdam habet affinitatem. « Quidquid enim, inquit, in mundo est, mundi sunt partes, non totius autem pars Deus. Nam pars est quid imperfectum, quod Deo minime convenit. Forte etiam, si qui voluerit altius scrutari, Deum nec partem, nec totum esse probaverit. Sane totum constat ex partibus. At ratio numquam summum Deum admitti patietur ex partibus conflatum, quarum singulae non possunt quod reliquae omnes »; *Contr. Cels.*, lib. I, n. 23; *Opp.* t. I, p. 340, Parisiis 1733.

[5]) *Praep. Evang.*, lib. III, c. 10: *Opp*, t. III, p. 104, Parisiis 1628.

[6]) *Contr. Gent.*, loc. cit.

[7]) *Div. Instit.*, lib. II, c. VI, t. I, p. 282, ed. cit.

utpote partes eius, diis esse adnumeranda: consequens item est, ut animantes quaeque, muscae, culices, vermes, omne serpentum genus, omnes volucrum, pisciumque species inter deos referri debeant [1] ». « Quod si ita est, subdit s. Augustinus, quis non videat quanta impietas et irreligiositas consequatur, ut quod calcaverit quisque, partem Dei calcet, et in omni animante occidendo, pars Dei trucidetur? [2] »

2° Deus neque immutabilis esset, siquidem hoc ipso, quod aliquid ex aliquo fit, mutatur id, ex quo fit; idcirco mutaretur Deus, ex quo omnia, secundum Pantheistas, constituuntur. Ad rem s. Anselmus: « Si ex summae naturae materia potest esse aliquid minus ipsa, summum bonum mutari et corrumpi potest: quod nefas est dicere [3] ». Neque infinitus esset, quia vel ex rerum finitarum collectione exurgeret, vel esset indefinitus, qui sine fine se explicat; quorum utrumque verae notioni Infiniti repugnat. Neque perfectissimus, quippe omnes mutationes, defectus, errores, miseriae, quibus res obnoxiae sunt, Deo attribuendae forent [4]. Neque sanctissimus, quia, ex Pantheistarum principiis, innumera, quae in mundo observantur, flagitia Deo adscribenda essent. Neque libertate polleret, nam, secundum Pantheistas, omnia, quae sunt, aut necessario a Dei natura determinantur, aut Dei necessaria, et perpetua evolutio sunt. Paucis, Deus, quemadmodum s. Anselmus argumentatur, nullatenus bonus foret. Etenim *dubium non est, quia nullatenus est bonum, per quod mutatur vel corrumpitur summum bonum.* Atqui in systemate pantheistico summum bonum, quod profecto in sui evolutionibus, vel manifestationibus mutatur, *per ipsam summam Essentiam mutari* dicendum esset, siquidem nihil praeter *summam Essentiam* esset. Ergo summa Essentia, nempe Deus nullatenus esset bonus [5].

3° Denique, Deus ex pugnantissimis qualitatibus constaret; plurima enim, quae in mundo sese invicem repellunt, in Deo simul consistere deberent. E. g., esset Deus simul extensus [6],

---

[1]) *Op. cit.*, lib. V, n. 7, t. I, p. 582, ed. cit.

[2]) *De Civ. Dei*, lib. VI, c. 1.

[3]) *Monol.*, c. VII, *Opp.* p. 6, ed. cit.

[4]) Vid. locum s. Augustini, quem protulimus in *Anthrop.*, c. VII, art. I, p. 244, n. 2.

[5]) *Loc. cit.*

[6]) Hoc loco occasionem arripimus Malebranchium redarguendi, qui, ut suam illam explicaret sententiam, mentem scilicet humanam non alia ratione notiones corporum adipisci posse, nisi quod haec in Deo videt (*De inquirenda veritate*,

et cogitans, proindeque corporeus, et simplex; et quoniam inter res corporeas aliae moventur, aliae quiescunt, atque inter res cogitantes id, quod una novit, altera sub eodem respectu ignorat, et id, quod una amat, aversatur alia, Deus simul moveretur, et quiesceret, unum idemque sub eodem respectu cognosceret, et ignoraret, amaret, et aversaretur. Immo, cum Deus omnia sint, Deus se versus se ipsum moveret, seipsum cognosceret, et ignoraret, amaret, et aversaretur.

493. Quod si cum Pantheistis idealisticis nostrum *ego*, et mundus exterior, atque ea, quae in nostro animo, et in mundo fiunt, inter phaenomena, fallacesque illusiones reiiciantur; non minus absona Dei notio inde exurgit; siquidem, cum nullum in illa hypothesi, praeter Deum, sit subiectum cogitans, illusiones illae nonnisi in ipsum Deum cadere possent. Deus igitur, Ens nempe perfectissimum, illusioni, quae maxima imperfectio est, obnoxius foret. Ceterum contradictiones, quibus, secundum hoc pantheismi genus, notio Dei implicatur, in postremo articulo magis manifestas faciemus.

494. Ex his impias, quas pantheismus[1] parit, et quae, ut s. Augustinus inquit, *sine verecundia dici non possunt*, conclusiones intelligere potes[2]. Et sane, 1° Pantheismus abnormi theoriae progressus latissimam viam sternit. Etenim qui evolutionem successi-

---

lib. III, c. 1-6, Genevae 1753), infinitam extensionem intelligibilem in Deo posuit (cf quae diximus p. 134, n. 5), subdens mentem nostram partem illius extensionis in Deo percipere. Iam 1° si extensio intelligibilis infinita est in Deo, ea vel Deus, vel Dei attributum sit oportet. At perspicuum est, utroque modo Dei notionem destrui, siquidem extensio concipi nequit sine aliqua figura, quae, cum infinitatem excludat, Deo prorsus repugnat. 2° Si nobis licet, ex Malebranchii sententia, aliquas partes extensionis intelligibilis in Deo seorsum videre, extensionem intelligibilem dividi, proindeque quidquam divisibile, et compositum in Deo existere pro certo habendum est. Neque iuvabit eam infinitam statuere. Namque, cum notio extensionis sine partibus intelligi non possit, quo maior est extensio, eo maiorem numerum partium habet, et si usque ad infinitum progredi putetur, infinitus partium numerus tribuendus illi est. Accedit his, quod Malebranchius secum pugnat, siquidem ipse illam extensionem simul rem quamdam a Deo creatam, et Deum facit; rem creatam a Deo, cum doceat Deum extensionem cognoscere, quod illam creavit; Deum, quippe contendit animum corpora in illa extensione videntem, in Deo re ipsa videre. Haec de abnormitate Malebranchianae extensionis intelligibilis. Quanta autem falsitate mens nostra illam extensionem, atque ita corpora in Deo videre Malebranchius asseruerit, ostendimus in *Institut. Logicae et Metaphysicae*, c. III, p. 157 sqq., Neapoli 1851.

[1]) Teterrima pantheismi consectaria ipse Baylius Spinozae exprobravit, *Dict. Hist. crit.*, art. *Spinoza*.

[2]) *Loc. cit.*

vam Entis infiniti admittunt, qua eius formae gradatim perfectiores evadunt, consequenter concludere debent primaevum statum rerum imperfectum fuisse, subindeque ad perfectionem, sive a varietate ad unitatem, a chaos ad ordinem, a malo ad bonum paulatim accedere.

2° Pantheismus est eiusmodi systema philosophicum, ut ex eo rationalismus in Theologiam sponte veluti sua derivetur. Revera, supernaturalismus duo genera verorum admittit, nempe unum intelligibilium, alterum superintelligibilium, quia duos rerum ordines agnoscit, unum rerum, ex quibus natura componitur, alterum rerum, quae supra naturam sunt. At pantheismus nonnisi unicum genus verorum intelligibilium admittere potest, quia, cum omnia, quae in hac rerum universitate cernuntur, veluti *formas*, vel *modos*, vel *manifestationes* unius *Entis*, sive *Ideae* consideret, unicum rerum ordinem reapse admittit. Ergo, si pantheismus in theologiam christianam inducatur, huius dogmata nonnisi veluti veritates intelligibiles spectari possunt. Sed hoc est absurdum systema theologiae christianae, quod *rationalismus theologicus* vocatur. Pantheismus igitur ad rationalismum theologicum ducit [1].

3° Quin immo pantheismus nonnisi larvatus atheismus est [2]. « Cuiusmodi porro, ad rem ait Eusebius, Deus iste fuerit, cuius partes et terra, et terrae montes, inanimae videlicet, ac rationis expertes corporum moles efficiant? Quis autem verum censeat, Ignis, et Aquae, hoc est ratione carentis fluxaeque materiae foetum germanum ac fratrem, Deum praedicari? [3] » An non idem est Deum negare, quam Illum veluti quiddam ex oppositis qualitatibus constans,

[1]) Quid sit rationalismus theologicus, explicavimus in *Dynam.*, c. VII, art. 4, p. 462, n. 5, vol. I. Certe quisquis Spinosae *Tractatum theologico-politicum*, et *Epistolas ad Oldenburgium* attente legit, non potuit, quin animadverteret Philosophum hebraeum nihil in sacris Scripturis agnovisse, quod vires humanae rationis praetergrediatur, et praecipua systemata rationalismi theologici, quae nuperi Rationalistae Germaniae adeo promoverunt, tradidisse. (De rationalismo theologico Spinosae, eiusque diversis modis, cf *La Scienza e la Fede* — *Spinosa e i moderni razionalisti*—, vol. X, p. 5-17, et p. 241-264, vol. XI, p. 100-117, et p. 401-423, vol. XIV, p. 253-275.) De Fichteo, Schellingio, et Hegelio, qui pantheismum sub diversis formis professi sunt, dubitare nemini licet, cum illos diversa systemata rationalismi theologici ex instituto propugnasse, multosque theologos protestantes Germaniae ad se pertraxisse exploratum omnibus sit. Cf Barth. D' Avanzo, nunc Episcopum Calvens. etc., *Opuscoli teologico-biblici*, Napoli 1854.

[2]) Vid. Iul. Simon, *Histoire de l' école d' Alexandrie*, t. I, Préf. p. 42. Paris 1845, et Léon de Montbeillard, *De l' Ethique de Spinoza*, p. 84, Paris 1854.

[3]) *Loc. cit.*, p. 105.

aut quiddam abstractum, quod ex necessitate se evolvit, et oppositis materiae, et spiritus formis se manifestat, admittere? [1] Quod maxime exitiosum pantheismi consectarium lubet oraculo Pii PP. IX confirmare, siquidem in laudata *Allocutione* pantheistas *eo impietatis et impudentiae devenisse ait*, *ut coelum petere*, *ac Deum ipsum de medio tollere conentur* [2]. Quare pantheismus omnem religionem, etiam naturalem, destruit. Quam enim reverentiam, quemque amorem Deus huiusmodi sibi vindicat? « Si unius, aiebat s. Augustinus, eiusdemque substantiae Creator, et creatura esset, non reprehenderentur quia servierunt creaturae potius quam Creatori, quoniam cuicumque servissent, ab eadem natura atque substantia non recessissent [3] ».

4° Pantheistae animarum immortalitatem aut aperte inficiantur, aut sermone retinent, re autem tollunt. Et sane alii animas ita ab unica substantia absorptum iri arbitrantur, ut personalem, et individuam existentiam prorsus amittant, uti prae caeteris Schellingiani, et Hegeliani; alii fatalem, et numquam desituram in varias formas transmutationum seriem singulis hominibus assignant, uti Sansimoniani, Krausiani, et Fourieristae; omnes denique in eo conveniunt, quod omnes homines sive boni, sive mali eidem fato subiiciantur [4].

5° Secundum pantheismi placita, homo libertate expoliatur, tum quia propria destruitur personalitate, tum quia omnia ex necessitate divinae Naturae determinari, fluere, emanare dicuntur. Ex quo consequitur etiam nullam esse posse distinctionem inter virtutem, et vitium; sublata enim libertate, omne discrimen inter bonum, et malum morale tollitur. Quae consectaria declaravit etiam Summus Pontifex iis, quae protulimus [5], verbis: « Haud timent asserere unam eamdemque rem esse necessitatem cum libertate, verum cum falso, bonum cum malo, et iustum cum iniusto ».

6° Demum, ne cuncta persequamur [6], pantheismus societatem civilem funditus evertit. Etenim societas sine legibus consistere non potest. Iam leges in pantheismo locum nullum habent, tum quia

---

[1]) Vid. Scharer, *Hegel et l' Hegèlianisme*, in *Revue des deux mondes*, 15 Févr. 1861.

[2]) Vid. *Atti Pontificii*, loc. cit.

[3]) *Contra Secundinum Manichaeum*, c. 7.

[4]) Vid. *Anthrop.*, c. VIII, art. 2, p. 278; art. 6, p. 312; art. 7, p. 316.

[5]) Pag. 279.

[6]) De aliis pantheismi consectariis cf Maret, *Saggio sul panteismo* (trad.), c. VI, p. 198 sqq., ed. cit.

qui legem fert ab iis distinguatur oportet, quibus lex indicitur, pantheistae vero entium pluralitatem, et personalitatem inficiantur; tum quia qui legem constituit necesse est, ut illis praestet, qui legi parere debent; id quod cum unicae substantiae, sive unius Entis dogmate non convenit. Inde etiam patet quodlibet auctoritatis principium, omnisque iuris et officii regulam, ideoque quodcumque societatis vinculum in pantheismo de medio tolli. « De auctoritate autem, subdit laudatus Pontifex, et iure ita temere effutiunt, ut impudenter dicant, auctoritatem nihil aliud esse, nisi numeri, et materialium virium summam, ac ius in materiali facto consistere, et omnia humana facta iuris vim habere. Iam porro commenta commentis, deliramenta deliramentis cumulantes, et omnem legitimam auctoritatem, atque omnia legitima iura, obligationes, officia conculcantes, nihil dubitant in veri legitimique iuris locum substituere falsa ac mentita virium iura, ac morum ordinem rerum materialium ordini subiicere[1] ». Denique pessimum illud societatis malum, quod nomine *socialismi*, vel *comunismi* appellatur, ex theoriis pantheisticis emergit[2]; siquidem, creaturarum realitate et activitate destructa, quae in unica absorbentur substantia, consequenter pantheistae, ut ait idem Summus Pontifex in eadem *Allocutione*, « omnia legitimae cuiusque proprietatis iura invadere, destruere contendunt, ac perperam animo et cogitatione confingunt et imaginantur ius quoddam *nullis circumscriptum limitibus*, quo reipublicae Statum pollere existimant, quem omnium iurium originem ac fontem esse temere arbitrantur[3] ».

495. Obiic. 1° Si essent aliae substantiae, praeter substantiam infinitam, ipsae sane perfectiones quasdam haberent, quibus substantia infinita careret. Atqui substantiae infinitae notioni repugnat eam quibusdam perfectionibus carere. Ergo repugnat extare alias substantias, praeter substantiam infinitam.

496. Resp., *dist. mai.*, ita ut illae perfectiones non sint in Deo eodem modo, quo in substantiis ab Eo distinctis, *conc. mai.*, non

---

[1]) Vid. *Atti Pontificii* cit., p. 378. Quae pantheismi consectaria tres propositiones etiam in *Syllabo* § VII, n. 59, 60, 61 proscriptae complectuntur: *Ius in materiali facto consistit, et omnia hominum officia sunt nomen inane, et omnia humana facta iuris vim habent—Auctoritas nihil aliud est, nisi numeri et materialium virium summa—Fortunata facti iniustitia nullam iuris sanctitati detrimentum affert.* Vid. *ibid.*, p. 22.

[2]) Carolus Fourier socialismum in suis scriptis de aeconomia politica intexuit. Ea contracta reperitur in opere, *Fourier et son système* par M. Gatti de Gamond.

[3]) *Loc. cit.* Cf etiam *Syllabum*, § IV.

sint in Deo modo eminentiori, *neg. mai.; conc. min.; neg. cons.* Distinctionis, quam attulimus, ratio ex iis, quae alibi docuimus [1], evidenter perspicitur.

497. Eadem obiectio alia etiam ratione efferri solet, *Infinitatem* nempe Dei prohibere, quominus alia praeter Ipsum existant. Ast « infinitas Dei, respondet Suaresius, . . . non est infinitas multitudinis, sed intensiva entis, et ideo non tollit, quin possint esse alia entia, a quibus distinguatur Deus hoc ipso, quod ipse Deus est infinitus, alia vero finita; Ille est a se, alia ab Ipso. Nec est simile de corpore quanto (quod si esset infinitum, non admitteret secum alia corpora); nam illi naturale est excludere aliud quantum ab eodem loco; unum autem ens maxime per se subsistens non excludit alia entia a rerum universitate, seu ab existendo, ut sit dicam; quia entia non habent formalem repugnantiam in existendo simul in rerum natura, sicut habent duo quanta ad simul existendum in eodem subiecto. Vnde ulterius dicitur, si illa repugnantia quantitatum impediatur, non repugnare ex eo capite, quod cum corpore uno infinitae magnitudinis sint alia corpora quanta; quia possent esse penetrative cum illo in eodem spatio [2] ».

498. Obiic. 2° Substantia infinita cum substantiis finitis coniuncta est quidquam maius unica substantia infinita. Atqui hoc est absurdum, siquidem illud, quo quidquam maius esse potest, non est infinitum. Ergo absurdum est esse substantias finitas praeter infinitam.

499. Resp., *dist. mai.*, quidquam maius quoad numerum, *conc. mai.*, quoad perfectionem, *neg. mai.; conc. min.; neg. cons.* Iis, quae ad huius rei explicationem alibi tradidimus [3], hunc alium D. Thomae locum adiicimus: « Finitum infinito additum non facit maius, sed facit plus; quia infinitum, et finitum sunt duo [4] ».

500. Obiic. 3° Deus dicitur *esse omnium*; et omnia dicuntur *esse in Deo*, atque esse *participationes* divinae Essentiae. Atqui hae loquendi rationes significant res extra Deum ab ipso Deo reipsa non distingui. Ergo.

501. Resp., *neg. min.* Etenim, 1° « Deitas dicitur esse omnium effective, et exemplariter, non autem per essentiam [5] ». Praeclara

[1]) Vid. p. 71 sqq. — [2]) *De Deo*, lib. II, c. 1. — [3]) Vid. p. 74, 75.

[4]) In lib. IV *Sent.*, Dist. XLIX, q. 1, art. 4, *sol.* 1 ad 4.

[5]) I, q. III, a. 8 ad 1. Cf In lib. I *Sent.*, Dist. VIII q. 1, a. 2 *sol.* Quo in loco observat etiam non aliter intelligendum esse illud Dionysii, *Esse omnium est superesse Divinitatis.* « Cum enim, inquit etiam alibi, Divinitatem super omnia dixit, ostendit secundum naturam suam ab omnibus distinctum, et super

sunt haec s. Bernardi verba: « Sane *esse omnium* dixerim Deum, non quia illa sunt, quod est Ille, sed quia ex Ipso, et per Ipsum, et in Ipso sunt omnia. *Esse* est ergo *omnium*, quae facta sunt, ipse factor eorum, sed causale, non materiale[1] ».

2° Creaturae in Deo esse dicuntur « uno modo, in quantum continentur, et conservantur virtute divina, sicut dicimus ea esse in nobis, quae sunt in nostra potestate. . . Et hoc modo intelligendum est verbum Apostoli dicentis: *In Ipso vivimus, movemur, et sumus*, quia etiam nostrum vivere, et nostrum esse, et nostrum moveri causatur a Deo. Alio modo res dicuntur esse in Deo sicut in cognoscente[2] ». Et s. Bonaventura: «Haec, Deus est in rebus, non est conversa huius, Res sunt in Deo; sed haec, Deus est exemplar rerum. . . Et huius, Deus est in rebus, conversa est, res continentur a Deo, et conservantur ab Ipso[3]».

3° « Creaturae non dicuntur divinam Bonitatem participare, quasi partem essentiae suae, sed quia similitudine divinae Bonitatis in esse constituuntur, secundum quam non perfecte divinam Bonitatem imitantur, sed ex parte[4] »; atque ita ut « creaturae non pertingant ad hoc, quod sunt similes Deo secundum suam naturam similitudine speciei »; sed tantum « attingant ad Eius similitudinem secundum repraesentationem rationis, intellectae a Deo[5]». Adhacc ista loquendi ratio illud, quod alibi explicavi-

---

omnia collocatum. Ex hoc vero, quod dixit, quod Divinitas est esse omnium, ostendit quod a Deo in omnibus quaedam Divini Esse similitudo reperitur »; *Contr. Gent.*, lib. I, c. 26. Quanta iniuria Montetus, aliique Rationalistae Auctorem librorum Areopagiticorum pantheismi virgula notaverint, ostendimus in *Phil. Christ.*, *Dynam.*, vol. III, c. VII, art. 38, p. 1453 sqq., Neapoli 1862.

[1]) *Serm. IV in Cantic.*, *Opp.* t. I, fol. 240, ed. cit. Cf s. Aug., *Soliloq.*, lib. I, c. 1, et sanctus Damasc., *De Fide orthod.*, lib. I, c. 12.

[2]) I, q. XVIII, a. 4 ad 1. Cf *Qq. dispp.*, *De Pot.*, q. III, a. 16 ad 24. « Quomodo, scribit Origenes, in Deo vivimus, et movemur, et sumus, nisi quod virtute sua universum constringit, et continet mundum? » *De Princ.*, lib. II, c. 1, n. 3, t. I, p. 78, ed. cit. Et *Contra Celsum*, lib. VI, n. 71, p. 686, monet Deum esse *spiritum omnia permeantem et omnia in se comprehendentem*, quatenus « cura et providentia Dei pervadit omnia, sed non ut Stoicorum spiritus: et providentia quidem continet omnia, quibus providet, et ea comprehendit; sed non ut corpus continens id quod et ipsum corpus est; sed ut potestas divina quae complectitur quidquid ipsa comprehenditur ». Quocirca, aiente s. Augustino, « quamvis (*creaturae*) nihil esse possint sine Ipso, non sunt quod Ipse »; *De Civ. Dei*, lib. VII, c. 30. Cf p. 99, n. 2

[3]) In lib. I *Sent.*, Dist. XXXVII, p. 1, a. 11, q. 2 *ad arg.*

[4]) In lib. II *Sent.*, Dist. XVII, q. I, a. 6 ad 1. Et alibi: « Essentia divina non secundum se augmentabilis, et multiplicabilis est, sed solum multiplicabilis est secundum similitudinem, quae a multis participatur »; *Contr. Gent.*, lib. I, c. 75.

[5]) I, q. XLIV, a. 3 ad 1.

mus [1], significat, nempe « quod ens praedicatur de Deo essentialiter, eo quod divinum est esse subsistens, et absolutum; de qualibet autem creatura praedicatur per participationem; nulla enim creatura est suum esse, sed est habens esse [2]». Quod quidem in causa est, ut infinita sit distantia inter Deum, et creaturas. « Nam, ait s. Anselmus, quantum illud esse, quod per se est quidquid est, et de nihilo facit omne aliud esse, diversum est ab eo esse, quod per aliud fit de nihilo quidquid est, tantum omnino distat summa substantia ab his, quae non sunt idem quod ipsa [3] ».

502. Obiic. 4° Notio essendi in se, sive subsistendi, ut alibi dictum est [4], dumtaxat Deo plenissime convenit. Ergo nulla substantia, praeter Deum, dari potest.

503. Resp., *neg. cons.* Sane aliquid, ut s. Thomas docet, potest dici proprium alicui, vel quia ipsi ita convenit, ut nulli alii subiecto convenire queat, « ut cum dicitur proprium hominis esse risibile, quia nulli extraneo a natura hominis convenit », vel quia illud, quod de subiecto praedicatur, etsi aliis subiectis quoque conveniat, tamen eo modo, quo ipsi convenit, nulli alii subiecto convenire queat; ut « cum dicitur hoc proprie esse aurum, quia non habet admixtionem alterius metalli [5] ». Hoc praestituto, de substantia Dei idem, ac de *esse* Eius, dicendum est: nempe quemadmodum *esse* est proprium Deo non eo quod res creatae non sunt entia, sed eo quod *esse* illo modo, quo convenit Deo, nempe, prout est purum, seu sine admixtione ullius privationis, aut potentiae, nulli naturae creatae convenit [6]; ita Deus proprie substantia est, non quia nulla res crea-

[1]) Pag. 61.
[2]) *Quodlib.* II, a. 3 c. Cf *Ontol.*, c. II, art. 7, p. 72, n. 2.
[3]) *Monol.*, c. XXVI.
[4]) Pag. 101.— [5]) In lib. I *Sent.*, Dist. VIII, q. I, a. 1 ad 1.
[6]) Cf p. 83. S. Bonaventura quaestionem, *An veritas sit proprietas divini Esse*, hunc in modum explanat: « Dicendum quod veritas habet triplicem comparationem. Habet enim comparationem ad subiectum quod informat, ad principium quod repraesentat, et ad intellectum quem excitat. In comparatione ad subiectum veritatis, dicitur veritas, actus et potentiae indivisio. In comparatione ad principium, dicitur veritas summae veritatis et primae repraesentatio, sive imitatio. In comparatione ad intellectum, dicitur veritas ratio distinguendi. Et in omnibus illis comparationibus dupliciter potest accipi veritas. Vno modo, prout distinguitur contra falsitatem; alio modo, prout distinguitur contra permixtionem, secundum quod verum dicitur purum et impermixtum. Prout veritas dividitur contra falsitatem, quae est privatio indivisionis, imitationis, expressionis; sic cum in creatura sit aliquo modo invenire et indivisionem, et imitationem et expressionem, sic est veritas non tantum in Creatore, sed etiam in creatura, et sic non assignatur Dei proprietas. Alio modo, prout veritas dividitur contra permixtionem, sive impuri-

*

ta substantia est, sed quia substantia, prout perfectum actum subsistendi denotat, nulli rei creatae, sed Deo dumtaxat convenit. Itaque ex eo, quod Deus proprie substantia est, non fluit res creatas non esse, nec dici posse substantias, non secus ac ex eo, quod *esse* propriissime de Deo praedicatur, non sequitur ipsum non posse praedicari de rebus creatis [1].

ARTICVLVS TERTIVS

Nonnullae animadversiones adversus mysticismum proponuntur

504. Mysticismus, qui, ut diximus [2], pantheismo agnatus est, tum ex methodo, quam sectatur, tum ex momentis rationis, quibus innititur, tum ex dynamilogicis, et idealogicis principiis, quae sumit, commentitius esse ostenditur.

505. Et sane, quod spectat ad primum, mysticismus ab idea sive Entis, sive Vnius, sive Absoluti, eiusque evolutione proficiscitur, atque eius cardo in cognitione immediata Dei consistit, ac proinde methodum ontologicam, quam reprobavimus [3], persequitur. E. g., Philo, qui verus mysticismi auctor fuisse perhibetur, docuit eumdem Deum, qui Moysi apparuit, cumque eo collocutus est, apparere philosopho divina contemplatione immerso, et sicut oculus videt res corporeas, et auris percipit voces, ita mentem humanam, divino lumine perculsam, intueri Deum, eiusque voce impleri [4].

---

tatem, sic est in solo Deo; nam in solo Deo est indivisio pura, non permixta alicui diversitati; in solo Deo est imitatio et similitudo pura non permixta alicui dissimilitudini; et in solo Deo est expressio luminis non permixti obscuritate. In creatura autem est indivisio cum actus, et potentiae diversitate, et imitatio cum dissimilitudine; est ulterius in ea expressio cum obscuritate; et ideo hoc modo est veritas divini Esse proprietas; et sic accipiunt Magister, et Augustinus, et Hieronymus; vocant enim verum esse quod nihil habet de vanitate, nihil de non entitate »;»; In lib. I *Sent.*, Dist. VIII, p. 1, a. 1, q. 1 *resol.*

[1]) Id luculenter s. Thomas docuit, siquidem, postquam monuit Deum dici substantiam, *quantum ad id, quod est perfectionis in substantia*, adiecit: « Et ideo non sequitur, quod omne, quod est substantia, sit Deus; quia nihil aliud ab ipso recipit praedicationem substantiae sic acceptae, secundum quod dicitur de Ipso; et ita propter diversum modum praedicandi non dicitur substantia de Deo, et creaturis univoce, sed analogice »; *Ibid.*, q. IV, a. 2 ad 1. Etenim, adnotante s. Anselmo, « si quando Illi (*Deo*) est cum aliis nominis alicuius communio, valde procul dubio intelligenda est diversa significatio »; *Monol.*, loc. cit. Cf quae scripsimus p. 84. — [2]) Pag. 269. — [3]) Vid. *Dynam.*, c. VII, art. 4.

[4]) Vid. eius opera passim, ed. Mangey, Londini 2 vol. in fol. 1842. Cf Euseb., *Praep. Ev.*, lib. VII, c. 13, et lib. XI, c. 15.

506. Quod ad alterum attinet, ideo Neoplatonici docuerunt animam non posse culmen suae perfectionis attingere, nisi in Deum absorbeatur, quia animam ab essentia Dei promanare, secundum philosophiae orientalis placita, existimarunt; et insuper ideo contenderunt mentem humanam non posse Absolutum cognoscere, nisi *simplificationis* ope personalitatem suam exuat, seque esse ipsummet Absolutum cognoscat, quia rati sunt cognitionem tum perfectam evadere, cum subiectum, et obiectum cogitationis unum idemque fiant [1]. Iam horum primum in *Anthropologia* [2], alterum in *Dynamilogia* [3] perabsurdum esse vidimus.

507. Denique quoad tertium, 1° nullam facultatem ratione superiorem agnosci posse in homine ostendimus [4]. E contrario, Proclus, eiusque successores facultatem intellectu superiorem [5], et *super-essentialem* [6] homini concesserunt, per quam ipse cum Vno, sive Vnitate, primo omnium principio, et fonte coniungitur [7].

2° Neoplatonici, quippe qui tenent mentem humanam ab Vno, nempe Absoluto non distingui, sed esse peculiarem *gradum*, sive *modum processionis*, sive, ut hodierni Plotiniani loquuntur, *evolutionis* Absoluti, in ea sententia versantur, unionem animae cum Deo, et *identificationem*, uti aiunt, quae inde efficitur, esse effectum naturalem ipsius animae. Ast, animus humanus, si quando,

---

[1]) Plotinus ad id explicandum statuit 1° obiectum intellectus esse intelligibile, non prout per sui similitudinem repraesentatur, sed prout in se est, sive intelligibile purum; 2° quoniam non est intelligibile, nisi id, quod in intellectu est, intellectum intelligibilia in se habere, proindeque ea in se intelligere; 3° eo quod intellectus intelligibilia in se habet, et ipse quoque aliquid intelligibile est, et actus per se est, intellectum, intelligentiam, sive actum intelligendi, atque intelligibile reapse unum idemque esse; *Enn.* V, lib. III, c. 5, p. 931.

[2]) Cap. VII, art. 1, p. 243, 244.

[3]) Cap. III, art. 1, p. 255, *ibid.*, art. 2, p. 263, 264; c. VII, art. 3, p. 451, vol. I. « Intellectus creatus intelligit Deum non per identitatem naturae, sed per unionem ad Ipsum, quae est vel per aliquam similitudinem . . ., vel per unionem ad ipsam essentiam lucis increatae, sicut erit in patria »; In lib. II *Sent.*, Dist. XVII, q. I, a. 1 ad 4.

[4]) *Dynam.*, c. III, art. 9, p. 330 sqq.

[5]) *De Provid.*, c. XXIV, *Opp.* ed. Cousin, vol. I, p. 41, Parisiis 1820.

[6]) *Instit. theol.*, n. CXXIII, Parisiis 1855.

[7]) Hanc facultatem ab intellectu, et voluntate diversam Plotinus ita definivit, ut proprius ad facultatem moralem, quam ad intellectualem accederet; Proclus contra; unde Plotinus illam ἔρωτα, *amorem* (*Enn.* VI, c. 34, p. 1326), vel ἔκστασιν, ecstasim (*Enn.* VI, lib. IX, c. 11, p. 1410, atque alibi) dixit; Proclus vero μανίαν, *maniam divinam* (*De Provid*, c. XXIV, *Opp.* vol. cit., p. 41), *enthousiasmum* (*Com. Parm.*, lib. VI, c. 41, et 43, *Opp.* vol. VI, Parisiis 1827), et *illuminationem* (*ibid.*, lib. V, vol. V, p. 214 et 215, Parisiis 1823).

ut Aquinas ait, *a sensibus abstractus aliqua praeter sensum inspicit*, « talis abstractio fit virtute divina, et tunc proprie elevatio quaedam est, quia, cum agens assimilet sibi patiens, abstractio, quae fit virtute divina, quae est supra hominem, est in aliquid altius, quam sit naturale homini [1]. «Hanc abstractionem, per quam anima ad divina contemplanda extollitur, non natura, sed Dei beneficio ei convenire sanctus Doctor saepe monuit: « Dicendum quod naturale est homini, ut in divina tendat per sensibilium apprehensionem, secundum illud, *Rom.* I, *Invisibilia Dei per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciuntur*; sed iste modus, quod aliquis elevetur ad divina cum abstractione a sensibus non est homini naturalis [2] ». Et paulo inferius: « Dicendum quod ad modum, et divinitatem hominis pertinet, quod ad divina elevetur ex hoc ipso, quod homo factus est ad imaginem Dei. Et quia bonum divinum in infinitum excedit humanam facultatem, indiget homo ut supernaturaliter ad illud bonum capessendum adiuvetur, quod fit per quodcumque beneficium gratiae [3] ». Atque etiam animae sanctae, vita functae, Essentiam Dei per *lumen gloriae* vident [4], et per visionem Essentiae divinae cum Deo coniunguntur. Quocirca unio animae cum Deo, sive in hac, sive in altera vita, ab *identificatione*, quam Neoplatonici propugnant, valde discriminatur, illa enim, secus ac ista, neque substantialiter, quasi anima unum idemque cum Deo evadere possit [5], neque naturaliter fit, sed per amorem, qui realem distinctionem inter amantem, et amatum exposcit [6], et per gratuitam supernaturalium donorum largitionem efficitur.

---

[1]) *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. XIII, a. 1 c.

[2]) 2ª 2ae, q. CLXXV, a. 1 ad 1. Cf *Dynam.*, c. VII, art. 4, p. 460, 461.

[3]) Ibid. ad 2.—[4]) Cf p. 78-80.

[5]) Cf *Anthrop.*, c. VIII, art. 7, p. 318. « Natura divina non est communicabilis, nisi secundum similitudinis participationem »; I, q. XII, a. 9 ad 1.

[6]) Id ex ipsis iis s. Bernardi verbis, quibus Rationalistae hunc sanctum Doctorem in Neoplatonismi crimen adducunt, nempe, Mens est quaedam vis animae, qua inhaeremus Deo, et fruimur (*De Amore Dei*, c. 10), manifeste colligitur. Etenim, si anima ex eo, quod per mentem Deo inhaeret, Deo fruitur, certe per mentem ita Deo non inhaeret, ut idem spiritus Dei evadat; siquidem is, qui alio fruitur, ab eo, qui fruitur, realiter distinguitur. Hinc s. Bonaventura: « Qui adhaeret Deo unus spiritus est, quia unius et conformis voluntatis est »; In lib. I *Sent.*, Dist. XXXI, a. II, q. I *resol.* Audiatur hac de re Gersonus: « Qui adhaeret Deo, unus spiritus est. Hanc unitatem nullus sane potest intelligere, vel exponere, quantumcumque verba multiplicentur, ad alium sensum, quam per assimilationem. De qua dicit Ioannes in Canonica: *Scimus quod, cum Ille apparuerit, similes Ei erimus*. . . Assimilatio autem non tollit, sed perficit naturam. neque tollit quod habet creatura in proprio genere, quoniam illud perdere nisi per annihilationem anima rationalis

3° Propria cuiusque nostrum, hoc est *personalis* est intelligentia, qua veritates aeternas, et immutabiles, ac proinde Absolutum cognoscimus [1], ita ut, quemadmodum s. Augustinus inquit, ea *unusquisque sua mente conspiciat* [2]. Quinimmo ipsae purae et sanctae animae, aiente eodem sancto Doctore, rationes aeternas rerum, ex quarum visione beatitudinem assequuntur, per intelligentiam suam, etsi donis supernaturalibus auctam, intuentur: « Sed anima rationalis inter eas res, quae sunt a Deo conditae, omnia superat, et Deo proxima est, quando *pura* est; eique in quantum charitate cohaeserit, in tantum ab eo lumine illo intelligibili perfusa quodammodo, et illustrata cernit, non per corporeos oculos, sed per *ipsius sui principale*, quo excellit, id est per *intelligentiam suam*, istas rationes. quarum visione fit beatissima [3] ». Ergo quam longissime a veritate abest, mentem nostram non posse Absolutum cognoscere, nisi *simplificationis* ope personalitatem suam exuat.

4° Turpiter in se incurrunt Neoplatonici, cum ad perfectam cognitionem Absoluti, atque ad unionem cum Eo animam pervenire non posse sanciunt, nisi personalitatem sui, seu, ut *personalitatem* Rationalistae explicant, conscientiam sui amittat, atque ita se esse ipsum Absolutum cognoscat; siquidem non nisi per conscientiam sui posset anima se esse ipsum Absolutum cognoscere. Accedunt absurda, quae illa animae absorptio in Absoluto complectitur, eo quod inde, ut iam alibi ostendimus, maximam sui imperfectionem anima potius assequeretur [4].

508. Ex iis, quae hactenus ostendimus, concludendum etiam est mysticismum neoplatonicum immane quantum a mysticismo scriptorum Catholicorum differre et quod diversis methodis construuntur, et quod diversas naturas habent, et maxime quod mediis omnimode differentibus obtinentur. Ab hoc discrimine, quod iam innuimus [5], explicatius declarando in praesentia supersedemus, quippe quia copiose hac de re in *Philosophia Christiana* disseruimus [6].

---

numquam potest; ac proinde sequitur quod similitudo adducta per qualemcumque Doctorem de infusione guttae aquae in dolium vini fortissimi ad unionem animae contemplantis cum Deo, tamquam sit omnimoda similitudo, repudianda est prorsus tamquam habens errorem, immo insaniam Almarici condemnati ponentis creaturam verti in Deum, et in suum esse et principium ideale »; *Lectiones super Marcum*, *Opp.* t. I, p. 484, ed. cit.

[1]) Vid. *Dynam.*, c. III, art. 3, 4, 9.—[2]) *De lib. arb.*, lib. II, c. 10, n. 28.

[3]) *Lib. de diversis quaestionibus*, q. XLVI, n. 2.

[4]) *Anthrop.*, c. VIII, art. 7, p. 317.—[5]) Pag. 270, n. 7.

[6]) *Dynam.*, t. III, c. III, art. 36-41.

ARTICVLVS QVARTVS

Quaedam adversus Spinosam, aliosque Pantheistas adnotantur

509. Totum, quantum est, spynoziani systematis aedificium ambigua substantiae notione innititur, qua explicata, funditus illud corruit [1].

510. Sane 1° Spinosa Deum unicam esse substantiam ex eo deduxit, quod cum dixerit substantiam esse id, quod *per se*, seu *in se est*, illud *per se esse* ita accepit, ut non solum inhaerentiam in alio subiecto, sed etiam causam effectricem a substantia distinctam excluderet, unde nonnisi unicam substantiam divinam existere posse collegit. At hoc falsum est [2], quia in definitione substantiae *esse per se*, sive *in se* non denotat eam huiusmodi esse debere, ut non recipiat esse suum ab alio, sed denotat eam non habere *esse* suum in alio, tamquam in subiecto. Quamobrem s. Thomas scite advertit substantiam dici posse rem, quae non habet *esse* suum per aliud, si per τὸ *aliud* intelligatur causa formalis, quippe quod causa formalis est intrinseca cuique rei, non vero, si per τὸ *aliud* causa effectrix intelligatur, quia res creatae *esse* suum a Deo accipiunt [3].

2° Spinosa substantiam ita definivit, ut in ea *essentiam* ab *esse* non distingueret, quia non dixit substantiam esse essentiam, seu rem, cui convenit esse in se, sed ens, quod in se est; unde pronum ei fuit omnem causam ab ipsa substantia diversam excludere; siquidem si in substantia *essentia* ab *esse* non distinguitur, necesse est, ut ipsa per essentiam suam existat. At vero, ut idem s. Thomas scite advertit, « substantiae nomen non significat hoc solum; quod est per se esse, quia hoc, quod est esse, non potest per se esse genus . . ., sed significat essentiam, cui competit sic esse, idest

[1]) Cf Gerdil, ***Della esistenza di Dio e della immaterialità delle nature intelligenti***, **Opp.** t. II, p. 285 sqq., ed. Rom., et Bergier, *Traité de la vrai relig.*, t. II, c. 5, Paris 1830.

[2]) Cf *Log.*, p. I, c. 1, art. 4, p. 23, vol. I, et *Ontol.*, c. III, art. 1, p. 105, vol. II.

[3]) « Esse creatum non est per aliquid aliud, si ly *per* dicat causam formalem intrinsecam; immo ipso formaliter est creatura; si autem dicat causam formalem extra rem, vel causam effectivam, sic est per Divinum Esse, et non per se »; In lib. I *Sent.*, Dist. VIII, q. 1, a. 2 ad 2. Cf Ferrariensem, In lib. I *Contr. Gent.*, c. 52.

per se esse, quod tamen esse non est ipsa eius essentia [1] ». Et sane, substantia, cum sit quaedam categoria, rem secundum aliquem modum *essendi* determinatam significare debet; ac proinde intelligi non potest, nisi in ea et aliquid, quod quodam modo est, et quidam modus, quo ipsum est, distinguantur [2].

3° Illud praetermissum nolumus, duo vitia quoque latere in demonstratione, qua Spinosa unicam substantiam divinam existere statuit. Primum est, quod huiusmodi demonstratio in se ipsam incurrit. Etenim, cum definitio substantiae, quam Spinosa tradidit, nonnisi Deo convenire possit, liquet Philosophum hebraeum primo substantiam ita definivisse, ut *esse* Dei re vera significaret, deinde ex notione substantiae, quam sua definitione tradidit, Deum dumtaxat esse substantiam deduxisse. Alterum est, quod Spinosa ex solo conceptu substantiae argumentum ad existentiam eius petivit. Enimvero, cum notio substantiae dicitur esse essentia, idest res, cui convenit non esse in alio, vel secundum Spinosam, ens, quod per se est, et per se concipitur, procul dubio non affirmatur esse revera in natura rem, cui convenit non esse in alio, sive ens, quod per se est, sed illud tantummodo decernitur, si quid est, cui convenit esse non in alio, hoc esse substantiam. Quocirca notio, quae definitione substantiae continetur, si ad intellectum, qui illam efformat, referatur, absoluta est, at si referatur ad naturam rerum, est mere hypothetica, quia ipsa statuit re vera existere substantiam, si res, cui convenit non esse in alio, existat [3].

4° Propositio illa, *non possunt dari duae, aut plures substantiae eiusdem naturae, seu attributi*, ex qua Spinosa unicam extare divinam substantiam confecit [4], ambiguitatem habet, atque ita distinguenda est: Non possunt dari plures substantiae eiusdem *numero* naturae, sive attributi, *conc.*, non possunt dari plures substantiae eiusdem *specie* naturae, *neg.* « Nihil prohibet, apposite s. Thomas, id quod est uno modo divisum, esse alio modo indivisum, sicut quod est divisum numero, est indivisum secundum speciem,

---

[1]) I, q. III, a. 5 ad 1. Cf *Log.* loc. cit., et *Ontolog.*, ibid., p. 104, 105.

[2]) Hinc, uti alibi adnotavimus (p. 83, 84), substantia, prout categoria est, in Deum cadere nequit, quia in Deo *essentia* ab esse distingui haud potest. Vid. etiam *Ontol.*, c. I, art. I, p. 8, n. I, et *ibid.*, c. III, art. I, p. 105, 106, vol. I.

[3]) Cf *Phil. Christ.*, *Log.* vol. I, c. 1, art. 10, p. 291, 292.

[4]) Vid. p. 271. Non absimili ratione utebatur David de Dinando apud s. Thomam, ut Deum esse materiam primam ostenderet, quem solide refellit sanctus Doctor *Contr. Gent.*, lib. I, c. 17.

et sic contingat aliquid esse uno modo unum, alio modo multa [1] ». E. g., « humanitas non est una in Sorte, et Platone, quavis sit una secundum propriam rationem [2]». Quocirca « multa individua, quae sunt unum genere, vel specie, sunt simpliciter multa [3]». Haec autem, quam innuimus, distinctio inter identitatem specificam, et numericam ab ipso Spinosa, uti Baylius adnotavit [4], negari non potest; siquidem, ex eius sententia, homo est quaedam species modificationum, et Socrates est individuum huius speciei. Exinde etiam satis superque apparet, duas, pluresque substantias aliquid commune inter se habere posse, ideoque nullam esse rationem illam, qua Spinosa non posse alteram substantiam alterius causam esse contendit. Ceterum, etsi duae substantiae sint naturae omnino diversae, ita ut nihil habeant commune, tamen relatio causae et effectus inter eas intercedere potest, siquidem sunt effectus, qui neque *secundum rationem speciei*, neque *secundum rationem generis participant similitudinem causae*, sed tantum *secundum aliqualem analogiam* [5].

5° Manifesta falsitas in illa definitione continetur, qua « res dicitur finita, quae alia eiusdem naturae terminari non potest ». Siquidem propria notio finiti, et infiniti a circumscriptione terminorum, quae dari possit, vel repugnet ob intrinsecam rationem ipsius rei, non vero ab exstrinseca terminatione pendet. Et sane corpus aliquod finitum esse concipimus, etiamsi nulla alia existerent, aut etiam existere possent corpora.

6° Ne omnia, quae Spinosa agglomerat, persequamur, unam, et alteram ex contradictionibus, quae ubique occurrunt, indicabimus. Sane, substantia, eius sententia, « est id, cuius conceptus non indiget conceptu alterius, a quo formari debeat ».Atqui, iuxta eumdem Spinosam, cogitatio non indiget conceptu extensionis, a quo formari debeat, sed per se concipitur; item, extensio non indiget conceptu cogitationis, a quo formari debeat. Ergo extensio, et cogitatio sunt duae substantiae. Immo huiusmodi attributa, quae per se concipiuntur, infinita agnoscit Spinosa in Deo. Ergo vel falsa est definitio substantiae, vel infinitae sunt substantiae [6]. Praeterea « duae, aut plures res, ait ille, distinctae sunt, vel inter se distinguuntur vel ex diversitate attributorum substantialium,vel ex di-

---

[1]) *Qq. dispp.*, *De Pot.*, q. II, a. 1 c.
[2]) I, q. XI, a. 1 ad 2.—[3]) 1ª 2ae, q. XVII, a. 4 c.
[4]) *Loc. cit.*
[5]) I, q. IV, a. 3 c. Vid. *Ontol.*, c. V, art. 5, p. 181, vol. II.
[6]) Vid. Hoocke, *Op. cit.*, t. I, sect. I, p. 87, ed. cit.

versitate affectionum [1] ». Atqui attributum est « id, quod intellectus de substantia percipit, tamquam eiusdem essentiam constituens [2] ». Igitur, si res distinguuntur ex diversitate attributorum, et attributum rei essentiam constituit, implicat in terminis, ut Logici inquiunt, extensionem, et cogitationem, quae sunt attributa diversa, ad eamdem substantiam pertinere, et tamen pertinere Spinosa contendit.

511. Ad Pantheistas transcendentales quod attinet, iam demonstratum a nobis fuit, 1° absurdam esse illam methodum, qua ipsi cognitionem nostram *a priori* investigare conantur [3]; 2° nihil eo insanius dici posse, quod anima sit unica suae cognitionis causa [4], immo obiecta suae cognitionis sibi construat [5]; 3° a vero longe abesse pronuntiatum illud, quod ipsi a Neoplatonicis [6] acceperunt, *ideas nostras a rebus non distingui*, atque *subiectum cogitans*, *et obiectum, quod cogitatur*, *unum idemque esse* [7]. Omnes itaque huiusmodi pantheismi formae evertuntur, siquidem non nisi tribus iis abnormitatibus fulciuntur.

512. Insuper errorum portenta, multaque absurda, quae complectuntur *το ego purum* Fichtei, *Identitas Absoluta* Schellingii, et *Idea-Ens* Hegelii, tum horum evolutiones, et positiones, atque rationes, quibus haec explicantur, etiam alibi recensuimus [8]. Quae si in memoriam revocentur, haud difficulter intelligere licet, quantum impia et abnormis sit notio Dei, quam isti Philosophi obtrudunt. Sane, secundum Fichteum, Deus 1° est *το ego purum*, quod seipsum tamquam purum ponit, sive, ut ipse blaterat, *creat;* 2° est nostrae mentis figmentum, nam, quemadmodum Fichteus ingenue fassus est, tres illae positiones, *non ego*, *ego non purum*, et *Deus* omni obiectiva realitate destituuntur; 3° est infinitum, et simul sibi limites assignat.

513. Secundum Schellingium, 1° Absolutum, sive Deus non tamquam illud, in quo omne *actu* est, sed tamquam illud, in quo aliquid *potentiale* est, intelligendum foret [9]. Iam Absolutum, in quo aliquid *potentiale* est, secum pugnare manifestum est, siquidem illud quod *potentiale* est, mutationem praesefert, cum Absolutum illud, quod omnino in *actu*, ac proinde immutabile est significet:

---

[1]) *Eth.*, p. I, Prop. IV.—[2]) Ibid., Defin. IV.
[3]) *Dynamil.*, c. X, art. 8, p. 586, 587, vol. I.
[4]) *Dynamil.*, c. III, art. 6, p. 291, 292.
[5]) *Log.*, pars 3, c. II, art. 2, p. 168, vol. I.
[6]) Cf p. 265. — [7]) *Dynamil.*, c. VII, art. 3, p. 451.
[8]) *Ibid.*, p. 447-451.—[9]) *Ibid.*, p. 449, 450.

« Causa mutabilitatis est potentia; causa immutabilitatis est actus; est enim de ratione potentiae, quod se habet ad esse et non esse, sed secundum quod aliquid magis perficitur ab actu, firmius fit in illo; id vero, quod ex se est actus, omnino immutabile est[1] ». 2° Immo Absolutum Schellingianum non est, uti vidimus[2], nisi *Privatio absoluta*, sive merum *Nihil*. Hinc Oken Schellingii discipulus eo usque insaniit, ut *Absolutum*, sive Deum *Magnum Nihil* appellarit[3].

514. Denique, secundum Hegelium, 1° unicum ens, sive Absolutum, et Infinitum, quod ipse vocat *Idea-Ens*, est aliquod *privative indeterminatum*, seu omnis determinationis expers[4], unde collegit *Ideam-Ens* esse purum, putumque *nihil*[5]. Iam, quoniam nihil est negatio entis, *Idea-Ens* esset ens, quod non est ens, sive ens, et non ens. 2° Ex evolutione *Ideae-Entis*, ut Hegelius ait, emergunt mundus, spiritus, et ipse Deus. Quare, cum *Idea-Ens* sit nihilum, Deus, uti alibi adnotavimus, oriretur *ab actione vacui super vacuum, et nihili super nihilum*[6]. 3° Nos non latet *non ens* ab Hegelio connecti cum *ente* per *το fieri*, seu *devenire*, quod ipse tamquam principium effingit, quod sit medium inter *non ens*, et *ens*, et ex quo *non ens* determinatur ad hoc, ut sit *ens*. Ast tantam abnormitatem haec Hegelii sententia complectitur, ut ea, quae de Heraclito *identitatem contrariorum* cum Hegelianismo valde affinem sanciente s. Thomas apprime dixit, pronuntiare iure ac merito nobis liceat: « Verum est, quod hoc dixit, non tamen hoc potuit opinari. Non enim necessarium est, quod quidquid aliquis dicit, hoc mente suscipiat, vel opinetur[7] ». Sane *το fieri* aliquid medium inter *ens*, et *non ens* esse non posse iam argumentatione ex Aquinate deprompta demonstratum nobis est[8]. Insuper *non ens*, seu nihil prorsus incapax est, ut aliquo modo determinetur, seu aliquid fiat, siquidem illud determinatur, cuius ambitus per quidquam ipsi additum e genere superiori ad inferius contrahitur; atqui nihilo nequit quidquam addi; *non ens* igitur non est capax ullius determinationis. Adhaec tantum abest, ut *fieri*, seu *devenire* sit principium, ex quo *ens* explicari potest, ut ipsum, cum aliquid *poten-*

---

[1]) *In Iob c. IV*, lect. III.—[2]) *Ibid.*, p. 449.

[3]) *Ibid.*, n. 3.—[4]) Vid. p. 67.

[5]) Quae quidem illatio haud legitima est; nam ens *privative* indeterminatum est ens communissime; huiusmodi autem ens cum *nihilo* confundi non posse adnotavimus in *Ontol.*, c. II, art. 3, p. 34, vol. 2.

[6]) Vid. *Ontol.*, *ibid.*—[7]) In lib. IV *Met.*, lect. VI.

[8]) *Ontol.*, c. II, art. 4, p. 38, n. 1.

tiale sit, ens iam actu existens, quod fit, seu *devenit*, et causam, per quam fit, subaudiat, haud enim possibile est, quemadmodum saepe cum Aquinate diximus, ut aliquid de potentia in actum, nisi per ens iam actu, progrediatur. Denique quis tam vehementer allucinari potest, ut Deum, cuius essentia est ipsum *esse*, seu, cuius natura, ut s. Thomas inquit, « maxime et purissime actus est [1]» in aliquo, quod per continuas evolutiones *fieri* indigeat, ut realiter sit, seu potius quod semper *fiat*, et numquam sit, consistere effutiat ?« Cum ipsa (*Summa Natura*), ad rem s. Anselmus, sola omnium naturarum habeat a se sine alterius naturae auxilio esse quidquid est, quomodo non est singulariter absque suae creaturae consortio quidquid ipsa est ? [2] »

515. Atque hic, antequam commenta ista Transcendentalium deseramus, illud, quod caput eorum systematis est, Deum tamquam *ens commune*, non vero aliquid *personale* esse, iterum diluere par esse censemus [3]. Iam s. Thomas illos philosophos, qui divinum *Esse* in idem *esse* commune omnium redegerunt, eo quod illi, aeque ac isti, *nulla fit additio*, in turpem errorem prolapsos esse adnotavit. Etenim *id*, *quod commune est*, *vel universale*, *consideratur quidem sine additione*, *sed sine additione esse non potest;* e.g.,« animal non potest esse absque rationali, vel irrationali differentia, quamvis sine his differentiis cogitetur ». Insuper universale, « licet cogitetur absque additione, non tamen absque receptibilitate additionis est ; nam si animali nulla differentia addi posset, genus non esset ». E contrario « Divinum Esse est absque additione, non solum cogitatione, sed etiam in rerum natura ; et non solum absque additione, sed etiam absque receptibilitate additionis [4] ».

516. Sed praestat audire etiam B. Albertum M., qui, eo quod Deus *vere*, et *proprie est*, planum, firmumque argumentum ad hanc rem conficit: « Vere esse est, quod simpliciter esse est, et quod nihil umquam habuit, vel habet, vel habebit de non esse admixtum, sicut verum aurum dicitur, quod nihil alienae naturae habet admixtum. Proprie autem est, in quo est idem quod est et esse. In quo enim diversum est quod est, et esse, per aliud est, quam ipsum sit ». Atqui esse, quod omnibus commune est, est « esse commiscibile et participabile, secundum communitatem analogiae dictum de omnibus; et hoc non est esse simpliciter, sed secundum quid: nec est esse vere, sed cum non esse permixtum: verum enim in naturis op-

---

[1]) *De Pot.*, q. II, a. 1 c.—[2]) *Monol.*, c. XXVI.
[3]) Vid. p. 67-71.—[4]) *Contr. Gent.*, lib. I, c. 26. Cf p. 69.

ponitur permixto[1] ». Ergo pronunciatum illud Transcendentalium eamdem sententiam habet, ac quae Deum vere, et proprie esse inficiatur.

517. In refellenda Cousinii sententia non est cur immoremur. Etenim illas, quas adhibet, loquendi rationes, Deum esse simul aeternitatem, et tempus, infinitum, et finitum etc., ex eo derivasse dicendus est, quod in definienda substantiae notione Spinosae vestigia pressit[2]. Illorum autem dogmatum abnormitatem res necessario a Deo creari, atque creationem in eo consistere quod Deus mundum ex seipso educit, iam ob oculos posuimus[3]. Et sane « quod creatum est, aiebat s. Cyrillus Alex., non ex essentia ipsius Creatoris sumitur[4] ». Vnde Deus, quemadmodum docuit s. Bernardus, *nihil ex se deponit in creaturis*[5]. Quanam autem ratione res *ex* Deo sint, ita perbelle explicavit s. Augustinus: « *Ex Ipso* non hoc significat, quod *de Ipso*. Quod enim *de Ipso* est, potest dici ex Ipso; non autem omne, quod ex Ipso est, recte dicitur de Ipso. Ex Ipso enim coelum, et terra, quia Ipse fecit ea, non autem de Ipso, quia non de substantia sua. Sicut aliquis homo si gignat filium, et faciat domum, ex ipso filius, ex ipso domus; sed filius de ipso, domus de terra et ligno. Sed hoc quia homo est, qui non potest aliquid etiam de nihilo facere; Deus autem, ex quo omnia, per quem omnia, in quo omnia; non opus habebat aliqua materia, quam Ipse non fecerat, adiuvari omnipotentiam suam[6] ». Quoad vero creationis necessitatem, quam Cousinius ex absoluta Dei natura inducit, audiatur iterum s. Thomas: « Quidquid in Deo est, est sua essentia; et ideo totum est aeternum, et increatum, et necessarium; sed tamen effectus, qui ex Eius operatione procedit, non necessario procedit, quia procedit ab operatione, secundum quod est a voluntate, et ideo producit effectum secundum libertatem voluntatis[7] ». Quare res creavit Deus non propter necessariam evolutionem sive, manifestationem, sed propter bonitatem suam[8]. «Quoniam Ipse qui-

[1]) *Summ. Theol.*, p I, tract. IV, q. XIX, membr. I.
[2]) Vid. quae diximus in *Ontol.*, c. III, art. I, p. 105, not. 3.
[3]) Cf p. 157, 158, et p. 171-173, et *Cosmol.*, c. VII, art. 3, p. 476 sqq.
[4]) *Thesaur.*, Assert. XXXII, *Opp* t. cit., p. 332, ed. cit.
[5]) *De Consid.*, lib. V; *Opp.* t. II, fol. 144, ed. cit.
[6]) *De nat. boni adv. Manich*, c. XXVIII.
[7]) In lib. I *Sent.*, Dist. XLIII, q. II, a. 1 ad 3. Et I, q. XXVIII, a. 1 ad 3: « Cum creatura procedat a Deo in diversitate naturae, Deus est extra ordinem totius creaturae, nec ex Eius natura est Eius habitudo ad creaturas; non enim producit creaturas ex necessitate suae naturae, sed per intellectum, et voluntatem».
[8]) Vid. p. 188.

dem, inquit Areopagita, est essentia bonitatis, et non simplici ratione bonitas, creata vero omnia, quae sunt, etiam ipsius sui esse causam habent Deum, in hoc ipso esse, quod divinum Numen eminenter habet tamquam essentia bonitatis, per quam utique bonitatem etiam omne, quod est, produxit. Atque hinc solvuntur fatuae opiniones eorum, qui ausi sunt dicere, insitam esse Deo natura quadam vim creandi, sicut insitum est araneolis texere: per solam enim bonitatem ineffabili voluntate Deus produxit creaturas [1] ».

518. Ex his, et aliis, quae antea passim exposuimus, intelligis fatiscere fundamentum Pantheismi Krausii, eiusque discipuli Arhensii; siquidem eorum sententia in illa verborum aequivocatione, cuius veram significationem iam explanavimus [2], superstruitur, qua omnia, et proinde etiam mundi essentiam in Dei Essentia asseritur contineri. Iam Deus, docente eodem Areopagita, ita *omnia in se continet*, ut, « cum sit in se excellenter, nihil in ulla re ulla ex parte sit, sed *secretus* sit ab omnibus, cum in se ipso eodem aeternoque modo sit, perstetque, et maneat, atque idem semper sit, eodemque modo se habeat [3] ».

519. Praestat haec pauca Aquinatis nostri adiicere: « Dicendum quod creatura dicitur esse in Deo dupliciter. Vno modo sicut in causa gubernante, et conservante esse creaturae; et sic praesupponitur esse creaturae distinctum a Creatore ad hoc quod creatura a Deo esse dicatur. . . Vnde creatura hoc modo existens in Deo non est creatrix essentia. Alio modo dicitur creatura esse in Deo sicut in virtute causae agentis, vel sicut in cognoscente; et sic creatura in Deo est ipsa Essentia divina, sicut dicitur Ioann. I, 3: *Quod factum est, in Ipso vita erat* [4] ». Quam s. Thomae doctrinam declarat. Estius his verbis: « Cum res a Deo cognitae non sint in Deo secundum seipsas, sed tantum secundum formas intelligibiles, dicendum non est res in Deo esse per essentiam, sive essentiam ipsius Dei intelligas, sive rerum cognitarum. Nam phrasis illa, *esse in Deo res per essentiam*, significat rem esse eiusdem essentiae cum Deo, quomodo Filius in Patre per essentiam esse dicitur. Ipsas tamen rerum essentias esse in Deo per cognitionem verissime quis dixerit [5] ».

520. Neque illud praetermittendum, antiquiorem diem in Krausiano commento adscribendam esse, quam praeseferre videtur. Etenim

---

[1]) *De Div. Nom.*, c. 1, § 5; *Opp.* t. I, p. 310, ed. cit.—[2]) Vid. p. 290.
[3]) *Epist.* IX *ad Titum*, § 3, t. I, p. 615.
[4]) *Qq. dispp.*, *De Pot.*, q. III, a. 16 ad 24. Cf p. 170, et 179.
[5]) In *lib. I Sent.*, dist. XXXIX, § 1.

iam B. Albertus M. sententiam eorum commemorat, qui « quia hoc, quod paradigmaliter forma est, ab eo, quod essentialiter forma est, nescierunt distinguere, ideo dixerunt omnia esse unum in forma. Et quia Deus prima forma est, dixerunt omnia esse Deum ». Quod, subdit idem Doctor, « est erroneum. Paradigma enim de suo essentiali nihil dat formato, sicut sigillum in metallo nihil dat cerae: sed figuram, quae extrinsecus terminus eius est, dat ei: ita tamen quod totam retineat quae secundum esse est in metallo. Sic dicitur dare: eo quod simile imprimit in cera: quae tamen non est similis, nisi per imitationem, et non per aequalitatem; deficit enim a figura sigilli in hoc, quod virtutem sigillandi non habet ulterius, sicut figura sigilli, quae multa valet sigillare. Id autem quod sic facit, quod quoad omnia sua manet extrinsecum facto, et nihil de essentialibus suis largitur facto, non potest esse forma essentialis factorum [1] ».

521. Concludimus itaque cum s. Anselmo *omnia in Verbo, per quod facta sunt, esse veram simplicemque essentiam Dei*; *in factis vero non esse simplicem absolutamque essentiam, sed verae illius essentiae vix aliquam imitationem* [2].

522. Fourieristis, effutientibus Deum vitam esse, quae in singulis rebus reperitur, occurrit s. Augustinus praeclaris iis verbis: « Quae vita dicitur in Deo, ipsa est essentia Eius atque natura. Non itaque Deus vivit, nisi vita, quod Ipse sibi est. Haec autem vita non talis est, qualis inest arbori, ubi nullus est intellectus, nullus est sensus. Nec talis, qualis inest pecori; habet enim vita pecoris sensum quinque partitum, sed intellectum habet nullum; at illa vita, quae Deus est, sentit atque intelligit omnia; et sentit mente, non corpore; quia spiritus est Deus. Non autem sicut animalia, quae habent corpora, per corpora sentit Deus; non enim ex anima constat et corpore: ac per hoc simplex illa natura sicut intelligit, sentit, sicut sentit, intelligit; idemque sensus qui intellectus est Illi. Nec ita ut aliquando esse desistat, aut coeperit; immortalis est enim. Nec frustra de Illo dictum est, quod solus habet immortalitatem: nam immortalitas Eius vere immortalitas est, in cuius natura nulla est commutatio [3] ».

523. Nihil opus est, ut adversus Lamennaisium peculiaria argumenta proferamus; ideo enim res nonnisi totidem *effluxiones* Dei esse censuit, quia perperam sibi persuasit earum creationem, sive ex nihilo productionem illud abnorme praeseferre, quod nihi-

---

[1]) *Summ. Theol.*, p. I[a], tract. IV, q. XX, membr. 2.

[2]) *Monol.*, c. 29.—[3]) *De Trin.*, lib. XV, c. V, n.7.

lum tamquam aliquod elementum res ipsas constituens ponatur [1]. Iam quantum Christiana creationis notio aliena a Lamennaisiana interpretatione sit, iterum atque tertio ostendimus [2], quae, uti iam s. Anselmus adnotaverat, *dici quidem potest, vera tamen esse non potest . . . , et quoties esse ponitur, impossibilis inconvenientia consequitur* [3].

524. Denique adversus omne pantheismi genus maximi sunt haec Auctoris de *Symbolo ad Catechumenos* verba: « Ipsa rerum natura, ipseque mundus operibus famulatus sui incredulos sua quadam voce convincit, et animam perversam increpans dicit: Quid est, misera, quod erras in me, et degener facta oblita es a quo quanta creata sis, cui coelum et terra tam pulcra domus nullis meritis praecedentibus constructa est? Respondent et singula quaeque elementa clamantia, et ipsis suis operibus suum demonstrantia artificem. Clamat coelum: Non sum Deus: nam si Deus essem, nulla me nubilatio obumbrare potuisset, nec tenebrae succederent luci meae; sed lux integra, incorrupta, inviolataque mansisset, sicut manet lux illa vera, quae istam lucem temporalem creavit in me propter te. Clamat et sol: Quid me, homo, colis ut Deum, quem vides ortu occasuque concludi? Deus nec ortum habet, nec occasum; sed tu illum deserendo magnum incurristi casum. Sed consideras magnum atque mirabilem esse me: ego autem agnosco habere super me, qui et me creavit, et te. Cum autem opera et splendoris et caloris mei tibi deserviant, quomodo me pro Deo colendum ducis, nisi quia verum Deum colere nescis? Ita luna et stellae istam similem proferunt vocem: Non vides, inquiunt, o homo, spatium nos agere nocturnum, excludi luce, nec terminos transgredi constitutos, quos ad solatium quietis tuae omnipotens artifex terminavit? Non sumus Deus: convincimus falsitatem tuam serviendo tibi ad poenam tuam. Clamat mare, et omnia, quae in eo sunt: Non sumus Deus. Praebeo enim, ut mihi iussum est, famulatum, pervium iter carinae suscipiens, motus congruos, flatus ventorum; dirigens gressus, ut ad portum desideratum, etiam rapiente te avaritia, nulla interposita tarditate perducam. Animalia vero, quae gi-

---

[1]) *Op. cit.*, t. I, p. 110.

[2]) Pag. 171 sqq., et *Cosmol.*, c. VII, art. 2. p. 465, 466.

[3]) *Monol.*, c. VIII. Quaenam sit, secundum s. Anselmum, interpretatio productionis *ex nihilo*, explicavimus in *Cosmol.*, c. VII, art. 2, p. 460, n. 3, et p. 466, n. 7. Varia autem loca huius Doctoris hoc in capite eo consilio protulimus, ut elingues redderentur germani pantheistae, qui, uti iam innuimus (pag. 78, n. 4), de eius auctoritate gloriari audent.

gnuntur ex me, tibi in escam donata esse cognoscis. Cum ergo per omnia agnoscam modulum meum, tu quare deseris ordinem tuum, deserendo omnium Creatorem Deum? Clamat terra: Ergone, homo, deitatis mihi nomen adscribis? Ideo non agnoscis quid sim, quia oblitus es qui sis. Non agnoscis materiam tuam; non agnoscis quia limum meum es, ex me quidem formatum, sed, quod non sum ego, animatum. Non agnoscis quia inter omnia animalia, quae ex me procreata sunt, tu solus sub Deo pene mundi dominus constitutus es? Merito non intelligis, quia cum esses in honore, non intellexisti, comparatus es iumentis insipientibus, et similatus es illis [1] ».

Lubet huic, quam instituimus, de Deo tractationi finem laudati s. Anselmi verbis imponere: « Ad memorandum et intelligendum, atque amandum Summum Bonum totum debet homo referre quod vivit. Ad hoc omnis cogitatio, omnis volutatio cordis retorqueatur, acuatur, conformetur, ut infatigabili affectu memor sis Dei, intelligas Deum, ames Deum; et tuae creationis dignitatem, qua ad imaginem Dei creatus es, salubriter exprimas [2] ».

TERTII ET VLTIMI VOLVMINIS

FINIS

[1]) Cap. II, n. 2, inter *Opp.* s. Aug. t. VI.
[2]) *Medit.* I, § 1, *Opp.* t. I, p. 202, ed. cit.

Nihil obstat
ANTONIVS CAN. D' AMELIO
Censor Theologus

Imprimatur
Pro Deputato
LEOPOLDVS CAN. RVGGIERO